



HAL
open science

Le féminin dans les paysages pré-chrétiens irlandais

François-Joseph Onda

► **To cite this version:**

François-Joseph Onda. Le féminin dans les paysages pré-chrétiens irlandais. Archéologie et Préhistoire. Université Rennes 2, 2012. Français. NNT : 2012REN20021 . tel-00725801

HAL Id: tel-00725801

<https://theses.hal.science/tel-00725801>

Submitted on 27 Aug 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THESE / UNIVERSITE RENNES 2
*sous le sceau de l'Université européenne de
Bretagne*

pour obtenir le titre de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITE RENNES 2
Mention : Etudes irlandaises
Ecole doctorale ED 507 SHS

présentée par

François-Joseph ONDA

EA 4451 CRBC

Rennes 2

Centre de Recherche Bretonne et
Celtique

Le féminin dans
les paysages
pré-chrétiens ir-
landais
Vol.1

Thèse soutenue le 06 juillet 2012

devant le jury composé de :

Gwendal DENIS

Professeur, Université Rennes 2

Pierre-Yves LAMBERT

Professeur, CNRS/EPHE, Paris

Sylvie MIKOWSKI

Professeur, Université de Reims Champagne-Ardenne

Anne GOARZIN

Professeur, Université Rennes 2

Directrice de thèse

Remerciements

J'exprime mes profonds remerciements à ma directrice de thèse, le professeur Anne GOARZIN, pour ses conseils, son soutien, son investissement et sa disponibilité tout au long de ces cinq années de recherche. Ses encouragements m'ont permis de surmonter les périodes de doute et de mener à terme ce projet.

A Colette DUPUIS sans qui tout cela n'aurait pas été possible : mes plus sincères remerciements !

A mon père qui construit littéralement mon quotidien.

A ma mère qui en ce 6 juillet 2012 fête ses 60 ans : du fond du cœur, je te souhaite un très joyeux anniversaire.

Do m'anamchara, mo chroí, mile buíochas as ucht do chuid foighne. Le grá, do phrionsa beag.

Introduction générale

Démarche de recherche, corpus et sources

L'Irlande est le seul pays du monde celtique dont le nom garde encore de nos jours les traces d'un héritage mythologique ancien¹ et intègre le nom d'une des déesses celtes auxquelles il a été associé : Ériu (*Éire*). Ceci semble suggérer que les Celtes (au moins) ont associé à l'île une forte dimension féminine. En son centre se trouve la colline d'Uisneach, sur laquelle il est encore possible de voir la pierre monumentale datant de l'époque glaciaire qui marque approximativement le centre géographique et assurément le centre mythologique du pays, d'où partent les quatre provinces modernes d'Irlande : Ulster (*Ulaidh*) au nord, Leinster (*Laigin*) à l'est, Munster (*an Mhumhain*) au sud et Connaught (*Connachta*) à l'ouest. Comme le précise Michael Dames dans son ouvrage intitulé *Mythic Ireland*², cette pierre porte plusieurs noms dont nous proposons ci-après une traduction française : tout d'abord, *Ail na Mireann*, qui signifie « The stone of division » (« La pierre de la division ») – du gaélique *aill* (« rocher ») et *mireann* (« morceau »). Elle est aussi appelée *Carraig a' chait* ou « The cat stone » (« La pierre-chat ») de par sa ressemblance avec un chat accroupi. Michael Dames ajoute que le terme *Carraig a' chait* semble cependant être une déformation de *Carraig Choithrigi* qui signifie « The rock of division of the sovereignty » (« La pierre du partage de la souveraineté »). Le terme gaélique *Choithrigi*³ viendrait selon lui de *coite*

¹ (Notons que dans le souci d'alléger le système de référence infrapaginal, nous avons fait le choix tout au long de la thèse de référencer les ouvrages de façon abrégée. Pour les références complètes, nous renvoyons le lecteur à la bibliographie).

Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH expliquent que la plus ancienne appellation de l'Irlande (*Ierne*) est celle donnée en grec archaïque par les textes anciens tels que ceux de Ptolémée. Selon eux, le nom correspond à *Ériu*, la plus ancienne dénomination goïdélisque de l'île (*La civilisation celtique*, p.32).

² Michael DAMES, *Mythic Ireland*, p.197.

³ Michael DAMES explique à ce propos : « In fact [Ail na Mireann] has several names. [...] *Carraig a' chait* [...] but this title [...] was a corruption of *Carraig*

(« morceau de ») et *rige* (« royaume », « souveraineté » ou « pouvoir ») : il voit dans cette pierre, dont la surface est irrégulière et en partie fissurée, la carte de l'Irlande, et la considère comme l'omphalos de l'île. C'est la raison pour laquelle elle est parfois appelée « The navel of Ireland » (« Le nombril de l'Irlande »).

L'objet de cette thèse est de mettre en évidence la prépondérance des représentations du féminin dans les paysages pré-chrétiens irlandais (notons ici que nous englobons sous les termes « représentation du féminin » toute représentation de figures féminines et tout symbole de la féminité¹). Pour ce faire, nous analyserons plusieurs aspects du paysage, notamment l'interaction symbolique entre le paysage naturel et diverses productions humaines, plus particulièrement certains types de mégalithes datant du Néolithique, que nous mettrons en relation avec les créations mythologiques des Celtes de l'âge du fer. Nous étudierons comment l'observation de l'environnement, de la nature et de ses cycles influença les deux populations mentionnées *supra* et dans quelle mesure les créations des architectes des mégalithes ont pu servir de support et offrir un cadre aux créations mythologiques de populations arrivées ultérieurement, comme les Celtes.

C'est dans ce but que nous mettrons en relation divers artefacts, vestiges d'implantation des peuples ou constructions monumentales avec un certain nombre de mythes transmis par la tradition orale. Les ressources matérielles et les récits mythologiques sont autant de ressources qui apportent un éclairage précieux sur le fonctionnement, le mode de vie, le degré d'avancement technique et technologique, les rites et les croyances des premiers hommes, ainsi que sur la complexification de la pensée abstraite qui sous-tend l'élaboration d'archétypes (formes codifiées émanant de l'expérience humaine et la reflétant). Ces archétypes sont

Choithrigi, found in *The Book of Armagh*, meaning “The Rock of Division of the Sovereignty” » (*Mythic Ireland*, p.197).

¹ On garde à l'esprit les problèmes relatifs à toute analyse symbolique et à la polysémie des symboles, et tout particulièrement ici car les créations symboliques à notre disposition sont séparées de nous de plusieurs millénaires. Même si nombre de symboles revêtent une certaine universalité, les sociétés qui les ont produits leur associaient vraisemblablement un sens différent de celui des sociétés modernes. On ne peut également nier la part de subjectivité qui intervient lors de toute interprétation. Ce sont les raisons pour lesquelles les interprétations que nous ferons des différents éléments des paysages naturels, mégalithiques et littéraires tout au long de cette thèse ne sauraient être univoques.

présents dans les mythes celtes sous la forme de personnages, et notamment de figures féminines, telles que Cailleach¹ ou Morrígan, qui réunissent en elles un ensemble de notions abstraites.

Choix du corpus de textes

Pour mener à bien ce travail, nous avons utilisé un corpus qui comporte des éléments de type mythologique (textes) d'une part et de type archéologique (monuments et artefacts) d'autre part. Nous allons ci-après détailler la nature de ces ressources et revenir sur les problèmes auxquels nous avons été confrontés concernant les sources mythologiques utilisées dans cette étude.

Il nous a fallu pour ce travail de thèse distinguer encore plusieurs types de sources parmi les écrits en fonction de leur pertinence par rapport à la problématique traitée. Il existe d'une part des manuscrits médiévaux, qui apportent des éléments sur la mythologie celte et que l'on peut considérer comme faisant partie du patrimoine littéraire irlandais, et d'autre part des manuscrits que l'on peut qualifier d'« ethnologiques » qui émanent de peuples contemporains des Celtes mais qui leur sont étrangers, ou encore qui proviennent de peuples continentaux antiques. En ce qui concerne le corpus du premier type, nous avons fait le choix de ne retenir ici que les textes relatant les mythes spécifiquement irlandais, et de ne pas établir de comparaison avec les mythes celtes émanant d'autres régions. Nous reviendrons ci-après sur les types de sources sur lesquelles s'appuie notre recherche, ainsi que sur les problèmes liés à la nature de celles-ci.

La première catégorie de documents écrits correspond aux textes littéraires, transcrits à partir du VII^e siècle de notre ère environ par les moines qui se sont établis en Irlande dès le V^e siècle de notre ère (ce qui correspond au début de l'introduction du christianisme). Dans sa thèse de doctorat intitulée *Le dieu celte Lugus*, Gaël Hily apporte une précision importante sur l'assimilation de l'héritage celte indigène ainsi que sur l'identité des moines transpositeurs :

¹ Des précisions relatives à la figure de Cailleach (qui est tantôt considérée comme personnage mythologique, et tantôt comme personnage folklorique) sont apportées aux pages 128-129 de cette thèse.

Par rapport à maints pays qui ont connu la christianisation, la conversion s'est faite [en Irlande] à partir des élites et dans un contexte plutôt pacifique. L'adoption du christianisme n'a pas fondamentalement modifié la structure de la société irlandaise et l'ancienne religion n'a pas été éradiquée du jour au lendemain. Le druidisme était tellement lié à l'organisation et aux structures du pays que l'Église aurait été forcée de détruire l'ordre social pour éliminer toute trace de croyances préchrétiennes, ce qui n'était sans doute pas son but. Pour s'implanter durablement en Irlande, l'Église n'avait donc pas d'autre choix que de s'adapter à la culture locale. Dans l'Irlande pré-chrétienne, la classe sacerdotale se composait des *druí* « druides », qui s'occupaient de religion, de justice ou d'enseignement, et des *filid* ou « poètes, savants ». Avec l'arrivée du christianisme, les *filid* ont obtenu un statut plus haut que les druides et ont récupéré plusieurs fonctions de ces derniers, comme celle de préserver et de transmettre la tradition. Les druides ont en fin de compte disparu assez rapidement, tandis que les *filid* ont continué à exister – certains sont devenus clercs –, tout en conservant leur héritage païen. Ce sont ces *filid* qui, par la suite, ont mis par écrit la tradition orale qu'ils détenaient¹.

Dans ces textes, les moines ont consigné les anciens mythes des Celtes qui étaient parvenus jusqu'à eux par la tradition orale. Même si ces récits sont parfois considérés comme des inventions datant de l'époque médiévale visant à expliquer les noms des lieux et même s'ils ne font pas tous directement référence au paysage à proprement parler, ils nous renseignent sur les divinités qui sont bien souvent, comme nous le montrerons, intimement liées au paysage. L'ensemble des thèmes abordés, les symboles utilisés ainsi que les activités liés à certains lieux se retrouvent dans de nombreuses sources manuscrites. Ceci semble confirmer l'hypothèse selon laquelle les récits transcrits étaient inspirés des mythes celtes transmis par la tradition orale et relataient les coutumes et pratiques indigènes. Ils constituent ainsi une source d'information inestimable, notamment concernant l'importance du féminin et la représentation dans le paysage que les Celtes en faisaient au niveau narratif. La représentation du féminin par les populations du Néolithique dans le paysage physique irlandais trouve un écho dans les mythes celtes. En effet, les récits mythologiques, dont on peut supposer que ceux qui les ont initiés ont été influencés par le monde environnant dans sa globalité (naturel et mégalithique), sont marqués par le pouvoir et l'influence sociale et politique que les figures féminines divines ou mortelles exerçaient, et par l'emprise que ces

¹ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, pp.45-46.

dernières avaient sur le déroulement de l'action ou sur le sort des autres personnages.

Dans la deuxième catégorie, on retrouve des textes datant globalement du premier siècle avant notre ère environ et du début de celle-ci, qui constituent un véritable témoignage basé sur les observations faites par différents auteurs, notamment latins, comme César, grecs comme Strabon ou encore gallois, tel que Giraud le Cambrien. Ces écrits, quoique parfois partiels ou inexacts (étant donné la barrière de la langue et de la culture, ainsi que l'incompréhension des us et coutumes des peuples concernés), nous renseignent utilement sur la culture des Celtes et sur la façon dont s'organisaient certains aspects de leur vie (sociale, magico-religieuse et militaire).

Compte tenu du fait que la terre d'Irlande fut le théâtre de différentes vagues d'invasions¹ et que tout processus de ce type implique une assimilation plus ou moins forte d'une culture par l'autre, on peut avancer que la culture celte insulaire émergente (qui s'est développée et affirmée dès l'arrivée des Celtes sur l'île en 700 avant notre ère environ) comporte des traces de celles qui l'ont précédée. Dans cette mesure, les textes anciens concernant les Celtes insulaires (les mythes et les écrits de Giraud le Cambrien par exemple) et leur confrontation avec les productions architecturales que sont les mégalithes, nous permettent d'émettre des hypothèses sur la vie et la conception du monde que formulent les Celtes, mais également de percevoir celle des peuples les ayant précédés, puisque les Celtes constituent la dernière population à être arrivée en Irlande avant l'ère chrétienne. Les écrits des auteurs classiques, quant à eux, nous renseignent sur les Celtes continentaux et sur leur société en général – informations qui nous permettent de cerner les caractéristiques principales des Celtes installés en Irlande et de confirmer certains détails des mythes insulaires. Bien que les textes classiques apportent des informations très précieuses pour notre analyse, il faut néanmoins garder présente à l'esprit la relation qu'entretenaient leurs auteurs avec les populations observées et le regard parfois critique, voire méprisant de certains d'entre eux. Toutefois,

¹ Voir à ce sujet la chronologie que nous proposons en annexe, p. 400.

malgré la part de subjectivité qu'ils comportent parfois, ces textes n'en demeurent pas moins de véritables documents ethnologiques¹.

Problèmes relatifs aux sources mythologiques

Nous avons été confrontés à deux types d'interrogations au sujet des sources choisies, tout d'abord en ce qui concerne les sources primaires des transcriptions utilisées, et ensuite leur traduction.

Accès aux sources primaires

La principale difficulté rencontrée concerne l'accès aux textes nécessaires à cette étude puisqu'ils correspondent aux toutes premières sources littéraires irlandaises parvenues jusqu'à nous. Nous avons choisi de baser ce travail exclusivement sur les ressources littéraires et culturelles issues de la tradition orale et retranscrites en latin ou en irlandais. La mythologie irlandaise à notre disposition étant la plus vaste du monde celtique, celle-ci sert de nombreux propos, qu'il s'agisse d'études centrées exclusivement sur l'Irlande ou d'études comparatives entre les différents peuplements celtes à travers l'Europe continentale et insulaire. Les travaux de Jane Miranda Green ou de Mary Condren par exemple constituent également un accès indirect aux récits folkloriques et mythologiques², certains

¹ Nous citerons par exemple des extraits de *Géographie* de Strabon (dont la date de rédaction est incertaine, mais se situe entre 63 et 21 avant notre ère – dates approximatives de naissance et de mort de l'auteur), ou encore de *De Bello Gallico* de César (ouvrage d'histoire en sept livres composé à partir des notes de Jules César sur sa guerre contre les Celtes [58-52 avant notre ère] qui ont été rassemblées aux alentours de 52-51 avant notre ère).

² Rappelons brièvement ici les différences principales entre mythologie et folklore : la mythologie concerne l'ensemble des récits élaborés par les populations archaïques et dont les divinités sont les protagonistes principaux. Les récits mythologiques reflètent symboliquement et métaphoriquement la vie spirituelle et religieuse de ces premiers peuples, mais également leurs tentatives d'interprétation et leur vision du monde qui les entourait. Dans le cas des Celtes insulaires, la pérennité des mythes était assurée par la classe sacerdotale qui détenait la connaissance et était dépositaire de tout ce qui avait trait au sacré. A l'origine, la transmission se faisait oralement d'initié à initié (coutume probablement liée à une volonté de réserver toute connaissance à cette classe en particulier), puis, aux alentours du VII^e siècle de notre ère, ces récits ont été consignés par les moines chrétiens. Pour ce qui est des mythologies classiques, celles-ci furent consignées au fur et à mesure par les peuples concernés. Quant au folklore, il

d'entre eux étant relatés de façon plus ou moins exhaustive. L'accès aux sources primaires est aussi rendu possible grâce aux données compilées dans plusieurs encyclopédies des mythologies celtes/irlandaises ou autres. Tout au long de cette thèse, nous aurons recours principalement à celles de Patricia Monaghan et de Dáithí Ó hÓgáin.

Les sources manuscrites insulaires à notre disposition ont fait l'objet de deux classifications spécifiques : l'une réalisée à l'époque médiévale, qui rassemblait les textes par genres (« enlèvements de bétail » ou *táin bó*, « demandes en mariage » ou *tochmarc*, « destructions » ou *togail*, « massacres » ou *orgain*, « festins » ou *feis*, « aventures merveilleuses » ou *echtra*, « visions » ou *fís*, etc.), l'autre réalisée à l'époque moderne, rassemblant les récits en plusieurs cycles distincts. Nous reprendrons ici certains éléments des travaux de Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h ainsi que de Pierre-Yves Lambert¹ qui mettent en évidence l'organisation en cycles des récits mythologiques :

- *Scéalta Miotaseolaíochta* ou « The Mythological Cycle » (*Le cycle mythologique*) qui comporte deux volumes principaux : le *Lebor Gabála Éirenn* (*Le livre des conquêtes de l'Irlande*) qui relate les origines mythiques de l'Irlande en une série d'invasions successives et le *Caith Maige Tuired* (*La bataille de Mag Tuired*), qui narre les combats entre le peuple divin des Tuatha Dé Danann et les Fomores, qui se soldent par la victoire des premiers.

- *an Rúraíocht* ou « The Ulster Cycle » (*Le cycle d'Ulster*) qui comprend le plus important et le plus célèbre récit de la mythologie irlandaise, *The Táin Bó Cuailnge* ou « The Cattle Raid of Cooley » (*La razzia des bœufs de Cooley*), dont la reine Maeve et le guerrier Cúchulainn sont les personnages principaux.

met en scène non pas des divinités mais différents personnages mortels (rois ou reines) et/ou magiques (fées, lutins etc.) – qui sont pour la majorité des évènements des anciens dieux – et peut être considéré comme la version abâtardie et populaire des mythes.

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H ainsi que Pierre-Yves LAMBERT notamment ont consacré aux manuscrits des ouvrages complets ou plusieurs chapitres d'ouvrages auxquels nous renvoyons le lecteur (Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La civilisation celtique*, pp.39-45 ; Pierre-Yves LAMBERT, *Les littératures celtiques*, pp.17-76).

- *Scéalaíocht na Ríthe* ou « The Kings' Cycle » (*Le cycle des rois*) qui relate la vie des grands rois d'Irlande¹.

- *an Fhiannaíocht* ou « The Fenian Cycle » (*Le cycle des Fenians*) qui raconte l'histoire du héros Fionn Mac Cumhaill et de son fils Oisín, chef des Fian-na².

L'une des langues d'écriture de ces manuscrits correspond à deux des trois phases de l'évolution de la langue irlandaise : le vieil irlandais (VIII^e-IX^e siècle de notre ère) et le moyen irlandais (X^e-XIV^e siècles), la troisième phase étant celle de l'irlandais moderne dit *Gaeilge*³. La spécificité de ces documents est aussi liée à l'histoire de l'Irlande et à sa christianisation aux alentours du V^e siècle de notre ère : c'est la raison pour laquelle nous nous intéresserons ici à tout un héritage païen qui a été collecté et retranscrit par les moines au cours d'une période de transition correspondant au passage du paganisme au christianisme. En conséquence, ces mythes furent transformés en récits au cours des âges grâce au génie, à l'imagination et à l'originalité des conteurs, et furent finalement fixés par l'écriture en une forme marquée par une culture, une philosophie et une idéologie différentes de celles des Celtes qui les avaient conçus.

N'ayant à notre disposition que des sources tardives et indirectes, la difficulté principale est de savoir précisément quel était le contenu des récits initialement transmis oralement, car ceux-ci ont été revisités par le mode de pensée chrétien et remaniés en fonction du message que les moines souhaitaient faire passer. La conversion de l'élite celte et l'introduction d'éléments spécifiques au christianisme dans les transcriptions sont des exemples probants de la volonté des chrétiens de fusionner les croyances et les traditions païennes avec le christianisme. Ils cherchaient ainsi à faire disparaître les divinités et les pratiques celtes, en leur substituant un dieu unique et les pratiques religieuses associées. Le grand nombre de versions différentes d'un même mythe, ainsi que les différences de relations entre les personnages, peuvent également être liés à la présence d'une multitude

¹ Myles DILLON, *The Cycles of the Kings* (1946), Dublin, Four Courts Press, 1994.

² Roger CHAUVIRÉ, *L'épopée irlandaise : le cycle de Finn (contes ossianiques)*, Rennes, Terre de Brume, 1995.

³ Pierre-Yves LAMBERT, *Les littératures celtiques*, p.6.

de tribus qui avaient vraisemblablement chacune leur version. Celles-ci étaient probablement liées à leur environnement immédiat et constituaient de véritables versions locales ou régionales contemporaines d'un même récit.

Néanmoins, l'héritage culturel véhiculé par la tradition orale est parvenu jusqu'à nous car les mythes ont été globalement conservés et préservés¹ grâce aux transcriptions manuscrites. Cependant, ils ont incontestablement fait l'objet de remaniements, très importants dans certains cas, en particulier concernant le statut, l'image, l'influence et le rôle qu'avaient les femmes, et plus précisément les déesses du monde païen de ces récits. Le christianisme a conservé un certain nombre de figures féminines majeures de la mythologie celte en intégrant quelques-unes d'entre elles à la nouvelle religion, où elles sont présentes sous la forme de saintes, comme par exemple Brigid qui est devenue la sainte Brigitte de l'Irlande chrétienne. Dans d'autres cas, les moines n'ont fait qu'une description partielle des personnages clefs des mythes, et cette simplification a amené une modification de l'essence même du personnage originel. Ainsi, la multiplicité, la richesse et la diversité du caractère de personnages complexes, ou encore leur statut, leurs attributs, leurs représentations et leurs fonctions se trouvèrent remis en question. C'est le cas de Morrígan, dont les récits formalisés par les moines ne conservent principalement que les aspects négatifs de la figure mythologique initiale. Cependant, les études toponymiques et anthroponymiques réalisées par des linguistes tels que Christian-Joseph Guyonvarc'h et Pierre-Yves Lambert nous permettent de mieux cerner l'essence des divers lieux et personnages.

Ainsi, au fil du temps, les mythes retranscrits au début de l'ère chrétienne sont devenus les seules versions restantes, figées à tout jamais et définitivement closes, puisque c'est autour du VII^e siècle de notre ère que la tradition orale s'est progressivement atténuée. La christianisation de l'élite celte ainsi que la transcription des mythes à partir de cette période sont des indicateurs de la fin d'une civilisation en mouvement, puisque son évolution (au moins narrative) est désormais

¹ A la fin de cette thèse, une webographie détaillée précise les références exactes des manuscrits rédigés par les moines auxquels nous faisons référence, ainsi que leur lieu de conservation (voir page 442).

imposée par les moines¹. Ceci est confirmé par Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h qui expliquent que les récits ont été transcrits « parce qu'ils n'avaient plus aucune importance religieuse après la facile conversion de l'Irlande au christianisme »². Comme l'explique Mircea Eliade, on en arrive alors au stade où « la tradition est comme pétrifiée en paradigme, elle offre les modèles de comportements socialement acceptés, souhaités, élaborés et imposés »³. Les récits sont littéralement figés par les moines, qui dépossèdent les sociétés celtes insulaires anciennes de leur voix, mais aussi de leurs fondements culturels et de l'authenticité de leurs mythes. Leur importance fondamentale est soulignée par les propos de l'anthropologue Marcel Detienne qui, dans son ouvrage *L'invention de la mythologie*, écrit à ce sujet qu'« une civilisation de la mémoire devient totalement amnésique sous l'effet du poison le plus violent : l'écriture d'une religion sûre de la vérité enfermée dans un livre, le sien »⁴. Marcel Detienne avance qu'avec la perte de son héritage mythologique, c'est tout un peuple qui perd ses repères et l'essentiel de sa culture. Il est vrai que les mythes sont étroitement liés aux cérémonies rituelles (et donc à la religion) aux cours desquelles ils sont « réactivés » par la communauté toute entière, et dans le cas des Celtes sous la houlette du druide. Dans *Le sacré dans la souveraineté celtique*, Gaël Hily souligne l'importance de l'oralité par les propos suivants, en s'appuyant sur les travaux de Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h et sur ceux de Georges Dumézil :

L'oralité se définit comme une « pensée réelle, active, dynamique, évoluant comme la vie dont elle est la part la plus subtile et la plus précieuse ». [Sa] primauté [sur l'écriture] s'explique aussi par le fait que la parole contient en elle toute la science divine, qu'il ne convient en aucun cas de divulguer à des non-initiés, ce que la mise par écrit pourrait justement favoriser⁵.

¹ Nous renvoyons à ce propos à l'ouvrage de Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H intitulé *Les druides* (Rennes, Édition Ouest-France, 1986).

² Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La civilisation celtique*, p.79.

³ Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, p.61.

⁴ Marcel DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, p.62.

⁵ Gaël HILY, *Le sacré dans la souveraineté celtique*, p.13.

De plus, « si on ne les lit plus, [les textes] deviennent la tombe du sens plutôt que son contenant »¹. Cependant, et comme le notent Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h, « la christianisation de l'Irlande est ainsi, par un étrange paradoxe, l'évènement historique qui a été la cause de la conservation du fonds mythologique préchrétien »².

En dépit des modifications apportées par le clergé, nous pouvons considérer que l'essence même des mythes, et par conséquent l'idéologie qu'ils véhiculaient, a été conservée au travers des thèmes centraux abordés. On trouve la majorité des récits concernant les figures féminines des déesses dans *Le cycle mythologique*, dans les *Dindshenchas*³ (ou « The Lore of Places », *Tradition relative aux lieux éminents*⁴)⁵. Les récits qui font apparaître les reines mortelles (qui sont des évhé-

¹ Jan ASSMANN, *La mémoire culturelle, écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, p.83.

² Françoise LE ROUX & Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La civilisation celtique*, p.39.

³ L'archéologue Geraldine STOUT indique que les *Dindshenchas* sont composé d'un ensemble de légendes en moyen irlandais rédigées entre 900 et 1200 de notre ère dont le but était d'expliquer les origines et l'histoire des éléments topographiques majeurs de l'Irlande, qu'ils soient naturels ou manufacturés. Elle explique l'étymologie du terme : « the first element of the word (*dind*) literally means "hillock", "raised ground" or "landmark", and the second element (*senchas*) refers to the traditional lore of Irish places ». (*Newgrange and the Bend of the Boyne*, p.9). « La tradition d'explications des toponymes par des étymologies populaires, furent rattachés à certains récits issus du folklore, de l'épopée ou encore des Vies de Saints. Ce genre littéraire fort répandu dans les « pays celtes » porte un nom particulier en Irlande : c'est la tradition du *Dindsenchas* » (Dimitri Nikolai BOEKHOORN, *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, note 1085 p.194). Gaël HILLY précise que « [les *Dindshenchas* sont] une sorte de science géographique, de guide légendaire du paysage irlandais, qui a pour vocation d'expliquer les noms de lieu. Il existe des *Dindshenchas* en prose et d'autres, plus développés en plus archaïques, en vers. Ils ont dû former une des parties les plus anciennes de la tradition intellectuelle irlandaise et étaient très prisés, à en juger par le nombre de récits qui comportent une note onomastique. Les étymologies proposées sont à rejeter sur un plan linguistique, mais les informations de nature mythologique sont très intéressantes » (*Le dieu celtique Lugus*, p.54).

⁴ L'appellation française est donnée par Pierre-Yves LAMBERT dans *Les littératures celtiques*, p.33.

⁵ Les *Dindshenchas* sont consultables sur le lien suivant : <http://www.ucc.ie/celt/published/T106500A/index.html> (notons ici que l'ensemble des sites Internet mentionnés dans la thèse ont été consultés pour la dernière fois en septembre 2011).

mérisations des anciennes divinités¹), sont aussi des ressources utiles pour notre étude. Les différents rôles et attributs de ces personnages centraux sont révélés dans ces récits².

Remarquons que dans la majorité des cas, les seules sources disponibles sont extrêmement fragmentaires car de nombreux volumes ou parties des volumes mentionnés *supra* (qui correspondent parfois à des récits entiers), ont été perdus. Bien que la majorité des manuscrits contenant les récits mythologiques que nous utilisons dans cette étude soit disponible et consultable³, l'écueil que représentent pour nous les langues dans lesquelles ils sont écrits, nous a conduit à réaliser nos analyses à partir de sources secondaires et de traductions, dont les références précises seront mentionnées à chaque occurrence⁴.

Les traductions

L'autre problème relatif aux sources concerne donc celui de la fidélité de certaines traductions aux textes initiaux. Comme on l'a vu précédemment, les moines transpositeurs ont introduit des éléments chrétiens dans des récits païens, ce qui a entraîné une réelle distorsion des récits originaux. La certitude d'une déperdition des textes trouve un écho dans le travail de traduction moderne, comme celui de Lady Gregory en Irlande par exemple, qui a volontairement omis certaines parties, certains faits, ou encore certains traits de caractère propres à divers protagonistes des récits d'origines, afin de respecter les conventions sociales de l'époque victorienne. Ses pratiques sont clairement annoncées en sous-titre de ses deux recueils de mythes intitulés *Cuchulain of Muirthemne* et *Gods and Fighting Men*. Il y est précisé que les récits ont été arrangés et qu'ils sont racontés en anglais par Lady Gregory, ce qui met en évidence les libertés que celle-ci a prises

¹ Précisons que l'évhémérisation des divinités irlandaises est un processus opéré par les moines chrétiens transpositeurs qui les ont dépouillées de leur statut divin immortel et les ont transformées en simples mortelles.

² C'est le cas de récits tels que *Táin Bó Cuailnge* ou *Táin bó Regamain*, auxquels nous ferons référence au fil de la thèse.

³ Le lien suivant, par exemple, permet de consulter quelques ressources en ligne : <<http://www.isos.dias.ie/>>.

⁴ Nous indiquerons dans la webographie où se trouvent les manuscrits et quels sont les sites Internet sur lesquels il est possible d'en consulter les versions scannées à partir des originaux et les traductions numérisées (voir page 442).

par rapport à l'œuvre originale¹. Cependant, des traductions ultérieures réalisées dans un souci de fidélité aux sources irlandaises (telles que celle du récit intitulé *La razzia des bœufs de Cooley*² par Thomas Kinsella en 1970 par exemple) s'ajoutent et peuvent être confrontées aux traductions préexistantes, ce qui nous permet d'avoir accès à un texte plus fidèle, et qui n'a été soumis à aucune censure. La traduction de Thomas Kinsella, qui se veut être une traduction aussi fidèle que possible, justifie par ailleurs amplement le choix d'en faire un texte de référence pour la thèse. Comme Thomas Kinsella l'explique dans la préface de sa traduction anglaise, il s'est efforcé de reconstituer scrupuleusement le mythe originel en confrontant différents manuscrits relatant *La razzia des bœufs de Cooley*, afin de remédier à leurs lacunes respectives liées à des pertes ou des dégradations de certains d'entre eux. Il a également veillé à la clarté, la fluidité et l'homogénéité de la traduction finale en éclaircissant les points obscurs à la lumière des autres sources disponibles, et en supprimant les répétitions lourdes et inutiles, dans le but d'en rendre la lecture aisée et agréable³.

¹ Lady Augusta GREGORY, *Cuchulain of Muirthemne* (1902) et *Gods and Fighting Men* (1904), in *Lady Gregory's Complete Irish Mythology*, London, Bounty Books, 2004.

² Pierre-Yves LAMBERT précise à propos de ce récit que « la première version (incomplète dans le *Lebor na hUidre*) [...] est un texte remontant pour l'essentiel au IX^e siècle, d'après les critères linguistiques. La seconde version, qui donne un texte plus uniforme, est écrite dans une langue plus récente. On dispose aussi d'une troisième version écrite en irlandais moderne » (*Les littératures celtiques*, p.51).

³ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.XI-XII. Cependant, notons les propos de Pierre-Yves LAMBERT qui souligne la difficulté, voire l'impossibilité, de véritablement reconstituer le récit originel : « la difficulté principale pour établir le texte des légendes épiques réside dans l'extrême disparité des manuscrits : on ne peut "éditer" (à proprement parler) une version de la *Táin bó Cuailnge*, parce que pour une même version les manuscrits sont trop divergents. On s'en tient à reproduire le texte de chaque manuscrit séparément ; on a édité les quatre manuscrits de la première version, mais la reconstruction du texte original du VIII^e siècle reste irréalisable, aussi bien dans le mot à mot que dans le plan général. Car la transmission manuscrite de ces légendes ne s'est pas faite comme pour les œuvres de Cicéron ou de César : à côté du travail du scribe, il y avait la récitation des légendes par les conteurs. Ces légendes, qui avaient déjà une longue histoire au moment où elles ont été transcrites pour la première fois, ont continué d'évoluer parallèlement sous deux formes différentes, en subissant d'une part les altérations propres à la tradition manuscrite et

Ceci justifie le choix que nous avons fait de ne travailler ici qu'à partir de récits mythologiques celtes insulaires, dans des traductions qui nous ont semblé aussi authentiques que possible, et en dépit des limites inhérentes à la transmission et à la conservation des manuscrits notamment.

Le féminin au croisement des disciplines

Nous l'avons dit, cette étude s'intéresse aux figures emblématiques de la mythologie celte irlandaise que sont les déesses et héroïnes. Nous les étudierons en fonction des principes qu'elles incarnent et nous les regrouperons de la façon suivante : les déesses de la guerre, de la destruction et de la mort ; les déesses-mères de la fertilité et de l'abondance et enfin les déesses de la souveraineté et de la terre (au sens de territoire). Le choix de ces déesses est motivé par le fait qu'elles ont des attributions spécifiques qui les associent à la figure de la mère, incarnée plus précisément par la déesse suprême/mère, qui synthétise toutes les autres entités divines féminines. De plus, ce regroupement fait ressortir leur lien avec le cycle de la vie, qui semble selon nous avoir été commun aux populations pré-chrétiennes dans leur ensemble (depuis le Néolithique jusqu'à l'âge du fer). Pour ces populations, vie et mort étaient intimement liées. L'interprétation symbolique des créations mégalithiques réalisées par les hommes du Néolithique révèle cette conception spécifique. Cette dernière se retrouve également dans certains des mythes que les Celtes ont élaborés à partir des représentations laissées par les populations les ayant précédés, qu'ils se sont appropriées et qu'ils ont intégrées à leur propre conception du monde.

Certaines déesses ont donné leur nom à de nombreux lieux qui gardent ainsi la mémoire de la culture celte irlandaise : nombreux sont les noms de fleuves, lacs et montagnes qui sont dérivés du nom de personnages mythologiques dont l'histoire est liée à ces sites. Pour preuve, de nombreux noms de lieux de l'Irlande moderne révèlent un lien avec son passé et renvoient aux mythes celtes ances-

d'autre part les altérations beaucoup plus subtiles de la tradition orale » (*Les littératures celtiques*, pp.22-23).

traux. Quant aux récits qui sont directement attachés à de nombreux lieux, ils sont consignés dans les *Dindshenchas*. Même anglicisés, l'étymologie de ces noms échappe aux changements et rappelle un passé empreint de cultures et de traditions païennes.

Les figures féminines occupaient une place primordiale dans tous les mythes celtes, en ayant soit le statut suprême de déesse, soit celui inférieur de reine. Cette différence de statut est vraisemblablement imputable à l'arrivée du christianisme et à la croyance en une divinité masculine unique que les premiers chrétiens ont imposée aux populations païennes de l'île. Notons que la majorité des divinités féminines avait un pendant masculin, ou accompagnait une divinité masculine sous la forme d'un attribut féminin, comme c'est le cas du dieu-forgeron des Tuatha Dé Dannan, Goibhniu, qui possédait une vache du nom de Glas Ghaibhleann (« La vache blanche de Goibhniu »), ou encore celui d'Ériu (déesse de l'agriculture), épouse de Ceathur Mac Gréine (ce qui est très significatif). On retrouve le même souci d'équilibre ou de complémentarité masculin/féminin dans le nom de certains sites et dans leur répartition significative dans le paysage naturel, comme par exemple dans le comté de Sligo où Knocknarea (lieu associé à la reine Maeve) est situé entre Ox Mountains (« Les monts du bœuf ») et King's Mountain (« La montagne du roi »). Le lien étroit entre le masculin et le féminin est également représenté symboliquement par les architectes du Néolithique dans la conception de la structure des mégalithes et dans leur orientation aux astres, vision que les Celtes semblent avoir validée et assimilée, en l'exprimant au travers de personnages mythologiques qui évoluent en ces lieux.

La récurrence de l'interaction entre le masculin et le féminin dans les paysages naturels, mégalithiques et littéraires montre la nécessité d'étudier la tension, et la complémentarité entre ces deux pôles dans la culture pré-chrétienne irlandaise prise dans son ensemble. Les caractéristiques propres aux sociétés pré-chrétiennes doivent donc faire l'objet d'une étude attentive car seule une connaissance précise du contexte dans lequel vivaient les groupes humains concernés permet de mettre en évidence l'ancrage des mythes dans le réel, d'en analyser la symbolique et d'établir des correspondances significatives entre les créations des uns (les mégalithes) et celles des autres (les récits). Les mythes celtes sont un vé-

ritable discours dont les « myèmes » (éléments minimaux d'un récit mythique) constituent la syntaxe et la sémantique. Le sens émerge donc de leur combinaison, de leur interaction ou encore des oppositions qui existent entre eux, et l'on peut avancer avec Claude Lévi-Strauss que « sous l'apparente fantaisie de l'imaginaire réside un ordre certain »¹. La construction du sens se fait également par la confrontation et l'interaction des différents mythes qui, envisagés en perspective, constituent à leur tour un discours structuré, un tout : un personnage en appelle un autre, les figures mythologiques se font écho, les situations s'inversent, l'existence d'un lieu spécifique en sous-entend un autre qui en est le prolongement.

Il apparaît donc que les fluctuations dans l'interprétation des symboles inhérents aux mythes et aux mégalithes obligent à les envisager dans leur contexte socio-culturel originel afin d'en approcher le message. Claude Lévi-Strauss affirme cependant que l'esprit humain est régi par des lois qui seraient constantes dans l'espace et dans le temps. Il suppose ainsi que par-delà les époques, l'esprit humain fonctionne selon la même logique, les mêmes catégories et exigences d'ordre et de rigueur, les mêmes capacités à constituer des réseaux de parenté et donc à organiser des récits mythiques. L'activité inconsciente de l'esprit, commune à tous les peuples, anciens ou modernes, archaïques ou civilisés, permettrait donc à l'homme moderne de faire une interprétation pertinente de la symbolique des mythes élaborés par les anciens².

Comme le montre la chronologie que nous proposons en annexe, l'homme a toujours su s'adapter à son environnement : à l'époque préhistorique, il entretenait une relation écologique étroite avec le cadre dans lequel il vivait. Son environnement, qu'il aménageait et organisait selon sa représentation du divin, était composé de différents domaines d'expérience et d'adaptation culturelle, les trois principaux étant l'aspect physique, l'aspect social et l'aspect symbolique. Afin de tendre vers une reconquête du sens, cette étude consistera à croiser diverses disciplines telles que l'archéologie et l'analyse symbolique des artefacts retrouvés, l'histoire et la mythologie, en bref tout l'héritage culturel insulaire pré-chrétien.

¹ Claude LÉVI-STRAUSS, *Le Regard Eloigné*, p.65.

² Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958.

Nous examinerons les éléments archéologiques à la lumière d'autres sources d'information afin de tenter d'apporter des éléments de réponse relatifs à l'identité, à la façon de vivre et de mourir des peuples pré-chrétiens irlandais, ainsi qu'à la perception de leur environnement. Il va de soi qu'en l'absence totale de sources premières écrites décrivant l'organisation sociale, politique, spirituelle ou la vie quotidienne des périodes les plus anciennes, tous les artefacts, monuments et transcriptions des mythes de la tradition orale ou toute autre preuve physique laissée par les sociétés préhistoriques et protohistoriques¹, sont les seuls objets d'étude dont nous disposons pour les cerner.

Les premiers peuples étant liés au monde physique qu'ils transformaient et par lequel ils étaient eux-mêmes affectés et transformés, la nature a joué un rôle central et prépondérant dans leur vie et dans leur évolution. Cette relation entre l'homme et la nature a influencé sa culture au sens le plus large du terme, à savoir sa production d'artefacts, de monuments et de mythes, mais aussi son langage. L'homme est donc à la fois un produit de la nature, dépendant d'elle, acteur de changement et créateur de nouveaux environnements qui évoluent avec sa perception et sa compréhension du monde, l'enrichissement de sa connaissance et ses avancées techniques – pour constituer ainsi son identité.

Tout au long de notre étude, nous confronterons les différentes disciplines mentionnées ci-dessus, car il apparaît que chacune d'entre elles vient compléter et étoffer ce qui nous est livré par les autres, offrant de nouvelles clefs de lecture. Ceci est d'autant plus indispensable que les Celtes n'ont laissé que peu de traces architecturales hormis les résidences dites « royales » (Eamhain Mhacha dans l'ancienne province d'Ulster, Tara [qu'ils ont réinvesti] dans l'ancienne province de Midhe, Rathcroghan [qu'ils ont également réinvesti] dans celle de Connaught, Dún Ailinne dans celle de Leinster et Cashel dans celle de Munster). Nous étudierons des sites archéologiques et des artefacts pour le Néolithique et des récits my-

¹ Les sociétés préhistoriques et protohistoriques ont en commun le fait qu'aucune d'elles n'a l'écriture à sa disposition. Cependant, les sociétés protohistoriques (telles que celle des Celtes) vivent à l'époque où l'écriture existe dans d'autres, comme par exemple chez les Grecs et les Romains. Celle-ci est utilisée par des peuples ou des sociétés qui leur sont contemporains et qui en font le sujet de certains de leurs écrits, constituant ainsi de véritables témoignages ethnologiques les concernant.

thologiques pour la période celte, afin de confronter les visions de la vie et de la mort ou du paysage qu'avait chacun de ces peuples. En effet, les différentes sources doivent être considérées dans leur complémentarité car chacune d'entre elles présente des informations qui peuvent palier les carences d'autres domaines. Cette confrontation permet d'estimer le lien entre le paysage imaginaire/narratif et le paysage réel/physique révélé par l'archéologie contemporaine. Nous nous pencherons principalement sur les aspects rituels (à travers les rites funéraires notamment) et littéraires (sous la forme des récits mythologiques) des sociétés pré-chrétiennes, afin de démontrer la place que le féminin y occupait. La spiritualité ayant une incidence sur la culture et le mode de vie de toute société, la prise en considération des pratiques rituelles nous permettra de mieux comprendre les croyances et le mode de pensée de ces premiers peuples.

La présente étude s'intéressera de manière synthétique, mais non exhaustive, à l'examen de cas précis et d'exemples de la culture irlandaise ancienne (allant de 4000 avant notre ère au V^e siècle de notre ère environ). Nous en dégagerons des conclusions relatives à la représentation du féminin dans les paysages irlandais, termes par lesquels nous faisons référence aux paysages mythologiques, archéologiques et naturels.

La brève chronologie des phases d'installation des peuples en Irlande située en annexe dans cette thèse souligne les différentes évolutions d'ordre technique et social qui ont amené à la société complexe qui a conçu et édifié les mégalithes – modifiant ainsi le paysage, et inspirant des mythes aux Celtes qu'ils ont étoffés au fil du temps. Celle-ci permettra au lecteur de mieux cerner le peuple des bâtisseurs de mégalithes qui ont précédé les Celtes. Ces derniers ont adapté par ces récits leur vision symbolique du monde à la terre d'Irlande. Cette chronologie contribue à mieux appréhender le mode de vie de ces sociétés pré-chrétiennes, leur relation avec l'environnement naturel, leur façon de s'y intégrer et d'y projeter leurs croyances respectives, que les Celtes ont exprimées par des figures divines féminines omniprésentes.

L'apport de l'archéologie pour la thèse

Nous souhaitons préciser ici notre choix de recourir aux découvertes archéologiques du Néolithique notamment en appui de l'analyse des textes de la mythologie celte que nous avons évoqués plus haut. Il s'agit pour nous de confronter deux types de sources distincts : les récits littéraires (au travers des textes retenus), et l'archéologie (comme science qui répertorie, documente et archive les sites mis à jour). L'un des objectifs de cette introduction est donc bien de tenter de mettre en évidence la pertinence de l'approche archéologique tout au long de la thèse, et d'articuler les découvertes avec ce que donnent à lire les textes mythologiques, même si des millénaires séparent ces sources.

L'archéologie, qui est l'une des disciplines de l'anthropologie, est une science humaine en constante évolution qui offre des méthodes et des ressources particulièrement pertinentes ici. L'interprétation des fragments retrouvés sur les divers sites néolithiques (comme par exemple l'objet phallique de vingt-quatre centimètres de long en grès poli retrouvé par Michael J. O'Kelly à Newgrange en 1982 que nous considérerons ultérieurement), constitue un outil pour mieux cerner qui étaient les premiers hommes qui ont peuplé la terre d'Irlande, et d'en avoir ainsi une image plus précise. Cette discipline constitue une source primaire d'autant plus précieuse que les informations sont livrées de manière factuelle et scientifique, sous forme de relevés topographiques, d'inventaires de fragments ou de répertoires de signes, d'inscriptions ou de motifs, comme celui réalisé par l'archéologue irlandais Michael Herity en 1974, dont les travaux sont mentionnés par Laurence Flanagan dans l'ouvrage de référence *Ancient Ireland, Life Before the Celts*¹. L'archéologue se trouve confronté aux objets et aux lieux sans subir l'influence d'intermédiaires, tandis que pour le lecteur, les transcriptions et leurs traductions sont à la fois le seul moyen d'accès aux récits, et un écran entre le matériau originel et le chercheur. L'archéologie permet par ailleurs une analyse scientifique de tous ces éléments – qu'ils soient religieux, guerriers, ou objets du quotidien – en les identifiant et en les classifiant, et le recours à ces analyses permettra, nous le verrons, de confirmer certaines des hypothèses que nous émettons

¹ Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.69.

à la lecture des textes cités, mais surtout de mettre en évidence des points communs entre la vision des hommes du Néolithique et celle des Celtes. C'est pourquoi nous nous appuyons sur un certain nombre de comptes rendus de fouilles archéologiques (descriptions, plans de sites etc.), car ceux-ci sont de véritables documents historiques qui témoignent de la vie des populations antérieures aux Celtes et constituent pour nos travaux une source primaire considérable nous permettant de mettre en évidence les éléments du Néolithique que se sont réappropriés les Celtes. Nous nous concentrerons tout particulièrement sur tous les éléments relatifs aux représentations du féminin, tels que l'étude des formes, l'agencement des objets – notamment la disposition de ceux retrouvés à l'intérieur des mégalithes, dont l'orientation par rapport aux astres fera l'objet d'une interprétation symbolique afin d'en montrer les échos dans les toponymes et les mythes celtes.

A partir de ces données, nous tenterons de déterminer la place que le féminin occupait dans l'environnement des sociétés pré-chrétiennes, dans leurs croyances, ainsi que dans les rituels associés et nous montrerons comment les représentations du féminin initiées sur l'île par les bâtisseurs du Néolithique ont été assimilées et adaptées par les Celtes. Ainsi, le recours aux travaux de l'archéologie nous permettra d'émettre des hypothèses sur le fonctionnement de ces sociétés et d'en proposer des interprétations, mais aussi de mieux cerner, par l'examen de l'architecture monumentale des sites examinés, les représentations spécifiques du paysage par les hommes du Néolithique et l'utilisation que les Celtes en ont fait dans leurs mythes.

Pertinence pour la thèse des sites et des ressources mis à jour par l'archéologie

Par souci de précision, revenons à ce stade sur les périodes concernées par les gisements et sur les fouilles archéologiques qui nous semblent pertinents pour notre travail. Les objets mis à jour et conservés abondent pour la période qui nous intéresse, c'est-à-dire le Néolithique et l'âge du fer principalement. On en distingue deux types : les premiers ne sont pas transportables (il s'agit de monuments de différents types, formes ou tailles, fabriqués en pierre ou en bois pour la majorité d'entre eux), les seconds, quant à eux, le sont et comprennent les objets réali-

sés à partir de divers matériaux (tels que peaux de bêtes, argile, métal, bois, tissus, ou encore pierre – généralement du silex).

Rappelons ici quelques caractéristiques communes aux sites mégalithiques que nous examinerons au cours de cette thèse. L'Irlande compte une multitude de sites archéologiques de ce type (environ mille six cents répertoriés à ce jour) disséminés à travers toute l'île et situés à des emplacements spécifiques. Ils se trouvent généralement sur des lieux élevés, dominant la région environnante, et très souvent à proximité de fleuves ou d'autres points d'eau tels que des sources et des puits. La construction de ces sites s'est étalée sur des périodes très longues, puisqu'on les date de 4000 à 2000 ans avant notre ère environ. Les édifices construits pendant toute cette période, généralement dénommés de manière générique en anglais par le terme « tombs », présentent en réalité une grande diversité. Signalons dès à présent que l'usage de ce terme générique est lié au fait que les premiers archéologues ont trouvé à l'intérieur de ces différents monuments des restes d'ossements, parfois entiers, parfois brisés ou partiellement brûlés : c'est la raison pour laquelle ils les ont consignés comme étant des lieux de sépulture. Cependant, l'architecture de certains de ces monuments, parce qu'elle autorisait l'accès répété aux restes des défunts, permet de privilégier la thèse d'une utilisation rituelle consacrée au culte des ancêtres et d'affirmer qu'ils sont les plus anciennes marques de la spiritualité en Irlande. De plus, comme nous le verrons au fil de la thèse, la forte symbolique féminine associée à certains types de tombes (symbolique inhérente à leur architecture et que les récits mythologiques celtes associés aux lieux mettent en évidence par la mise en scène de divinités), et notamment aux « passage tombs » (« tombes à couloir »), vient infirmer l'appellation communément donnée à ces monuments.

Nous nous attacherons à démontrer que, contrairement à ce que ce nom laisse entendre concernant une fonction unique, ces édifices mégalithiques (où l'on n'a retrouvé qu'un nombre réduit d'individus) jouaient également un rôle central dans la vie sociale et spirituelle des bâtisseurs, en tant que lieux catalyseurs de l'identité sociale, et aussi du fait de leur lien étroit avec le féminin. Tout ceci semble constituer une hypothèse crédible, en particulier dans le cas où ces monuments se trouvaient au centre du territoire social, comme c'est le cas des

*tumuli*¹ principaux de Brú na Bóinne dans la vallée de la Boyne : Newgrange, Knowth ou Dowth. Cependant, lorsque ces constructions se situaient aux confins du territoire, il semble qu'elles fonctionnaient comme de véritables bornes, visant à signaler aux autres tribus/clans/groupes les limites de leur espace propre. La taille imposante des mégalithes aurait donc eu pour but de démontrer l'ampleur et la puissance de la communauté à l'origine de leur édification. C'est ce que précise Carleton Jones, professeur d'archéologie à la *National University of Ireland, Galway*, dans *Temples of Stone* :

the sitting of many [...] tombs suggests that they are located along route-ways and closer look at the topography immediately surrounding some [...] tombs indicates that they are located at critical points along those route-ways. [...] At these points are also natural divides in the landscape, they would be ideal locations to draw tribal boundaries and ideal locations to erect [...] tombs as territorial markers².

L'aspect territorial des monuments mégalithiques est un aspect qui semble avoir été repris par les Celtes, comme le confirme le poème « Temair III » des *Dindshechas* :

6. The delimitation of every province marked by a stone-rick,
From the foot to the full barony³.

Le nombre considérable de ces monuments qui semblent avoir joué à la fois le rôle de bornes et de lieux de culte montre que les mystères de la vie et de la mort ont très certainement été au centre des rituels des sociétés néolithiques. Cette hypothèse, qui est formulée par de nombreux archéologues – dont Peter Harbison, professeur d'archéologie à Trinity College⁴ – est renforcée par la découverte de nombreux objets culturels tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. C'est vrai notamment dans le cas des « court tombs » (« tombes à cour »), qui comportaient, comme leur

¹ Le terme latin *tumuli*, forme plurielle de *tumulus*, désigne un tas de terre recouvrant les tombes à couloir.

² Carleton Jones, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.65.

³ <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500A.html>>, p.15.

⁴ Peter HARBISON, *Guide to National and Historic Monuments or Ireland, Including a Selection of Other Monuments Not in State Care*, p.5.

nom l'indique, un périmètre extérieur délimité, et où se déroulaient vraisemblablement des rituels.

Dans *Temples of Stone*, Carleton Jones explique que les dépouilles humaines subissaient toute une série de transformations : elles pouvaient être excarnées de façon naturelle ou pratiquées par l'homme, démembrées ou encore incinérées. Les ossements, qui conféraient leur sacralité aux lieux, pouvaient aussi être disposés de façon particulière à l'intérieure des monuments ou regroupés par catégorie, mais ils pouvaient également être déplacés d'un lieu de sépulture à l'autre. Toutes ces manipulations et déplacements suggèrent, d'après Carleton Jones, des pratiques rituelles et cultuelles qui succédaient à l'étape d'excarnation¹, pratique funéraire courante et commune à de nombreuses civilisations anciennes². Dans le cas des sociétés néolithiques, nous montrerons que tous ces rites étaient en relation directe avec le principe de vie et le féminin. L'étude symbolique de la forme et de l'orientation des monuments dans lesquels ils se déroulaient, ainsi que celle des mythes celtes associés permettront de confirmer cette thèse³.

Il nous paraît à présent utile de procéder à un bref inventaire chronologique de l'apparition des différents types de monuments mégalithiques : ils révèlent d'une part l'évolution technique et sociale des sociétés dont ils émanent, car ils font partie du paysage irlandais (tel que les Celtes l'ont découvert à leur arrivée), et d'autre part ils permettent de déterminer les croyances et pratiques de ces communautés. Pour ce faire, nous utiliserons principalement les travaux de Carleton Jones et de Laurence Flanagan, ainsi que ceux réalisés par d'autres archéologues ou équipes de recherche pour les sites archéologiques spécifiques à notre étude, et dont les références précises seront mentionnées au fur et à mesure de la thèse.

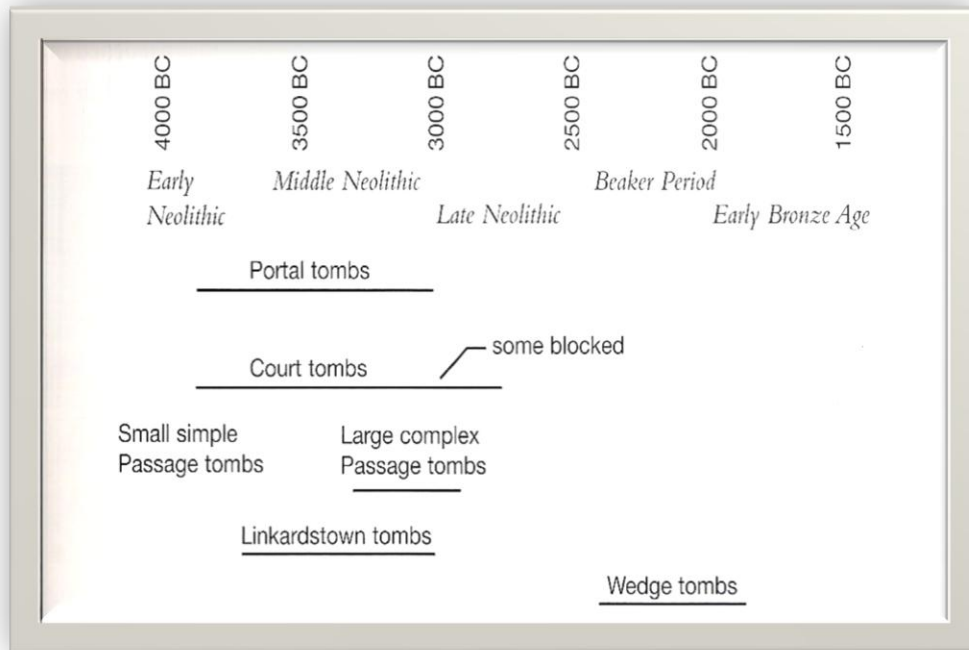
Parmi toutes ces structures, les tombes à couloirs sont la forme la plus évoluée et la plus aboutie d'entre elles, caractérisée par une architecture complexe et une charge symbolique importante, bien qu'elles ne soient pas le dernier type à avoir été érigé à l'époque préhistorique. La chronologie de l'apparition des diffé-

¹ Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.125.

² Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, pp.448-449.

³ Et tout particulièrement dans le chapitre consacré à la triade appelée Morrígna, p.266.

rents types de tombes, ainsi que leur structure propre, mettent en évidence une sophistication croissante au fil des âges. Le tableau ci-dessous réalisé par Carleton Jones détaille les différents types de tombes du paysage irlandais, ainsi que la chronologie de leur apparition et de leur répartition au cours des millénaires¹.



1- Chronologie de l'apparition des différents types de tombes mégalithiques selon Carleton Jones (*Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.15)

Chacun de ces types de monuments présente des caractéristiques spécifiques, qu'il s'agisse de leur architecture extérieure et intérieure ou des artefacts retrouvés avec les ossements. Il importe de souligner que ces édifices (situés à l'intérieur d'espaces sacrés) sont des éléments fondamentaux de l'univers des premiers hommes. Leur structure semble avoir été élaborée selon le « principe d'analogie » énoncé par Jean-Jacques Wunenburger, selon lequel :

une forme sacrée est en effet toujours le rappel d'autres formes analogues ; elle n'est donc jamais unique, ni isolée, mais prend place dans une série de correspondances, dans un réseau, voire un système hiérophanique, de révélations convergentes et synchroniques du divin. Entre le microcosme et le macrocosme, entre le plan matériel et le plan spirituel, chaque forme renvoie

¹ Carleton JONES, *Ibidem*, p.15.

à une autre forme similaire, mais située sur un autre plan. La forme circulaire, par exemple, d'un lieu cultuel est la répétition analogique de la forme, imaginée circulaire, des orbites célestes, elle-même expression analogique de l'archétype du cercle, révélation de la plénitude et de la perfection absolues¹.

Ce « principe d'analogie » nous apparaît tout à fait pertinent lorsqu'il s'agit des *tumuli* de tombes à couloirs, comme ceux retrouvés sur les sites de Newgrange, Dowth et Knowth dans la vallée de la Boyne entre autres, qui sont, comme nous le verrons dans la partie qui leur est consacrée, étroitement liés aux astres. La structure interne même des édifices est également très fortement symbolique, car ils s'inscrivent de façon significative dans cet espace sacré qui est le reflet d'une vision du monde dans lequel le féminin joue un rôle prépondérant pour ces premières sociétés.

Il importe ici de rappeler un certain nombre de traits propres aux tombes à couloir qui feront l'objet principal de notre étude, car l'on y retrouve de nombreux éléments qui attestent de rituels impliquant le symbolisme féminin. Elles sont au nombre d'environ trois cents², et tiennent leur nom de leurs caractéristiques architecturales. En effet, selon les descriptions de l'archéologue Laurence Flanagan notamment, elles présentent un couloir plus ou moins long, pouvant aller jusqu'à dix-neuf mètres, qui conduit à une chambre. L'édifice peut être recouvert d'un monticule de pierres de taille relativement réduite (appelé « cairn »), ou d'un *tumulus* (s'il s'agit d'un mélange de terre et de pierres). La plupart de ces chambres a une forme cruciforme mais il en existe également de formes plus simples, rectangulaire ou polygonale.

¹ Jean-Jacques WUNENBURGER, *Le Sacré*, p.22.

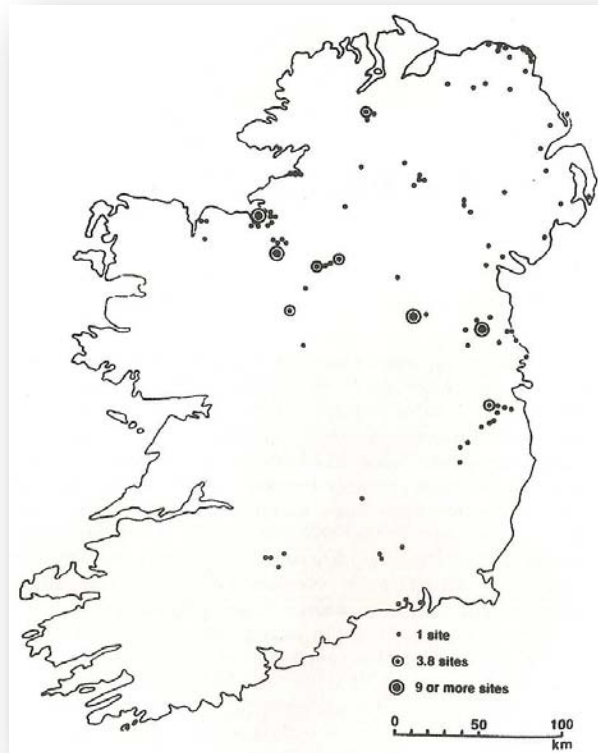
² Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.61.



2- Maquette d'une tombe à couloir présentée à Belfast, au *Ulster Museum*

Dans certaines d'entre elles, des vasques de pierre ont été retrouvées, la plupart du temps dans les chambres latérales. D'après Laurence Flanagan, ces différents types de plans pourraient correspondre aux périodes d'apparition de ces constructions, tel que cela est présenté dans le tableau de Carleton Jones inclus *supra*. Les tombes à couloir font souvent partie d'un ensemble archéologique, ce qui amène certains archéologues¹ à parler de véritables cimetières mégalithiques. Les exemples les plus connus de ces nécropoles sont ceux de la vallée de la Boyne dans le comté moderne de Meath, ou encore celui de Loughcrew, lui aussi situé dans le comté de Meath, ou de Carrowmore dans le comté moderne de Sligo. On les retrouve essentiellement le long d'une ligne qui va de Sligo à l'ouest jusqu'à la vallée de la Boyne à l'est, comme l'illustre cette carte.

¹ Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.61.



3- Répartition des tombes à couloir en Irlande (Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.62)

Importance de l'examen des artefacts pour la thèse

Parmi tous les vestiges archéologiques, nous nous intéresserons aussi à ceux que l'on qualifie de transportables, à savoir les microlithes, ainsi que les artefacts tels que les poteries, les bijoux et les armes, car ce sont ceux qui ont été le plus couramment mis à jour sur les sites que nous étudierons, et ceux qui sont de nature à nous éclairer sur les pratiques rituelles, ainsi que sur la signification de ces lieux. Ceux-ci seront considérés en relation avec l'élément féminin tel qu'il est présent dans les sites archéologiques néolithiques, dans les éléments topographiques, ou dans les mythes celtes associés à ces sites. Nous prendrons en considération plusieurs aspects : leur forme, leur taille et leur couleur, mais aussi les combinaisons et les agencements entre eux, ainsi que par rapport à l'édifice lui-même. Comme nous l'avons remarqué plus haut, la fabrication des armes s'est réellement développée pendant les âges du bronze et du fer, grâce à la maîtrise des

divers matériaux et à la création d'alliages, ainsi qu'à l'élaboration de techniques permettant de les utiliser. Tout un éventail d'armes fut élaboré, notamment différents types de poignards qui, du fait de l'évolution des techniques, s'allongèrent peu à peu, donnant naissance aux rapières puis aux lances, et enfin aux halberdes. Les bijoux font également partie des artefacts qui ont été retrouvés dans des lieux associés à des rites magico-religieux, notamment dans les lacs et les rivières, mais aussi dans certains types de tombes. La richesse et la finesse du travail des objets mis à jour, ainsi que les matériaux avec lesquels ils étaient fabriqués, traduisent la place importante que les sites occupaient dans l'environnement des premiers peuples d'Irlande. Tous ces éléments nous permettent de les envisager comme de véritables offrandes, dont l'association avec l'élément aquatique était, comme nous le verrons, très symbolique.

Apport des techniques de l'archéologie moderne pour la thèse

Il va de soi que les ressources de la technologie moderne constituent un apport indéniable qui vient confirmer les hypothèses de l'archéologie et sont indirectement utiles pour étayer celles que nous formulons au sujet de la place du féminin dans les diverses sociétés pré-chrétiennes irlandaises. La connaissance de ces premières communautés a été enrichie et complétée par les informations obtenues grâce à l'utilisation de techniques scientifiques modernes, qui ont permis de repérer et de mettre à jour des strates inconnues jusque-là. Les trois techniques que nous présentons très brièvement en annexe¹, ainsi que les nouvelles données obtenues grâce à leur utilisation, constituent la base de travail de nombre d'archéologues dont nous avons utilisé les rapports ou ouvrages de synthèse qui viennent compléter les travaux préexistants. C'est le cas par exemple de l'exploration du site de Tara, auquel l'archéologue John Waddell a consacré de nombreuses années de travail et de nombreux ouvrages dans les années 80 (dont les références sont en bibliographie), et qui sont complétées par les récentes découvertes faites par Joe Fenwick et Conor Newman² à la fin des années 1990.

¹ Voir annexe p.414.

² John WADDELL, Joe FENWICK et Conor NEWMAN sont tous trois professeurs d'archéologie à la *National University of Ireland, Galway*.

Nous avons utilisé les dates déterminées par l'une de ces techniques scientifiques (la dendrochronologie) pour délimiter les différentes périodes auxquelles nous nous intéressons dans cette étude : la période mésolithique, de 8000 à 4000 avant notre ère, qui correspond à la période pré-boréale caractérisée par un radoucissement progressif ; la période néolithique, de 4000 à 2354 avant notre ère, qui correspond à la période boréale, pendant laquelle la terre a connu un réchauffement général ; l'âge du bronze de 2354 à 700 avant notre ère, qui correspond à la période atlantique, au climat doux et humide ; et l'époque de l'implantation des Celtes – au moment de l'âge du fer, de 700 avant notre ère à 400 de notre ère (période de l'arrivée du christianisme), qui correspond à la période sub-boréale, où régnait un climat sec et frais.

Justification de l'étendue de la période historique considérée et archéologie cognitive

Nous avons fait le choix de nous intéresser à une période très large (allant du Néolithique à l'ère chrétienne) car, en dépit des millénaires qui séparent les populations de chacune de ces périodes, celles-ci présentent des points communs indéniables. En effet, les Celtes venus du continent sont liés aux populations qui les ont précédées sur l'île par le biais de la terre d'Irlande elle-même – sa topographie, son paysage naturel mais aussi par la présence des monuments mégalithiques érigés par leurs prédécesseurs et qui témoignent de leur ancrage dans l'environnement et de leur perception du monde. Les nouveaux arrivants ont inmanquablement été marqués et influencés par ces imposants vestiges qui ont servi de cadre à l'expression mythologique de leur propre spiritualité. Les mythes se sont nourris de l'héritage indigène que les Celtes se sont approprié et qu'ils ont intégré à leur propre culture, constituant ainsi un univers symbolique unique. L'identité singulière de ces hommes, qui relève d'une élaboration (véritable « construction »), procède donc de la synthèse de l'héritage culturel indigène et de l'héritage celte continental qu'ils ont apporté avec eux. Citons à ce sujet les propos de Conor Newman concernant la colline de Tara :

Tech Midchúarta, like the ringfort known as Tech Cormaic was built during the [early medieval period]. Both represent significant additions to the monumental landscape on the Hill of Tara and both reveal through their architectural form how their builders positioned *themselves* relative not only to the physical complex of built monuments on the Hill but more specifically to the religious and historical phenomenon that is Tara. It has been argued [...] that by constructing this royal ringfort adjacent to the Forrad (Assembly Mound) of Tara, and enclosing it within the outer rampart of the ringfort, the builders of Tech Cormaic employed an architectural device to announce their claim on this most important mound at Tara. It was an act of appropriation; a declaration and affirmation of the elevated status of those who now controlled Tara. Moreover, it now seems clear from the geophysical survey that Tech Cormaic was built over a series of older monuments, and this too represents a process of appropriation, affirmation and ascension. Tech Midchúarta appropriates this ceremonial landscape in a more subtle way, by indirectly harnessing, or marshalling, the existing monuments into an integrated spatial and ideological composition¹.

Michael Dames, qui va dans le sens de Conor Newman, décrit la synthèse des cultures en ces termes : « every phase of Irish myth-making is represented in the Tara monuments »². La fusion consciente et volontaire de la part des Celtes telle qu'elle est illustrée dans le passage cité *supra* a contribué à la création d'une culture et d'une identité spécifiques qui définissent les Celtes insulaires d'Irlande et les démarquent des Celtes continentaux. Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h soulignent l'identité singulière des Celtes d'Irlande en précisant que « nous devons nous souvenir que les Celtes [...] d'Irlande ne se sont jamais appelés Celtes eux-mêmes mais simplement *Irlandais* »³. Le choix de cette appellation par les populations concernées révèle leur sentiment d'appartenance à une terre et non pas à un groupe ethnique très ancien plus large dont ils sont issus.

Nous pouvons émettre des hypothèses relatives au processus d'adaptation des Celtes à l'Irlande et aux populations indigènes. La première phase fut très vraisemblablement une période de familiarisation avec cette nouvelle terre, suivie de l'appropriation du paysage dans son ensemble (qu'il soit naturel ou mégalithique) notamment par la création de mythes. Ces derniers, qui prenaient en

¹ Conor NEWMAN, « Procession and Symbolism at Tara: Analysis of Tech Midchúarta (the 'Banqueting Hall') in the Context of the Sacral Campus » in *Oxford Journal of Archaeology*, pp.435-436.

² Michael DAMES, *Mythic Ireland*, p.226.

³ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La civilisation celtique*, p.32.

compte tous les éléments présents, leur permirent d'expliquer leur présence sur l'île, la genèse du paysage et des éléments naturels et également de codifier leur relation à la terre. Ceci est notamment relaté dans *Le livre des conquêtes de l'Irlande* datant du VIII^e siècle de notre ère environ qui fait le récit de « l'invasion de l'Irlande par des générations successives de dieux ou d'êtres humains »¹.

La lecture de la mythologie insulaire fait apparaître que les Celtes ont établi des ponts entre les populations les plus anciennes et eux-mêmes, ce qui leur a permis de structurer la nouvelle terre qu'ils avaient investie en se plaçant en perspective, dans l'espace et dans le temps. Leurs mythes, nourris du passé de l'île mais également de la mémoire de leur culture continentale propre, ont contribué à l'organisation de tous les domaines de leur vie (social, culturel, politique et magico-religieux) et de leur cadre quotidien. Nommer les lieux en prenant en considération les traces du passé révèle la volonté (voire la nécessité) des Celtes d'approprier et d'intégrer dans leur nouvel environnement les empreintes laissées par les premiers habitants de l'île. Ainsi, la distance entre les premiers hommes et eux-mêmes était abolie et un cadre original dans lequel passé et présent se confondent était alors créé. Tout comme les mythes, les toponymes et hydronymes hérités des Celtes sont un véritable discours, un type de récits qui nous rapproche des populations archaïques. Citons à ce propos Muireann Ní Bhrolcháin qui explique que

place-making becomes a form of narrative art, a type of historical theatre in which the "pastness" of the past is summarily stripped away and long-elapsed events are made to unfold as if before one's eyes. It is history given largely in the active present tense².

En ce qui concerne les mégalithes, témoins et vestiges d'une population ancienne que l'on pourrait qualifier de « muette » à tout jamais (celle des populations néolithiques), il est possible d'avancer que ces derniers ont servi pour une grande partie de support à l'imagination créatrice des Celtes et ont, tout comme les éléments naturels, servi de toile de fond à leurs mythes. Les récits ont permis eux aussi d'expliquer mythologiquement la présence et la place des monuments

¹ Pierre-Yves LAMBERT, *Les littératures celtiques*, p.34.

² Muireann Ní BHROLCHÁIN, *The Tara-Skryne Valley in Early Irish Literature*, p.2.

dans le paysage, créations qui résultent des actions de leurs plus anciennes divinités (de Cailleach ou de Morrígan par exemple) et qu'ils mettent en relation avec des faits accomplis par leurs dieux, et qui sont relatés dans certains récits mythologiques (comme par exemple Newgrange et la conception d'Oengus). L'utilisation de telles constructions (de dimensions impressionnantes dans nombre de cas), dont l'origine est désormais mythologiquement réinventée, deviennent dès lors de véritables objets de mémoire (tels des miroirs qui les renverraient à leur identité propre) et mettent en évidence la reconnaissance par les Celtes des diverses strates du passé. Au vu de la grandeur et de l'omniprésence de ces monuments, on peut affirmer que les mythes s'imposaient littéralement aux hommes, leur rappelant l'omniprésence du divin. Notons que la démesure de ces édifices a très certainement stimulé l'imagination des Celtes et suscité le gigantisme caractéristique des divinités de leurs mythes (comme Cailleach, Morrígan et Daghdha par exemple) qui les rendait capables de telles œuvres à leur mesure¹. Ajoutons également que les Celtes, que l'on peut qualifier de « peuple peu visible » (du fait du nombre très réduit de témoignages archéologiques architecturaux leur étant attribués en Irlande), n'ont jamais produit de structures aussi imposantes ou du moins durables.

Les créations mythiques ont contribué à l'élaboration d'une identité propre aux Celtes insulaires et ont constitué un vecteur de culture et de mémoire, héritage transmissible de génération en génération et ce jusqu'à l'arrivée du christianisme qui l'a, à son tour, assimilé en l'imprégnant d'une nouvelle idéologie.

Étant nouveaux venus sur l'île, les Celtes ont vraisemblablement dû attribuer une valeur symbolique à leur environnement afin de s'y repérer et de s'y orienter. Nommer les lieux revenait en quelque sorte à se les approprier, et y faire évoluer leur propre passé mythique était un moyen pour eux de s'y intégrer et de favoriser leur interaction avec le paysage. L'élaboration d'une topographie mythique était nécessaire, sinon vitale, car pour eux, la nature était la résidence des dieux, quand

¹ Thomas J. WESTROPP explique par exemple comment « Eochaid, husband of Tailltiu, was chiefly remembered for having made the *Dumha na n Giall*, the great "Mound of the hostages" at Tara » qui est, rappelons-le, un monument datant de l'époque néolithique (« The Marriages of the Gods at the Sanctuary of Tailltiu » in *Folklore*, p.3).

elle n'était pas elle-même divinité, et c'est la raison pour laquelle ils reconnaissent de ce fait un caractère sacré à leur environnement. Cette conception induisit un profond respect et la déification du paysage dans son ensemble, ainsi que de toute forme de vie. Ce fait est mythologiquement illustré par la transformation du peuple divin géant des Tuatha Dé Danann en peuple magique de petite taille qui s'est réfugié à l'arrivée de l'envahisseur humain (les Milésiens) sous la surface de l'île, indiquant de cette façon l'identification totale des divinités (même déchues) à la terre.

La spécificité des Celtes insulaires réside dans le fait qu'ils résultent de la somme de leur héritage continental et de la tradition existante (englobant l'environnement et les croyances indigènes – dont il est difficile de percevoir les traces dans les mythes celtes insulaires parvenus jusqu'à nous). Leur spécificité nous semble tenir à l'assimilation consciente de la culture préexistante et au fait qu'ils n'aient jamais été romanisés¹, ce qui contribua à la création de mythes identitaires et à l'élaboration d'une nouvelle identité dont le caractère singulier les démarquait indubitablement des Celtes continentaux. Les Celtes insulaires ont en effet littéralement réinvesti les sites mégalithiques, les paysages naturels et les

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH précisent que l'Irlande n'a jamais été romanisée dans *La civilisation celtique*, p.147. Notons les propos de Gaël HILY à ce sujet : « Le maintien des traditions anciennes [en Irlande] a également été rendu possible par l'absence de bouleversements majeurs depuis l'arrivée des Celtes sur l'île [...]. En effet, la romanisation n'a pas atteint l'Irlande ; l'arrivée du christianisme n'a quasiment pas modifié la façon de vivre de ses habitants. Toutefois, l'Irlande n'était pas coupée du monde extérieur et a eu des liens avec l'Empire romain : échanges commerciaux ; des Irlandais ont servi dans les légions romaines ; ces mêmes irlandais ont lancé des raids sur la Grande-Bretagne romaine au cours des IV^e et V^e siècles, et ont fondé des colonies dans le sud-ouest du Pays de Galles. En fin de compte, ce n'est pas l'isolement qui a permis à l'Irlande de maintenir son particularisme, mais le conservatisme. Les véritables changements interviendront avec les invasions Vikings du IX^e siècle et la conquête anglo-normande du XII^e siècle, deux événements qui vont marquer une rupture dans la société irlandaise. Ce conservatisme de l'Irlande se vérifie sur un autre plan. La civilisation de La Tène, qui s'est développée sur le continent du V^e siècle av. J.-C. jusqu'à la conquête romaine, perdurait encore en Irlande au cours du Ve siècle apr. J.-C., comme l'atteste l'organisation sociale, l'art ou encore l'habitat. L'archaïsme de la civilisation irlandaise est un point essentiel pour démontrer le maintien de traditions très anciennes » (*Le dieu celtique Lugus*, pp.56-57).

croyances préexistantes, reconstruisant un réseau de signification en les articulant avec les mythes et les figures divines importés afin de se créer un monde nouveau intelligible et rassurant, mais aussi d'expliquer leur présence sur l'île. Ce processus s'explique par le fait que les Celtes, nouvellement arrivés en Irlande (aux alentours de 700 avant notre ère), se sont retrouvés sur un territoire préalablement organisé et structuré (ne serait-ce que d'un point de vue architectural), et nous émettons l'hypothèse qu'ils ont pu de ce fait qu'intégrer les éléments de la culture insulaire pour créer leurs propres repères et leurs propres codes, et ainsi contribuer à la mutation de la culture irlandaise.

Les hypothèses que nous formulerons tout au long de cette thèse sur les vestiges du Néolithique relèvent de l'archéologie cognitive, l'une des branches de l'archéologie. Cette nouvelle discipline s'intéresse à la pensée des anciennes sociétés ainsi qu'à leurs représentations symboliques, dont le sens est accessible si l'on confronte et analyse les vestiges qu'elles ont laissés. Elle s'intéresse également à la façon dont les populations percevaient le monde environnant et à leur choix (conscient ou non) d'un mode d'interaction spécifique avec la nature. Il s'agit ici de prendre en considération les capacités intellectuelles des populations préhistoriques, mais surtout leurs capacités d'abstraction, qui étaient nécessaires à l'élaboration et à la création de schémas symboliques. L'homme installé et organisé en société agraire (telle que celle du Néolithique par exemple) éprouvait le besoin d'enregistrer et de consigner de façon durable un certain nombre d'informations indispensables à la vie de la communauté. De la même façon, le retour cyclique des saisons et les croyances liées à la fertilité de la terre et à l'agriculture étaient incontestablement au centre de ses productions et créations. L'archéologie cognitive s'intéresse également à l'interprétation des activités religieuses et rituelles d'une société, ainsi que des représentations symboliques des croyances de ses membres en se basant sur les découvertes archéologiques. Elle permet également de tenter de comprendre les raisons et les intentions qui sous-tendent le choix d'une configuration spécifique pour la réalisation de tel ou tel monument, et d'établir des liens entre structure, symbolique et spiritualité. Le propre de l'archéologie cognitive est de tenter de comprendre la façon dont les populations archaïques pensaient en s'interrogeant sur l'impact de leur structure

mentale sur le monde physique et inversement. Les créations parvenues jusqu'à nous sous la forme d'artefacts ou de monuments constituent la seule base de données sur laquelle peut se fonder notre réflexion car l'objet créé sous-tend l'action, qui elle-même sous-tend une pensée. Frederick Herman Andreasen Aalen précise en effet que

the physical components of the cultural landscape [...] are in large measure ordained by the preconceptions and traditions of the community; adjustments of form are doubtless made according to local environmental conditions but cultural concepts must exist before they can be adjusted¹.

Bien que cette sous-discipline émergente demeure controversée, il nous semble néanmoins important de mettre en relation tous les éléments à notre disposition et de les considérer en contexte afin de comprendre au mieux le fonctionnement des sociétés qui nous ont précédé². C'est dans cette optique et à partir des sources que nous avons présentées dans cette introduction (en dépit des problèmes relatifs à la fiabilité et à l'accessibilité de certaines d'entre elles), que nous allons nous intéresser à la question du féminin dans les paysages pré-chrétiens irlandais, à sa représentation et à sa symbolique, et tout particulièrement à sa tension et sa complémentarité avec le masculin.

Dans cette perspective, nous consacrerons le premier chapitre à l'examen du caractère matrifocal de ces sociétés, et plus particulièrement celui des populations celtes – chez qui la prépondérance du féminin ressort de la lecture des mythes. Nous montrerons que cette caractéristique était à l'origine de l'organisation sociale des Celtes et de la conception qu'ils se faisaient de la souveraineté, symboliquement conférée au roi lors des rituels d'intronisation auxquels présidaient les divinités féminines de la souveraineté. La centralité du féminin constituant selon

¹ Frederick Herman Andreasen AALEN, *Man and the Landscape in Ireland*, p.2.

² Pour plus d'informations sur l'archéologie cognitive, consulter par exemple :

a. Colin RENFREW et Paul BAHN, « What did they think? Cognitive Archaeology, Art and Religion » in *Archaeology*, Londres, Thames & Hudson, 1996, pp.369-402.

b. Colin RENFREW et Ezra B.W. ZUBROW, *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

c. Colin RENFREW, *Approaches to Social Archaeology*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

d. <http://www.youtube.com/watch?v=-H1j_shtztl>.

nous le fondement de ces sociétés, nous avons choisi de démontrer dans quelle mesure elle a influencé leur vision du monde et leur spiritualité, mais également comment les hommes les ont projetées ou mises en scène dans les paysages naturels et archéologiques, mais aussi mythologiques (pour ce qui est des Celtes), et ce en relation avec le masculin.

C'est pourquoi le deuxième chapitre sera consacré au domaine de l'agriculture (représenté chez les Celtes par une triade féminine) que nous mettrons en relation avec les éléments du relief irlandais, ce qui sera l'occasion de faire émerger une vision sexuée du paysage naturel commune aux populations pré-chrétiennes.

Ce dernier aspect sera repris dans le troisième chapitre et appliqué au paysage archéologique néolithique, et plus particulièrement aux « tombes à couloir » dont nous montrerons l'association à la mort et à la vie. L'étude du domaine de la guerre dans les mythes celtes (représenté également par une triade féminine) mettra en évidence une vision similaire du lien mort/vie chez les Celtes. La mise en relation et la convergence de tous les domaines envisagés nous permettront de montrer comment les pré-chrétiens concevaient et représentaient la terre d'Irlande comme une terre-matrice.

- CHAPITRE 1 -

MATRIFOCALITÉ

DES

SOCIÉTÉS

PRÉ-CHRÉTIENNES

IRLANDAISES

Introduction

Dans ce premier chapitre, nous aborderons deux points essentiels à l'élaboration de la thèse dans son ensemble, à savoir la fonction du mythe d'une part, et le type de société dans lequel les premiers hommes vivaient d'autre part. Une grande partie du corpus que nous allons utiliser tout au long de cette thèse est constituée principalement de récits mythologiques celtes, et le rappel des fonctions fondamentales du mythe s'avère indispensable car ceux-ci comportent des éléments révélateurs de la pensée et de la conception du monde des populations anciennes. Nous poserons également le problème de la matrifocalité, notion qui, nous le verrons, semble être celle qui définit le mieux les sociétés celtes qui se sont installées en Irlande.

Nous nous appuyerons sur une sélection d'éléments mythologiques en lien avec des sites archéologiques. Leur examen nous permettra de nous concentrer sur les deux aspects structurants primordiaux de toute société, que sont le spirituel et le politique. Nous nous efforcerons d'en cerner les traces en étudiant les bribes connues de l'un des rituels les plus importants associés à la souveraineté (celui de l'intronisation du roi) et que l'on peut rapprocher de certains mythes liés à cette fonction. Bien qu'il soit difficile d'avoir une idée précise de l'ensemble de la cérémonie rituelle d'intronisation, nous tenterons de la reconstituer et d'en faire émerger le rôle du féminin sous la forme de la déesse territoriale/de la souveraineté et de voir dans quelle mesure celle-ci reflète la matrifocalité des Celtes insulaires.

Ce premier chapitre a donc pour ambition la mise en lumière d'un certain nombre de conclusions relatives au féminin, d'où découle l'approche choisie dans cette recherche et la thèse que nous formulons de l'omniprésence du féminin dans la projection sur les paysages pré-chrétiens irlandais.

a- Fonctions du mythe : du chaos à l'ordre

Nous pouvons résumer l'importance et les enjeux principaux du mythe en nous référant aux travaux de Mircea Eliade, qui explique que le mythe présente

plusieurs caractéristiques. D'une part dit-il, le mythe relate « une histoire sacrée » :

[...] Il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des « commencements ». Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence [...] C'est donc toujours le récit d'une « création » [...] Le mythe ne parle que de ce qui est arrivé réellement, de ce qui s'est pleinement manifesté¹.

D'autre part, il ajoute que le mythe doit être perçu comme une manifestation du sacré :

Les mythes révèlent donc leur activité créatrice et dévoilent la sacralité de leurs œuvres. En somme, les mythes décrivent les diverses, et parfois dramatiques, irruptions du sacré dans le Monde. C'est cette irruption du sacré qui fonde réellement le Monde et qui le fait tel qu'il est aujourd'hui. Plus encore : c'est à la suite des interventions des Êtres Surnaturels que l'homme est ce qu'il est aujourd'hui, un être mortel, sexué et culturel².

Enfin, précise Mircea Eliade, le mythe implique des personnages, qui sont « [...] des Êtres Surnaturels. Ils sont connus surtout par ce qu'ils ont fait dans le temps prestigieux des “commencements”³ ». Toujours selon Mircea Eliade, la création des mythes intervient au moment de l'émergence d'une société et correspond aux besoins spécifiques et nécessaires à l'organisation et à la structuration de la vie du groupe concerné. En effet, les mythes apparaissent pour expliquer la place de l'homme dans son environnement, et aussi pour codifier la vie communautaire et en assurer la conservation, ce afin de créer le cadre indispensable à la vie, qu'il s'agisse de la favoriser ou/et de l'entretenir. Un tel cadre permettait aux premiers hommes en général, et aux Celtes irlandais en particulier, de satisfaire les besoins humains fondamentaux. Lorsque l'homme s'installe en un lieu sauvage, il le transforme en un lieu humain où se déroulent ses activités quotidiennes, qui s'organisent selon trois domaines à caractère féminin (comme nous le montrerons au cours de ce chapitre) et qui sont essentiels à la pérennité du groupe. Ceux-ci sont définis par Georges Dumézil dans son ouvrage intitulé *Mythe et épopée*

¹ Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, pp.16-17.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

I.II.III., et plus précisément dans le premier volume, intitulé *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*¹.

Georges Dumézil a démontré l'universalité des schémas mentaux au sein de ces communautés, dont les Celtes faisaient partie. Grâce à l'étude des mythes et des structures narratives de ces peuples, il a montré que leurs sociétés respectives étaient organisées en fonction de trois grands axes (ou *varna*) similaires à ceux déterminés dans les mythes. Le premier axe a trait au magico-religieux, à l'autorité et à la souveraineté. Il concerne essentiellement les fonctions sacerdotales, qui, comme il le précise pour les Celtes, étaient remplies par les membres érudits de la société qui formaient une classe appelée *áes dána*². Elle était composée des *druí* ou druides, des *filid* qui étaient des poètes, des *brithemín* qui étaient des hommes de loi, et également des *seanchí* qui eux, étaient des conteurs spécialisés en histoire et en généalogie³. L'ensemble des druides constitue la « "classe sacerdotale" chargée de l'"administration du sacré" [et] *exerce* la "première fonction" »⁴. Le deuxième axe, quant à lui, concerne les activités guerrières. C'était celui des affaires militaires et comprenait les guerriers et les soldats. Cette « "classe militaire" chargée de la "défense" (ou de l'attaque), en gros de l'usage de la force physique, au besoin violente, brutale ou magique, *exerce* la "deuxième

¹ Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée I. II. III.* (1968, 1971 et 1973), Paris, Quarto Gallimard, 1995.

² Noton ce que Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H précisent à ce sujet : « [...] du haut en bas de l'échelle des fonctions, l'expression irlandaise *áes dána* ou "gens d'art" s'applique aussi bien aux druides spécialisés, détenteurs d'un savoir, qu'aux artisans de toutes sortes, spécialistes du métal, du cuir et du bois, détenteurs d'un "savoir-faire" » (*La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.110).

³ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H donnent une liste exhaustive des spécialités des druides et le nom spécifique qui leur est donné en fonction de leur activité propre : *sencha* (historien, antiquaire, généalogiste, panégyriste, professeur) ; *brithem* (juge, juriste, législateur, arbitre, conteur) ; *scelaige* (conteur) ; *cainte* (satiriste) ; *liaig* (médecin, chirurgien [faisant usage des trois médecines : magique, sanglante, végétale]) ; *cruitire* (harpiste) ; *deogbaire* (échanson) ; *dorsaide* (portier) ; *file* (poète [en général]) ; *fáith* (devin, vates [technicien de la prédiction et de la prophétie, seule fonction sacerdotale accessible aux femmes]) (*Les druides*, p.44).

⁴ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.60.

fonction” »¹. Enfin, le troisième axe concernait la productivité : il était étroitement lié à la fécondité et à la prospérité, et était de ce fait du ressort des agriculteurs et des éleveurs (ou *bó aire*), mais aussi des artisans et des commerçants, détenteurs d’un savoir-faire et appelés *áes dána*. Cette « “classe artisanale et productrice”, chargée de subvenir aux “besoins matériels” des deux classes précédentes, assume la “troisième fonction” »² « en échange du don spirituel qu’elle reçoit comme une bénédiction, et de la protection matérielle qui lui est accordée »³. L’existence de cette troisième classe est justifiée par son rôle qui est d’assurer la subsistance des deux autres classes.

Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc’h définissent l’importance d’une idéologie tripartite. Selon eux, celle-ci

est l’habitude ou une certaine manière de penser, de concevoir, d’organiser par trois. Et ce principe ou ce rythme de pensée ternaire détermine toute l’organisation, toute la construction cosmique, aussi bien l’agencement de la société, humaine et divine, que les ressorts, les mécanismes qui en déterminent et en règlent le fonctionnement⁴.

L’organisation tripartite se retrouve dans tous les domaines, qu’il s’agisse de la division géo-politique de l’île, du découpage de l’année, de la mythologie (principalement les triades divines et féminines notamment) ou encore de l’aspect qui fera l’objet principal de ce chapitre, la souveraineté. Dans la préface à la nouvelle édition rassemblant en un seul volume les trois volets de *Mythe et épopée* de Georges Dumézil, Joël H. Grisward qualifie les mythologies indo-européennes de véritables « mégalithes épiques [qui] reposent sur les trois blocs articulés de la religion et du droit, de la force physique [et] de la fécondité »⁵. Georges Dumézil explique que ces trois axes ont émergé d’une nécessité vitale triple chez les premières populations : « les trois besoins que tout groupement humain doit satisfaire pour survivre [sont] administration du sacré, défense [et] nourriture »⁶. Il ajoute

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC’H, *La société celtique dans l’idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.60.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p.62.

⁴ *Ibidem*, p.61.

⁵ Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée I. II. III.*, p.19.

⁶ *Ibidem*, p.48.

également qu'« à partir du besoin de nourriture, s'était développée une idéologie complexe, concernant toutes les formes et toutes les conditions de l'abondance : richesse pastorale et agricole, fécondité et sexualité, masse sociale, paix »¹. Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h précisent que « l'idéologie tripartite est ainsi une répartition ou une distribution des compétences en même temps qu'une hiérarchie des valeurs sociales, politiques, religieuses, intellectuelles et techniques »². La « hiérarchie » dont parlent les auteurs est liée à la répartition de la culture qui stratifie, divise et unit à la fois. Jan Assmann explique qu'un fossé sépare l'élite qui administre de la masse qui travaille et produit. Il ajoute que l'élite est représentative du tout, et que sa culture symbolisait l'identité sociale de toute la société. Partager la culture de l'élite donne au reste du groupe un sentiment d'appartenance. Les sociétés organisées de façon semblable à celle des Celtes, c'est-à-dire ce que Jan Assmann appelle « les ethnies verticales », sont caractérisées par une culture unique qui pénètre toute les couches de la population et qui a un rôle unificateur, abolissant ainsi les différences entre les classes d'une société³. Dans la société irlandaise, la connaissance, la spiritualité et l'organisation sociale sont entre les mains du druide et du roi dont les rôles complémentaires sont regroupés sous la notion de « souveraineté ». La maîtrise de ces domaines leur permet d'administrer le reste de la société qui partage les mêmes valeurs. L'unité entre toutes les classes se manifeste et s'entretient à l'occasion des rituels auxquels tous les membres de la société participent, ce qui assure la cohésion du groupe. Ces deux aspects sont représentés symboliquement par le corps du roi, comme on le verra plus loin dans cette partie⁴.

En Irlande, l'archéologie nous apporte des preuves relatives aux premiers établissements des premiers hommes, qui remontent aux environs de 8000 avant notre ère, comme en attestent les plus anciennes traces humaines retrouvées dans

¹ Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée I. II. III.*, p.49.

² Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.66.

³ Jan ASSMANN, *La mémoire culturelle, écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, pp.134-136.

⁴ Voir à ce propos la partie intitulée « Le corps du roi, symbole trifonctionnel du peuple engendré par la déesse », p.139.

le comté de Derry, dans le nord-est du pays, sur le site de Mount Sandel¹. A cette époque, l'île n'était qu'un territoire vierge, une nature sauvage à laquelle l'homme devait s'intégrer, qu'il devait organiser afin de trouver sa place et d'y évoluer aisément. Les mégalithes sont la preuve visible qui atteste de cette structuration de l'espace, révélatrice d'un processus d'intégration à l'environnement naturel et d'une volonté de se l'approprier et de le rendre intelligible à l'ensemble du groupe. Nous pouvons d'ores et déjà préciser que tout monument est le reflet et le cadre de croyances et de rites magico-religieux qui sous-entendent des mythes réactivés cycliquement par la pratique rituelle. Bien que de nos jours il ne reste aucune trace de mythes archaïques ni des rites associés, on ne peut en nier l'existence. Cependant, du fait du phénomène d'assimilation d'une civilisation par l'autre dans le cas de vagues différentes et multiples de peuplement, comme c'est le cas en Irlande, il est possible d'imaginer que les mythologies des peuples arrivés ultérieurement comportent des traces de mythologies antérieures. Grâce au traitement cognitif du registre archéologique² et à sa mise en relation avec les mythes celtes associés, il est possible de reconstituer partiellement certains des rites pratiqués en ces lieux.

Comme toutes les mythologies, celle des Celtes insulaires comprend des mythes cosmogoniques, dont certains feront l'objet d'une étude approfondie dans les chapitres 2 et 3. Ils visent à expliquer la création du monde, à partir d'une nature vierge et sauvage, que Mircea Eliade qualifie de « chaos originel » dans son ouvrage intitulé *Aspects du mythe*³ en référence au désordre et à la confusion apparente du monde des origines et aussi par opposition à l'idée de monde ordonné et organisé dès l'apparition des premiers hommes. Notons cependant que pour les Celtes nouvellement arrivés (aux alentours de 700 avant notre ère), l'environnement naturel et mégalithique résultant des populations antérieures de l'île était perçu comme une forme de chaos. En effet, le paysage naturel leur était inconnu et le paysage mégalithique leur était étranger, d'où la nécessité de les

¹ Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.143.

² Les termes « registre archéologique » font référence à l'ensemble des éléments recueillis par les archéologues, qu'il s'agisse d'artefacts ou de monuments.

³ Mircea ELIADE, *Aspects du mythe* (1963), Paris, Edition Gallimard, Folio Essais, 1996.

organiser et de les rendre intelligibles par la création de mythes issus de leur héritage culturel continental et enrichi ou modifié par leur contact avec la culture indigène. Mircea Eliade explique que le chaos primordial devient cosmos par le biais de la projection de l'univers des dieux sur l'univers propre du groupe concerné dans lequel il devient possible d'évoluer dès lors qu'un ordre socio-religieux a été instauré. Dans le cas de l'Irlande, les mythes parvenus jusqu'à nous ainsi que les toponymes et les hydronymes encore utilisés à l'époque moderne, tout comme les sites archéologiques datant de l'âge du fer et communément appelés « centres royaux », révèlent cette projection sur le paysage. Tout ceci constitue l'héritage des Celtes et les seules sources à notre disposition. Par conséquent, nous tenterons de faire émerger de l'analyse de tous ces éléments (créés en relation avec les lieux ou les sites préexistants), la vision que les sociétés préhistoriques projetaient sur le paysage (et notamment celle des sociétés néolithiques). Nous nous baserons sur l'analyse des données archéologiques afin de mettre en lumière les points communs à ces deux grands groupes.

Mircea Eliade ajoute également dans le même ouvrage que les mythes sont tout d'abord vécus, avant d'être compris et formulés. Ils offrent un modèle d'organisation et de structuration que les premiers hommes transposent à leur échelle, au niveau géographique et au niveau social entre autres. En effet, le désir et le besoin de l'homme sont d'exister et d'évoluer dans un monde organisé : cette organisation est indispensable à la survie et au devenir de la communauté parce qu'elle offre des règles de vie pratique à l'usage de chacun. Aussi ce qui allait devenir le monde des irlandais pré-chrétiens devait-il être préalablement créé quelle que soit la période concernée. Pour les Celtes, ce monde nouveau reproduisait celui des dieux qui peuplaient leurs mythes et devenait ainsi un microcosme de la création exemplaire de l'univers par les dieux. Le mythe fournit une fois pour toutes les schémas comportementaux que les hommes doivent adopter sur terre, de telle sorte qu'ils n'ont plus qu'à suivre l'exemple des « Êtres Surnaturels ». Ils ont donc un rôle de guide et une fonction didactique sans égal. Ces mythes doivent être réactivés régulièrement par la pratique des rites afin d'être perpétués et transmis aux générations futures.

Le mythe revêt ainsi une importance fondamentale dans l'histoire des civilisations, car il est lié à la première connaissance que l'homme acquiert de lui-même et de son environnement et apparaît comme la référence suprême, l'encyclopédie des connaissances collectives. Il est la structure même de cette connaissance, dans la mesure où, pour les premiers hommes, le mythe ne relève pas de l'imagination mais constitue bien la vérité même : c'est une histoire vraie dont le sens leur est directement accessible. Ils n'ont pas plusieurs images du monde, l'une réelle et l'autre mythique, mais une lecture unique du paysage¹. L'homme s'affirme donc en affirmant une dimension nouvelle du réel, un nouvel ordre manifesté par l'émergence de la conscience. Le mythe apparaît comme un élément structurant de l'espace, du temps, des sociétés, du comportement ainsi que de la pensée humaine, puisqu'il fait appel aux structures symboliques de l'imagination humaine.

Dès lors, les premiers hommes (et plus particulièrement les bâtisseurs des mégalithes) acquièrent une conscience mythique et s'installent dans un monde qu'ils créent, qui les crée et dans lequel ils jouent un rôle important. Jean-Pierre Vernant affirme d'ailleurs à ce sujet qu'« [ils ne peuvent être séparés] du cadre social et culturel dont [ils sont] à la fois [les] créateur[s] et [les] produit[s] »². Le monde leur apparaît donc comme un système de symboles qui se répondent. Les hommes se trouvent en présence d'éléments qui s'imbriquent les uns dans les autres et entre lesquels existe une cohérence, laquelle est assurée par l'attitude du peuple qui a conçu cet univers symbolique. Ainsi, le mythe naît du monde dans lequel évoluent les premiers hommes, mais il a également un impact sur les hommes qui l'ont créé, dans la mesure où il régit et influence leurs comportements en toute circonstance et en tout lieu. Il émane des hommes et permet de structurer à la fois les individus et les êtres sociaux qu'ils sont. Dans le cas des Celtes, du fait qu'ils ont créé des récits mythologiques (dont il reste des traces, contrairement à ceux des bâtisseurs des mégalithes) et étant donné que ces récits

¹ Citons ce que Georges GUSDORF dit à ce propos : « le primitif ne dispose que d'une visée unique, et le mot *mana* désigne cette attitude unitaire de l'homme devant l'univers, ou plutôt dans l'univers. Non pas contenu de la connaissance, mais forme et structure de connaissance, comme dit Cassirer » (*Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie*, p.89).

² Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Vol.1, p.5.

avaient un rôle structurant comme reflet de leur société (et plus particulièrement les mythes relatifs à la souveraineté qui feront l'objet d'une analyse précise dans ce chapitre), nous pouvons considérer qu'ils nous laissent entrevoir leur vision du monde. Résultant de l'assimilation des cultures antérieures, on peut postuler que ces récits mythologiques portent également, dans une certaine mesure, les traces de la vision du monde des hommes préhistoriques.

b- Les sociétés pré-chrétiennes irlandaises : sociétés matrifocales ou matriarcales ?

Gardons à l'esprit les considérations ci-dessus pour cette étude de la société celte irlandaise, mais également le fait qu'elle a créé de toutes pièces un nombre important de mythes qui expliquent sa source et son origine. Précisons que les Celtes ont fait le choix d'une explication symbolique plutôt qu'historique de l'environnement qu'ils ont trouvé, et que c'est en ce sens que l'on peut dire qu'ils l'ont fait artificiellement, mais sciemment, en apposant à l'ensemble du paysage des mythes mettant en scène des divinités importées du continent et donc littéralement « dépayssées ». Même si elles sont très vraisemblablement le résultat d'une assimilation, on ne peut pas envisager que les divinités *celtes* (identifiées comme telles au moins par leurs noms), « arrivées » en Irlande en même temps que les envahisseurs, aient créé un paysage qui était présent *avant* leur installation, tel que cela est décrit dans les mythes. A ce sujet, nous montrerons dans le chapitre 2 que certaines figures féminines celtes sont présentées dans la mythologie comme étant à l'origine de la création des paysages naturels et archéologiques. Les récits mythologiques révèlent la prépondérance d'un message mythique, symbolique et/ou didactique, et sa préséance sur la chronologie ou la cohérence historique. C'est ce que confirment Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h : « Le défi celtique [...] est [...] l'indifférence à l'histoire, la permanence d'une certaine conception du monde et, [...] l'éternité du mythe »¹. Ils donnent l'exemple des généalogies irlandaises qu'ils qualifient d'« absurdes et monstrueuses si on les inter-

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.39.

prête en mode “humain”, mais parfaitement claires et explicites en tant qu’expressions idéologiques et religieuses »¹. Ils concluent en affirmant que « le christianisme, par la voix de saint Patrick, a définitivement placé les Celtes dans le temps sacré des chronologies bibliques et des hauts lieux de la Terre sainte »². Le souci premier de ces nouveaux arrivants était le message et en aucun cas la précision et la vérité historique³. C’est ce que confirme Marie-Louise Sjoestedt dont les propos sont repris par Pierre-Yves Lambert lorsqu’il affirme que « l’histoire et la légende sont bien proches, dans l’Irlande médiévale. Comme l’a dit Marie-Louise Sjoestedt, les Irlandais ont pensé mythiquement leur histoire, sans établir de frontière entre le fait et le mythe »⁴.

Nous utiliserons, tout au long de cette thèse, et de ce chapitre en particulier, des éléments mythologiques (et plus particulièrement ceux relatifs à la souveraineté) qui nous permettront de montrer et de définir le type d’organisation propre aux Celtes. Nous nous efforcerons de montrer que les figures féminines mythologiques notamment reflétaient les principes mis en action au sein des communautés. Pour ce faire, nous nous appuyerons principalement sur les travaux de philosophes et d’anthropologues, tels que Mircea Eliade, Rudolf Otto, Jean-Jacques Wunenburger, Georges Gusdorf, Claude Lévi-Strauss et Jean-Pierre Vernant, qui ont consacré une partie de leurs recherches à l’étude des mythes, et montré les besoins qui les ont fait naître, mais aussi le rôle important et l’impact qu’ils avaient sur la vie communautaire et la structuration de la société qui les a créés.

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH, *La société celtique dans l’idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, pp.66-67.

² *Ibidem*, p.192.

³ Citons Pierre-Yves LAMBERT au sujet des origines des Irlandais : « [Ils] synthétisent dans une succession temporelle leurs disparités sociales et peut-être raciales, leurs différences de cultes, de croyances, de traditions. Au lieu des âges d’or, d’argent et de fer, nous avons différents peuplements divins ou humains qui doivent rendre compte des antagonismes présents. Mais il est bien difficile d’en donner une présentation rationnelle, surtout avec les textes tardifs qui nous sont transmis. En tout cas, il ne faut pas chercher dans ces textes le souvenir d’invasions *historiques* précises, comme l’a fait T.F. O’Rahilly » (*Les littératures celtiques*, p.34).

⁴ *Ibidem*, p.30.

Notons que la mythologie celte insulaire offre une multitude de figures, dont la grande majorité est féminine, et c'est la raison pour laquelle il convient de nous interroger sur la nature de ces premières sociétés qui semblent avoir donné une place centrale aux déesses. Cette caractéristique est avancée par Jane Miranda Green dans *Celtic Goddesses, Warriors, Virgins and Mothers* qui précise que

the relationship of female to male supremacy in the mythic tradition is worth exploring because it changed through time. In the earlier myths, the goddess of sovereignty occupied a primal position, but in later tradition the king had primacy. In the early texts of, for example, the *Táin*, the goddesses appear as independent deities, and this suggests a new androcentrism which altered the status of the goddesses¹.

La centralité des entités féminines semble indiquer que les Celtes étaient une *société matrifocale*, bien qu'ils ne fussent pas nécessairement organisés en *société matriarcale*. Il est important de préciser la différence entre ces deux termes qui recouvrent des réalités spécifiques et des caractéristiques très différentes pour les peuples concernés. Le terme « matrifocal » est composé des mots latins *mater* (« mère ») et *focus* (« foyer » ou « point focal ») et qualifie les sociétés qui mettaient le féminin, symbolisé de façon efficace par l'image de la mère notamment, au centre de leurs croyances, exprimées à travers leurs récits et figures mythologiques, ainsi qu'à travers leurs rites. Quant au terme « matriarcat », composé de la racine latine *mater* (« mère ») et de la racine grecque *archein* (« gouverner »), celui-ci met l'accent sur l'une des fonctions spécifiques de la mère qui serait alors considérée comme le chef du clan, détentrice des pouvoirs politique et militaire dans le cadre de la vie quotidienne de la communauté et de son organisation sociale.

Faisons à présent la distinction entre ces deux termes qui sous-tendent deux conceptions très différentes. Le terme « matrifocal » fait référence aux attributs de la mère physique (qui renvoie au féminin), à savoir les idées de guide spirituel, de protection et de source de vie. L'une des caractéristiques des sociétés matrifocales concerne, selon Mary Condren, la transmission du nom, qui se fait par la mère ou la femme et non pas exclusivement par le père ou le mari, comme c'est le cas dans les sociétés patriarcales. Citons-la à ce sujet : « Descent was sometimes traced

¹ Jane Miranda GREEN, *Celtic Goddesses, Warriors, Virgins and Mothers*, p.70.

through the mother. [...] In some cases men were even called, not alone after their mothers, but after their wives »¹. Ceci semble être confirmé par les éléments donnés par Patricia Monaghan² au sujet de la matrilinearité dans les pays celtes³ :

[...] many mythological heroes in Celtic lands bear their mother's, not their father's, names. In Ireland we find the king of Ulster, Concobar Mac Nessa, son of his mother Nessa; the king of Connacht, Ailill mac Máta, son of the woman Máta; the romantic hero Diarmait Ua Duibne, whose name translates as "Dermot, descendant of the ancestral mother Dubinn"; and finally an entire race, the Tuatha Dé Danann, "people of the goddess Danu".

Cette pratique révèle l'importance des figures féminines dans la mythologie et pourrait refléter l'usage des Celtes mêmes car les mythes, comme l'affirme Georges Dumézil dans son ouvrage intitulé *Mythe et épopée*, se basaient, semble-t-il, sur certains éléments de la réalité quotidienne et des coutumes des peuples qui les créaient. Citons-le à ce propos :

Les mythes ne se laissent pas comprendre si on les coupe de la vie des hommes qui les racontent. Bien qu'appelés tôt ou tard [...] à une carrière littéraire propre⁴, ils ne sont pas des inventions dramatiques ou lyriques gratuites, sans rapport avec l'organisation sociale ou politique, avec le rituel, avec la loi ou la coutume ; leur rôle est au contraire de justifier tout cela,

¹ Mary CONDREN, *The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, p.27.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore* (2004), p.162. L'auteur, qui est professeur d'origine irlandaise-américaine à la De Paul University dans l'état de l'Illinois, a fait de nombreuses recherches sur les déesses des mythologies du monde et essentiellement celtiques irlandaises. Voici le lien de son site : <<http://www.patricia-monaghan.com/>>. Certains de ses travaux figurent dans la bibliographie. L'encyclopédie à laquelle nous nous référons tout au long de cette thèse a été élaborée à partir de différents types de sources, qu'il s'agisse d'autres encyclopédies, de travaux universitaires, de recueils de mythes traduits de l'irlandais et d'œuvres critiques notamment. A la fin de chaque entrée, Patricia MONAGHAN indique très précisément les références des sources qu'elle a utilisées pour la rédaction de l'article.

³ *Ibidem*, p.317.

⁴ Pour ce qui est des récits irlandais, Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH précisent que leur transcription s'est faite à une époque où les mythes avaient perdu leur fonction première, à savoir leur signification magico-religieuse. Les transpositeurs médiévaux ne les considéraient dès lors plus que comme fictions poétiques qui racontaient les faits et gestes de personnages qui appartenaient à l'histoire de l'Irlande, qu'elle fût authentique ou mythique (*La civilisation celtique*, pp.79-80).

d'exprimer en images les grandes idées qui organisent et soutiennent tout cela¹.

Un peu plus loin dans ce même ouvrage, il ajoute également que « les mythes ne sont pas un domaine autonome et [qu'ils] expriment des réalités plus profondes, sociales et culturelles »². Cependant, ces affirmations semblent être nuancées en partie par ce qu'écrit Rosalind Clark au sujet des femmes-guerrières de la mythologie pré-chrétienne irlandaise. Elle met en doute l'existence de cette classe de femmes et privilégie la thèse selon laquelle elles ne représentaient, pour ces sociétés, qu'un motif littéraire. Voici ce qu'elle affirme à cet égard dans son ouvrage intitulé *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrigan to Cathleen Ní Houlihan* :

Are the women warriors [...] a literary manifestation of a real class in ancient Ireland? Was it the custom for women to become warriors? [...]

There seems to be some legal evidence that women at one time fought in the wars. [Yet], when we examine the historical annals, we do not find women's names among those listed as slain in battle or as fighting in important combats. [...] Nevertheless, if the king's sister fought in a battle, or the queen, as happens in early Irish literature, we would expect to find it mentioned in the annals, either as an astonishing occurrence or as an ordinary event. This does not happen. [...] Perhaps, then, the woman warrior is a literary motif, enjoyable to the audience of a male-dominated society. [...] Probably, women warriors as a class were an accepted fiction in literature [...]³.

La confrontation de ces deux citations, autant que la carence en documents ethnologiques qui attestent de l'organisation sociale des Celtes de l'antiquité, permettent difficilement de distinguer quels sont les éléments des mythes qui correspondent à une réalité sociale, et quels sont ceux qui ne sont que des motifs littéraires. Cependant, les propos de Jane Miranda Green⁴ apportent une réponse aux

¹ Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée I. II. III.*, p.40.

² *Ibidem*, p.42.

³ Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrigan to Cathleen Ní Houlihan*, pp.26-27.

⁴ Jane Miranda GREEN, *Celtic Goddesses: Warriors, Virgins and Mothers*, pp.29-33. Dans ce passage, elle explique également les différentes raisons probables pour lesquelles les femmes étaient présentes sur les champs de bataille, ce qui fait ressortir l'une des fonctions de la guerre, à savoir la protection de la communauté. Elle précise en effet que placer les femmes et les enfants à l'arrière des combattants permettait de les préserver de toute violence, du rapt, du viol ou de la

supputations de Rosalind Clark et sont confirmés par l’affirmation de Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc’h selon qui il y a similitude entre « les “structures” sociales chez les dieux et chez les hommes » et que « ce qui existe chez les dieux, au moins chez les dieux celtiques, est le modèle obligé de toute société humaine, étant bien entendu que les dieux sont parfaits et que les hommes le sont beaucoup moins »¹. Selon Jane Miranda Green, les mythes relatifs à la guerre qui mettent en scène les divinités féminines (qui présidaient à ce domaine) et qui décrivent leur comportement spécifique lors des combats (que nous étudierons dans le chapitre 3) montrent que les femmes celtes jouaient un rôle similaire. Tout comme les déesses, en effet, elles étaient vraisemblablement physiquement présentes sur les champs de bataille mais n’intervenaient très probablement qu’au niveau magique et religieux, exhortant les hommes de leur tribu à se battre vaillamment, les soutenant de leurs rites et imprécations et exacerbant leur hargne à l’égard de l’ennemi. L’intervention des femmes dans les affaires guerrières (qui viennent compléter le rôle des hommes) met l’accent sur l’interdépendance du féminin et du masculin et sur leur complémentarité. Le rôle spécifique des divinités, l’interaction entre les dieux et les déesses et l’équilibre qui en découle, font écho à ce qui devait se passer dans le monde des hommes. C’est ainsi que les propos de Georges Dumézil et de Rosalind Clark ne sont pas nécessairement contradictoires, ceux de Jane Miranda Green confirmant l’affirmation de Georges Dumézil, de Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc’h selon qui les mythes se baseraient sur des états de faits réels des hommes qui les ont générés.

La présence, au centre des croyances des Celtes irlandais, d’une figure féminine assimilable à une mère physique (en ce qu’elle présentait des qualités, énoncées plus haut, similaires aux siennes) célébrée dans/par les mythes, avait un impact certain sur les membres de la communauté. Elle avait également un rôle

mort perpétrés par l’ennemi. Pierre-Yves LAMBERT affirme que « nombreux [...] sont les éléments de civilisation archaïque qui apparaissent dans la légende des Ulates : l’ostension du héros devant les troupes, peut-être pour donner l’exemple du courage (mais le spectacle intéresse aussi les femmes, qui, nous dit-on, cherchent à l’apercevoir par-dessus les épaules des guerriers) » (*Les littératures celtiques*, p.48).

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC’H, *La société celtique dans l’idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.191.

structurant indéniable si l'on garde à l'esprit l'une des caractéristiques principales du mythe en général, qui est de structurer, à tous les niveaux, la vie des hommes, comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre 2.

Les caractéristiques de guide, de protection et de source de vie (intrinsèques à une mère) qui sont représentées symboliquement dans la mythologie par des divinités féminines, constituaient vraisemblablement des symboles forts, qui étaient mis en action au cœur des mythes, et proposaient aux Celtes un message riche d'enseignements. Ces symboles divins féminins, même isolés du mythe, conservaient vraisemblablement tout leur sens du fait de leur centralité et de leur ancrage direct dans une réalité quotidienne concrète. De ce fait, toute projection sur les paysages (que ce soit le paysage environnant, le paysage archéologique immédiat, ou encore le paysage mythologique et/ou magico-religieux) renvoyait à l'une des trois idées attachées à la déesse-mère.

Quant au terme « matriarcat », il sous-entend une organisation sociale, politique et militaire dominée par les femmes. Il fait également référence à une réalité concrète, et non à un motif littéraire, selon laquelle les femmes, en tant qu'individus membres de la société, sont détentrices de tous les pouvoirs. Dans une organisation matriarcale, les femmes occupent des positions supérieures aux hommes au sein de la société. Une telle position de supériorité absolue du point de vue social va à l'encontre de ce qui émerge de l'analyse des différentes figures féminines mythologiques celtes irlandaises que nous allons étudier tout au long de cette thèse. En effet, on remarquera qu'une majorité d'entre elles apparaît régulièrement comme ayant un ou des pendants masculins qui présentent des aspects et des caractéristiques complémentaires aux leurs, ce qui met en évidence l'interaction indispensable entre le féminin et le masculin, nécessaire à un équilibre au sein des sociétés qui vivaient en osmose avec la nature.

Notons également que dans les sociétés matriarcales, les femmes ont un ascendant sur les hommes dans tous les domaines, ce qui constitue une véritable discrimination sexuelle. Dans les sociétés matrifocales telle que celle des Celtes en revanche, les hommes assurent certaines des fonctions liées au féminin, notamment celle de protection de la communauté qui incombe aux guerriers, dont la mort physique permet symboliquement d'assurer la pérennité et la prospérité du

groupe auquel ils appartiennent. Ceci ne dénote pas l'infériorité ou la supériorité d'un sexe sur l'autre, mais au contraire insiste sur la reconnaissance de la complémentarité féminin/masculin. Cette complémentarité peut être également mise en évidence au travers de la fonction de reproduction : les principes de création et de vie sont potentiellement présents en tout être, qu'il soit homme ou femme, mais ne peuvent s'exprimer que dans la complémentarité et l'interaction des deux.

A la lumière des documents à notre disposition, les sociétés celtes apparaissent donc clairement comme matrifocales et ce, pour trois raisons principales. Tout d'abord, les figures féminines mythologiques sont omniprésentes dans l'ensemble de l'héritage littéraire, comme le montre la lecture des écrits parvenus jusqu'à nous. D'autre part, selon la thèse de Georges Dumézil qu'il développe dans *Mythe et épopée*, les sociétés indo-européennes (et par conséquent celle des Celtes) étaient organisées en trois classes. Les fonctions propres à chacune d'entre elles correspondaient aux trois facettes du rôle de la mère. Cette dernière était symboliquement représentée dans la mythologie par la déesse suprême (très souvent tripliquée) qui présidait à la vie des hommes, et ses trois fonctions étaient mises en pratique par l'entremise du haut roi d'Irlande. De ce fait, ces trois facettes indispensables à la pérennité de la communauté et mises en œuvre par chacune des trois classes de la société avaient des rôles complémentaires interdépendants. Il était ainsi primordial que chacune d'entre elles assure efficacement son rôle afin de maintenir l'équilibre et l'harmonie propices au bon fonctionnement du groupe et à sa prospérité. On voit donc que la protection de la vie était au centre des devoirs et des responsabilités qui incombaient à chacune des parties constitutives, mais qu'elle était également au centre du groupe dans son intégralité. Enfin, la centralité du féminin s'exprimait également à travers la figure féminine mythologique de la déesse de la souveraineté. Elle validait cette organisation tripartite en s'unissant au membre du groupe qu'elle avait choisi (à savoir le haut roi d'Irlande), auquel elle conférait un statut supérieur. De ce fait, l'élu, élevé au statut de haut roi, transcendait le groupe (les deuxième et troisième classes à l'exception de la première représentée par le druide). Il devenait le dépositaire temporaire des pouvoirs propres à la déesse et l'aidait à mener à bien son rôle de mère auprès des hommes. Ce processus de validation (qui est relaté dans plusieurs

récits mythologiques et qui permet de déterminer des pratiques rituelles) semble indiquer que le pouvoir du haut roi des premières sociétés était une royauté sacrée, assimilable à une royauté de droit divin. Notons cependant que dans les récits, la souveraineté pouvait être également incarnée non pas par une déesse, mais par une reine généralement éponyme qui en était une forme évhémérisée. Ces reines étaient vraisemblablement le résultat de la déformation délibérée liée à la transcription de la tradition orale par les moines chrétiens. Néanmoins, ces transformations n'affectent pas fondamentalement le principe et l'idée de souveraineté dans la mythologie pré-chrétienne irlandaise¹.

Il nous a paru important de poser d'emblée le problème de la matrifocalité des Celtes afin d'isoler les trois grandes fonctions féminines (qui sont, rappelons-le, celles de guide spirituel, de protection et de source de vie) présentes dans leur mythologie. Cette vision pourrait correspondre aux valeurs fondamentales communes à toutes les sociétés archaïques (et notamment celles antérieures à l'arrivée des Celtes²) qui vivaient en osmose avec la nature et dont la survie était entière-

¹ A de nombreux endroits de la mythologie pré-chrétienne irlandaise, reines et déesses sont mélangées. Georges DUMÉZIL apporte une explication à cet état de fait dans *Mythe et épopée I.II.III*. (p.138). Selon lui, une « divinité personnelle correspondant à [une] fonction s'est non seulement transposée mais, physiquement, transvasée dans une héroïne ». Il ajoute également qu'une « fille [peut être] l'incarnation d'une spécification [d'une] déesse ».

² Les propos de Dimitri Nikolai BOEKHOORN sont très révélateurs à ce propos : « Dans le contexte de l'étude des croyances des peuples pré-indo-européens, il est primordial de savoir que ceux-ci vivaient dans une société matriarcale. Ces peuplades vénéraient notamment une grande déesse-mère ; dans leurs panthéons ils auraient sans doute attribué la place la plus importante à cette divinité féminine. En outre, les traces de croyances en les déesses que nous venons de mentionner ne représentent en vérité que plusieurs aspects d'une seule déesse. Autrement dit les différentes déesses que l'on semble distinguer dans l'art pré-indo-européen n'en constituaient en réalité qu'une seule. Ce sont seulement les Indo-européens qui ont apporté la notion du patriarcat. Par conséquent, dans leurs panthéons on trouve l'existence d'un dieu suprême et de plusieurs divinités masculines "mineures". En revanche, l'idée d'une déesse-mère connue sous plusieurs "aspects" ou formes de déesses a été conservée par ces peuples, entre autres par les Celtes » (*Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.25). Ceci conforte notre thèse selon laquelle il existait une certaine continuité entre les Celtes et leurs prédécesseurs, ce qui explique leur vision commune du paysage. Précisons cependant que nous nous limitons à la

ment liée aux cycles naturels et à l'agriculture. Cela nous a également permis de poser l'hypothèse de la matrifocalité de ces premières sociétés, aspect que nous allons approfondir et confirmer au cours de cette thèse à la lumière d'autres éléments archéo-mythologiques complémentaires.

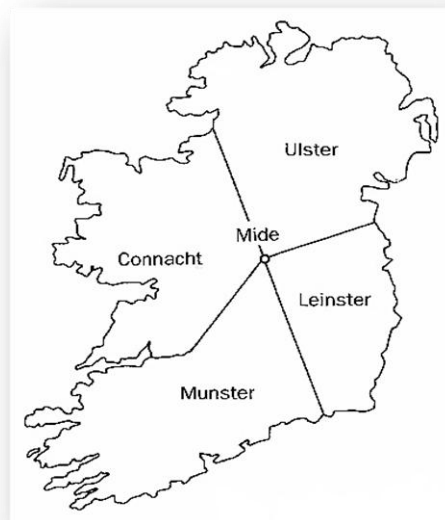
Nous verrons que la théorie tripartite de Georges Dumézil se base sur l'analyse de la figure du haut roi d'Irlande (résidant sur la colline de Tara) telle qu'elle est présentée au travers de la mythologie celte. L'examen de la façon dont le prétendant était sélectionné et le lieu où s'exerçait sa fonction s'imposera donc ici. Après avoir explicité la hiérarchie des rois d'Irlande en relation avec le découpage géo-politique particulier de l'île, on présentera certaines déesses de la souveraineté exerçant leur influence sur les diverses provinces. Nous poursuivrons avec l'analyse symbolique de la cérémonie d'intronisation de ces rois et des rituels associés à cette étape importante pour la vie des communautés. Nous concluerons en mettant en évidence la symbolique associée à la personne du haut roi, et plus précisément à son corps qui, selon Georges Dumézil, représentait les trois fonctions nommées *supra*.

mise en évidence d'une certaine matrifocalité chez les pré-chrétiens irlandais dans leur ensemble, et qu'en aucun cas nous ne cherchons à démontrer une quelconque organisation sociale (d'où la distinction que nous nous sommes efforcé de faire entre « matrifocalité » et « matriarcat »).

1. Projection de la souveraineté sur l'île d'Irlande

1-1. Organisation de la royauté en l'Irlande à l'âge du fer

L'organisation communautaire de la société celtique irlandaise s'inscrivait dans une structure plus large, à l'échelle de l'île, dont la subdivision en provinces géographiques doit être considérée avec attention. L'Irlande a fait l'objet d'une division tantôt en quatre provinces physiques plus une « spirituelle », tantôt en cinq provinces physiques. Dans le premier cas, elle figure la province d'Ulster au nord, celle de Leinster à l'est, celle de Munster au sud et celle de Connaught à l'ouest, plus une province non-physique centrale, appelée Midhe. Michael Dames utilise ce découpage dans *Mythic Ireland* et en propose une carte schématique :



4- Carte représentant la division de l'Irlande en quatre provinces physiques et une province spirituelle (Michael DAMES, *Mythic Ireland*, p.16)

Le second découpage fait apparaître quant à lui les mêmes provinces que le premier, mais dans ce cas elles sont toutes géographiques, comme le montre la carte ci-dessous :



5- Carte figurant la division de l'Irlande en cinq provinces ainsi que les résidences royales qui leur sont associées (Amy SHERWOOD, *An Bó Bheannaithe: Cattle Symbolism in Traditional Irish Folklore, Myth, and Archaeology*, p.18
<http://chicago.academia.edu/AmySherwood/Papers/501152/An_Bo_Bheannaithe_Cattle_Symbolism_in_Traditional_Irish_Folklore_Myth_and_Archaeology>)

Le premier découpage semble être le plus ancien et remonter à une période antérieure à l'arrivée des Celtes puisque, comme le mentionne Dáithí Ó hÓgáin, la création de la cinquième province est attribuée à un roi qui est censé avoir régné pendant les premiers siècles de notre ère, Tuathal Teachtmhar. La réalité historique de Tuathal Teachtmhar n'est pas mise en doute par Dáithí Ó hÓgáin mais ce dernier affirme que les faits et gestes du roi relatés dans les récits sont essentiellement fictifs :

Tuathal Teachtmhar [is] a king reputed to have reigned in the early centuries AD. The name *Tuathal* is not a mythic one [...], it seems quite possible that [he] was a historical person who established the power of the Connachta in the north Midlands in the second or third century, but the lore concerning him is definitely the result of propaganda invented later by these

Connachta. [...] The earliest surviving account of him is of [...] fictional nature¹.

Seumas MacManus relate l'origine de la création de Midhe par Tuathal Teachtmhar dans *The Story of the Irish Race* :

[Tuathal Teachtmhar] was a man of strong character, marked ability, and great moral power, whose reign influenced the future of Ireland. He established order in a land that had been for half a century in chaos. He fostered trade, and instituted laws for its protection and propagation. He made a new and important fifth province of Meath – which became fixed henceforward as the Ard-Righ's (High-King's) province. Before his day the other provinces met at the hill of Uisnech in that part of Ireland which is now called West Meath. From each of these he cut off a portion, which, attached to the former small domain of Meath made an important, rich, and royal Meath – enlarged from its former one *tuath* to eighteen *tuatha*. From a little district Meath then became an important province – the province of the Ard-Righ or High King of all Ireland. In each of the four cut off portions, moreover, he erected a royal residence – at the famous location where the four great provincial fairs were held, namely, at Tlachtga in Leinster; at Uisnech in Munster; Cruachan in Connacht; and Tailte in Ulster².

Cet extrait confirme l'ancienneté du premier découpage de l'Irlande et son antériorité au second³. Il confirme également la convergence des quatre provinces physiques en un point central (la colline d'Uisneach) qui correspond à la cin-

¹ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland: an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, pp.481-482.

² Seumas MacMANUS, *The Story of the Irish Race*, pp.37-38.

³ Gaël HILY mentionne trois autres personnages liés aux premières invasions de l'Irlande et présentés dans *Le livre des conquêtes de l'Irlande* comme étant à l'origine de la division de l'île en cinq provinces : il s'agit Trefuilngig, de Fionntan mac Bóchra et de Tuán mac Cairill. En ce qui concerne Trefuilngig, il explique qu'il « est à l'origine des [cinq] Arbres Cosmiques [celui de Tortu, l'if de Ross, l'arbre de Mugna, celui de Dathe et l'arbre d'Uiseanch] et de la création des provinces ». Il conclut que du fait de l'identification de Trefuilngig au dieu Lug, c'est cette divinité suprême qui est réellement à l'origine de l'organisation géographique de l'île en cinq provinces (*Le dieu celtique*, pp.361-364). Pour Fionntan, il précise que « le récit du *Suidhiuguadh teallaig Teamhra* ou « Fondation du domaine de Tara » [le] fait intervenir comme personnage à l'origine de la division de l'Irlande et de la prédominance de Tara sur les reste du pays ». Pour ce qui est de Tuán mac Cairill, il explique qu'« il a été transformé successivement en homme, cerf, oiseau, saumon et de nouveau en homme. En fait, chacun de ses changements d'aspect se rapporte aux cinq points cardinaux, le centre compris. Ces cinq points se retrouvent dans le territoire irlandais réparti en quatre provinces périphériques et une cinquième centrale » (Gaël HILY, *Le sacré dans la souveraineté celtique*, p.21).

quième province « spirituelle », comme cela est représenté sur la carte de Michael Dames. Notons cependant les divergences concernant les résidences royales de chacune des provinces : la plupart de celles mentionnées par Seumas MacManus ne correspondent pas à celles placées sur la carte proposée par Amy Sherwood et dont l'existence a été révélée par l'archéologie. Seules quelques unes d'entre elles, à savoir Tara, Rathcroghan et Eamhain Mhacha sont communes à plusieurs sources. Tara, Dún Ailinne et Eamhain Mhacha sont les trois résidences royales de l'âge du fer qui ont été fouillées à ce jour, mais seuls Tara, Rathcroghan et Eamhain Mhacha servent de décor aux récits mythologiques. Ainsi, nous nous concentrerons tout particulièrement sur ces trois derniers sites dans le cadre de notre étude comparative. Notons que même si Rathcroghan n'a pas été intégralement fouillé, il n'en reste pas moins que des relevés topographiques détaillés en ont été effectués, dont le plus récent (et celui que nous utiliserons dans cette thèse) est celui de John Waddell.

Le terme irlandais pour « province », à savoir *cóiced*, signifie « un cinquième »¹, ce qui semble faire référence à la permanence parmi les pré-chrétiens de la division de l'île en cinq provinces, qu'elles soient toutes physiques ou non. La considération de ces deux découpages est importante lorsqu'il s'agit de déterminer la résidence royale de chacune des provinces : Tara par exemple qui se trouve dans la province moderne de Leinster ne se trouve pas dans la province éponyme ancienne mais dans celle de Midhe. Dáithí Ó hÓgáin précise à ce sujet que Midhe « comprised modern Counties Meath and Westmeath, as well as parts of Counties Louth, Dublin, Longford and Offaly »². Cette distinction est primordiale car elle permet d'éviter des erreurs concernant l'identité des hauts rois de chaque province et de celle des déesses de la souveraineté associées (comme nous le verrons par la suite).

Ce découpage en cinq provinces (qu'elles soient toutes physiques ou pas), correspond en dépit des apparences à une conception tripartite caractéristique de la structure mentale des sociétés indo-européennes, contrairement à ce que Georges Dumézil considérait comme un choix étonnant dans le cas de l'Irlande. Il

¹ Michael Dames, *Mythic Ireland*, p.192.

² Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland: an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.345.

présente cette particularité comme inexplicable dans le cas d'une société indo-européenne. Selon lui, « bien que ce “modèle”, fondé sur les points cardinaux, soit largement répandu à travers le monde, il est remarquable que, parmi les Indo-Européens, seuls les Irlandais [...] l'aient préféré aux modèles tripartites »¹. Nous pouvons clarifier ce point grâce à des extraits de certaines entrées de l'encyclopédie de Patricia Monaghan. Cette dernière précise pour la province de Connaght que

the first syllable in Connacht means « wisdom », and so the province is traditionally connected with that attribute [...] Ancient associations with Connacht were education, stories and histories, science, eloquence, and all forms of learning².

Pour la province de Leinster, elle précise que « Leinster is the eastern province. It was traditionally associated with prosperity and commerce, as well as nobility, good manners, and hospitality »³. Plus loin dans son encyclopédie, elle ajoute même que « Leinster [is] the province of wealth »⁴. Elle mentionne également que l'« Ulster was associated with war »⁵. Et pour ce qui est de la province de Munster, elle précise que le nom « meant song and celebration, festivals and poetry and the playing of games. Most significantly, Munster symbolizes fertility, for only with sufficient food can people enjoy the creative arts »⁶. Enfin, Midhe est « a spiritual [province] [...], the abstract idea of the land's sovereignty »⁷.

La vocation propre de chacune des provinces mentionnée *supra* montre que bien qu'au nombre de cinq, elles correspondaient en fait aux trois fonctions mises à jour par les travaux de Georges Dumézil lui-même. La première fonction se retrouve dans la vocation des provinces de Connaught et de Midhe (toutes deux liées à Maeve, qu'elle soit Maeve de Rathcroghan ou Meadhbh Leathdhearg), la deuxième se retrouve dans la vocation de la province d'Ulster (liée à Macha), et la

¹ Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée I. II. III.*, p.1013.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.97.

³ *Ibidem*, p.285.

⁴ *Ibidem*, p.344.

⁵ *Ibidem*, p.462.

⁶ *Ibidem*, p.344.

⁷ *Ibidem*, p.330.

troisième se retrouve dans la vocation des provinces de Leinster et de Munster (respectivement liées à Aillenn, ou Alend, et Mór Muman). Ainsi, on peut dire que chacune des provinces était l'une des parties du tout : la terre de la déesse-mère.

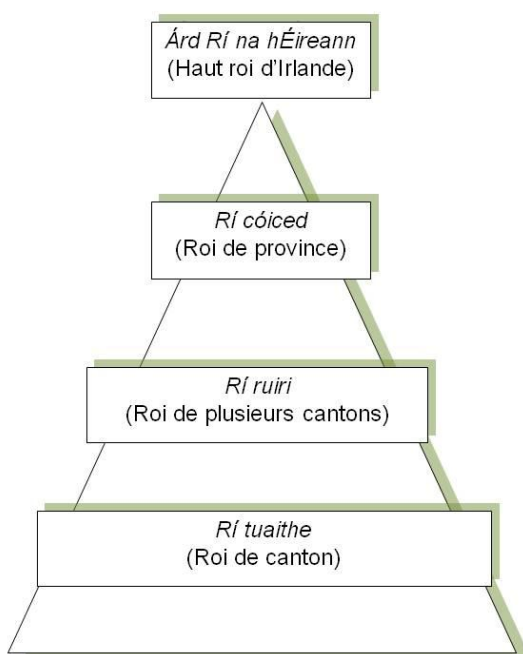
Gaël Hily affirme que la conception de l'organisation du territoire en cinq provinces s'expliquerait par le fait que nombre de peuples indo-européens (et donc très certainement les Celtes aussi) utilisaient les doigts de la main comme base de calcul. C'est ainsi que selon cette vision, le nombre cinq équivalait à un tout et exprimait vraisemblablement une totalité cosmique. Il démontre sa thèse par un rapprochement linguistique très convainquant :

Dans les langues indo-européennes, le terme « cinq » est issu de la racine **penkwe* (cf. gr. *πέμπτε*, skr. *pansa*, got. *fimf*) devenue en celtique et en italique **kwenkwe* par assimilation (cf. v.irl. *cóic*, v.gall. *pimp*, mod. *pump*, bret. *pemp*, corn. *pymp*, lat. *quinque*) ; mieux, un autre terme issu de cette racine est le hittite *panku-* qui désigne « tout, totalité (du conseil d'une famille royale) ».

Dans tous les cas, la division géographique en cinq provinces correspondait à une organisation socio-politique bien spécifique. Midhe (et plus particulièrement Tara), était le siège du haut roi d'Irlande (ou *Árd Rí na hÉireann*)¹, et contrairement aux autres provinces, celle-ci ne présentait pas de *rí cóiced* (littéralement « roi de province »). Cette particularité met l'accent à la fois sur la représentativité du haut roi d'Irlande, dont l'influence s'étendait à l'ensemble de l'île et ne se limitait pas à une portion de territoire, alors que le pouvoir des rois de province s'exerçait à l'intérieur de ses frontières. Elle montre également qu'en dépit de la nature de cette cinquième province (physique ou pas), le rôle du haut roi demeure le même, à savoir celui de modèle pour le reste de l'île et le garant de sa prospérité. Fran-

¹ Selon Dáithí Ó HÓGÁIN, le titre de haut roi d'Irlande désignait à l'origine un dirigeant puissant. Ce terme a commencé à être employé en politique à partir du VIII^e siècle de notre ère, suite à la prise de pouvoir sur l'île toute entière par la dynastie des Uí Néill. Cependant Dáithí Ó HÓGÁIN précise qu'au Moyen Âge ce terme a été utilisé pour faire référence *a posteriori* à tous les anciens hauts rois de Tara qu'ils présentaient comme régnant sur l'ensemble de l'île, ce qui ne correspond pas à la réalité des périodes celtes les plus anciennes. Il ajoute que ce terme a été employé jusqu'à la fin du XII^e siècle (*The Lore of Ireland: an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.284).

çoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h décrivent dans *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes* la hiérarchie des rois d'Irlande, selon leur territoire d'influence¹ : le *rí cóiced* se trouvait à la tête d'une province, dans laquelle plusieurs rois locaux dirigeaient plusieurs cantons² (*rí ruirí*), chacun de ces cantons étant gouverné par un petit roi (*rí tuaithe*), dont le rôle et le statut s'apparentaient à ceux d'un chef de clan³. On peut résumer cette organisation par le schéma suivant :



6- Schéma représentant la hiérarchie des rois pré-chrétiens irlandais

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARG'H, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, pp.123-124.

² Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARG'H qualifient d'absurde la traduction de *tuath* par « tribu » et proposent celle de « canton » que nous avons retenue ici puisque cette traduction est cohérente par rapport aux autres titres royaux cités. En effet, ils mettent tous l'accent sur la relation entre le souverain et la terre sur laquelle il règne. Notons à ce propos ce que Patricia MONAGHAN dit du terme *tuath* : « this word, often translated as “tribe”, had a more complex meaning in ancient Irish than merely a group of people, for it also referred to the land upon which that group lived » (*La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.123 ; *The Encyclopaedia of Celtic Mythology and Folklore*, pp.456-457).

³ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARG'H précisent que « la véritable cellule sociale est la *fine* irlandaise, la famille au sens le plus large des ascendants et des descendants, directs et collatéraux » (*La civilisation celtique*, p.61).

La hiérarchie des rois d'Irlande semble très cohérente, procédant du territoire le plus petit vers la quasi-totalité de celui-ci, suivant rigoureusement la division géographique du pays. Chacun des rois était responsable de l'organisation politique et sociale, ainsi que de la survie de ses hommes et de son territoire. Ces rois avaient un rôle beaucoup plus concret que celui du haut roi d'Irlande. Même si tous les rois de chaque province en référaient à celui-ci, ce n'était pas pour des raisons d'autorité politique, mais du fait du rôle quasi magico-religieux que ce dernier jouait. En effet, il n'y avait pas de pouvoir central chez les Celtes, mais plutôt un ensemble de petits royaumes placés sous l'autorité souveraine de la province de Midhe. Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h en expliquent la raison dans *La civilisation celtique* : « les Irlandais, n'ont jamais cessé de se battre entre eux, incapables de concevoir ou de former des états dont la dimension dépassait la province ou la principauté »¹. Ils ajoutent que chez les Celtes, « on est fidèle à un homme, à une famille, à un clan [...] et non à une notion étatique trop abstraite parce que trop lointaine [et que] le "patriotisme" [...] est limité au terroir local »². Ceci est également attesté par Frederick Herman Andreasen Aalen dans *Man and the Landscape in Ireland* : « Ireland in the Iron Age was divided into hundreds of small petty kingdoms or *tuaths* whose inhabitants appear to have engaged in regular warfare and predation on their neighbours »³. Un tel comportement découle d'une unité très forte au sein du groupe qui entraîne une séparation, voire un fossé, entre les tribus, ce qui amène à des conflits. Cette unité renforce l'identité de chacun des groupes et accroît les différences. Pour reprendre les propos de Jan Assmann, « en produisant vers l'intérieur une identité, la culture instaure vers l'extérieur une altérité »⁴. C'est ainsi que « l'unité renforcée à l'intérieur durcit indubitablement la frontière avec l'extérieur »⁵. Chaque groupe affirme son identité par opposition aux autres communautés. Il mentionne également à cet égard les explications du psychologue Erik H. Erikson et de

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La civilisation celtique*, p.28.

² *Ibidem*, p.61.

³ Frederick Herman Andreasen AALEN, *Man and the Landscape in Ireland*, p.91.

⁴ Jan ASSMANN, *La mémoire culturelle, écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, p.137.

⁵ *Ibidem*.

l'éthologue Irenäus Eibl-Eibesfeldt : le premier « qualifie ce processus de “pseudo-spéciation” »¹, l'autre « y voit l'une des causes de l'agressivité humaine »².

La hiérarchie des rois est confirmée par les vers suivants extraits des *Dindshenchas* :

18. Though there be over imperial Banba
 Famous kings – high their mirth!
 No kingly authority is binding on them
 Save from the king that possesses Temair³.

Notons qu'ici, les termes « famous kings » (rois célèbres) font référence aux rois des quatre anciennes provinces (Ulster, Leinster, Munster et Connaught), tandis que « /... the king that possesses Temair/ » (/... le roi régnant de Tara/, résidence royale qui, rappelons-le, se trouvait dans la province celte de Midhe) fait référence au haut roi de Tara, à savoir le haut roi d'Irlande. Ces deux vers confirment la relation qui liait chacun des petits rois locaux au haut roi d'Irlande, mais plus particulièrement leur sujétion aux principes et valeurs dictés par ce dernier si l'on tient compte de l'absence d'un pouvoir politique central à proprement parler⁴. Dans cette strophe, le terme « Banba » fait référence à la terre d'Irlande qui était désignée par l'un des noms des déesses de la triade d'Ériu, à laquelle Banba ap-

¹ Jan ASSMANN, *La mémoire culturelle, écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, p.137.

² *Ibidem*.

³ <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500A.html>>, p.45.

⁴ Citons à ce propos Patricia MONAGHAN qui affirme que « there seems little likelihood that Tara's king held centralized political authority. [...] The high king held a ceremonial and religious office rather than a political one. He could not demand that other kings follow his orders, but he had the responsibility of keeping Ireland fertile and blooming by following his *buada* and *geasa*, his sacred vows and taboos » (*The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.246). Ceci est également confirmé par ce qu'elle écrit au sujet de la royauté en Irlande : « The [high] king [of Ireland] was less a leader than a priest, pointing to duties and taboos that had little to do with politics or military might, being instead symbolic actions that showed the people that the king lived with what was called in Ireland “the prince's truth,” *fírinne flatho*. According to a seventh-century C.E. text, the king was never to oppress anyone by force of arms and was never to listen to unwise supporters » (*Ibidem*, p.272). Les propos de Patricia Monaghan rejoignent ceux de Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH : « l'Irlande n'a jamais eu de gouvernement central » (*La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.46).

partenait¹. Citons également un passage du poème intitulé « Temair III », extrait des *Dindshenchas* :

4. [...] Fine kings of the provinces it makes,
The king of Erin and her viceroy.
5. In it is set down on every hand
What is the right of every king of a province,
What is the right of the king of Temair eastward
From the king of every songful province;
6. The correlation, the synchronizing of every man,
Of each king one with another together².

Ce passage confirme l'existence d'une hiérarchie du pouvoir et de sa répartition entre les rois des quatre provinces, eux-mêmes placés sous la houlette du haut roi d'Irlande résidant dans la cinquième province. D'autre part, la dernière strophe souligne l'existence d'une unité entre les différentes provinces assurée par ce dernier.

Les rois des cinq provinces étaient associés à des déesses de la souveraineté propres à ces lieux sur lesquels ils exerçaient leur influence. Il existe dans la mythologie insulaire, un certain nombre d'associations entre reines/déesses de la souveraineté et lieux, comme par exemple Macha et l'ancienne province d'Ulster, Aillenn (ou Alend) et Leinster, Mór Muman et Munster, Maeve de Cruchan et Connaught et Meadhbh Leathdhearg pour la cinquième province ancienne de Midhe. Cette caractéristique révèle le lien étroit qui unissait les rois, les peuples, les territoires, et ce grâce aux déesses. Ceci est accentué par le fait que le nom des peuples avait la même racine que le nom des terres sur lesquelles ils vivaient, elles-mêmes portant une forte empreinte de la déesse tutélaire. La déesse de la souveraineté évhémérisée en la reine Maeve de Rathcroghan énonce clairement son appartenance à la terre dans un passage de *La razzia des bœufs de Cooley* : « My father gave me a whole province of Ireland, this province ruled from Crua-

¹ Voir à ce sujet le chapitre 2, et plus particulièrement la partie consacrée à la triade d'Ériu, p.193.

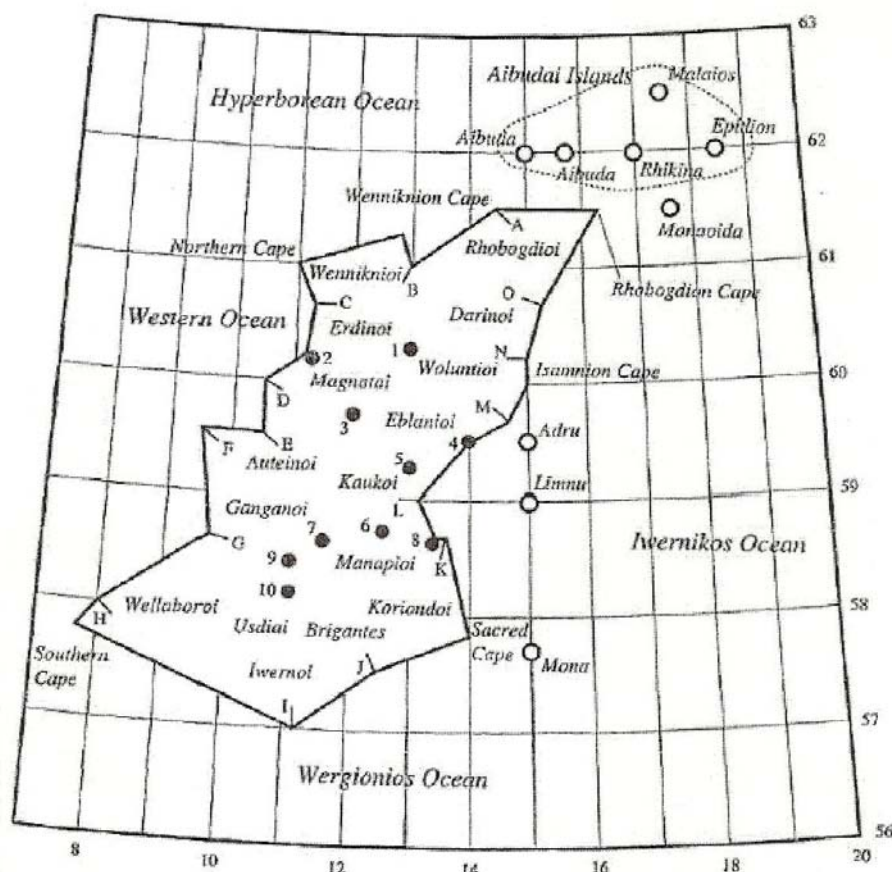
² <<http://www.ucc.ie/celt/published/T106500A/text003.html>>.

chan, which is why I am called “Medb of Cruchan” »¹. Le clan des *Laighin* est attaché à la province de Leinster, celui des *Connachta* à celle de Connaught et les *Ulaid* à l’Ulster, ce qui ancre l’identité des groupes humains dans la terre qu’ils habitaient. La raison pour laquelle la souveraineté était représentée par des déesses spécifiques (qui portaient des noms différents selon les régions) s’explique par le nombre très important de tribus existantes et la façon dont les communautés étaient réparties sur le territoire. Ptolémée a dressé une carte de l’Irlande faisant apparaître les noms d’une vingtaine de tribus et leur lieu d’implantation. Cette carte ainsi que la liste des tribus sont mentionnées dans la thèse de Noémie Beck :

The name and location of the around twenty Celtic tribes settled in Ireland about the 1st c. AD are given by Ptolemy: in the north-east, the Rhobogdii; in the north-west, the Vennicnii; and in the west, the Nagnatae, settled in today’s Co. Mayo, the Autinni and the Gangani near the River Shannon, and the Vellabri in the area of present-day Co. Kerry. The south was occupied by the powerful tribe of the Iverni, later called Erainn, who gave their name to Ireland (Erin) and are generally regarded as being at least partially descended from the first Celtic people to have settled in Ireland around the 5th c. BC. The Brigantes, who were certainly an off-shot of the potent British Brigantes tribe settled in Yorkshire (GB), inhabited the south-east of Ireland. Finally, in the east, from south to north, six peoples are mentioned: the Coriodi, the Menapi, the Cauca, settled near Dublin, the Eblani, who were probably the ancestors of the Ulaid, and the Darinii².

¹ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.53.

² Noémie BECK, *Goddesses in Celtic Religion*, p.13.



7- Carte de Ptolémée datant du Ie siècle de notre ère qui montre les noms des tribus celtes et leur répartition sur le territoire d'Irlande (Noémie BECK, *Goddesses in Celtic Religion*, p.14)

Le grand nombre de divinités s'explique surtout par le fort attachement et l'identification de chaque tribu à son espace propre. Le « patriotisme » que manifestaient les populations ainsi que l'une des contraintes qui pesaient sur le roi, à savoir l'interdiction quasi-totale de quitter le territoire de son royaume¹, manifestent l'osmose entre les hommes et leur terre.

Cette première partie nous a permis de faire la distinction entre les deux découpages proposés dans les écrits, à savoir en quatre ou cinq provinces physiques, et de mettre en évidence que dans tous les cas, chacun des découpages faisait état d'une province « spirituelle » qui conférait au haut roi une influence essentielle-

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARG'H, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.125.

ment symbolique. Cependant, nous montrerons que le découpage en cinq provinces, qui fait apparaître physiquement celle de Midhe, en révèle l'importance et la symbolique. En effet, c'est dans Midhe que se trouvent Uisneach, associée mythologiquement aux druides, et Tara, qui l'est aux rois. De ce fait, nous montrerons que cette cinquième province constitue la représentation de la souveraineté suprême, exprimée à travers l'interdépendance entre Tara et Uisneach et à travers leur complémentarité en ce qui concerne leur influence sur tous les aspects de la vie de l'île.

La partie suivante sera consacrée à l'analyse du site associé à la royauté suprême, Tara, que l'on mettra en relation avec l'autre site important de la province de Midhe, Uisneach. Nous évoquerons également les raisons pour lesquelles des lieux spécifiques étaient choisis pour servir de décor aux cérémonies d'intronisation.

1-2. La province de Midhe : matérialisation de l'idée de souveraineté suprême des Celtes insulaires

La souveraineté recouvre deux domaines interdépendants (celui de la spiritualité et celui du pouvoir temporel) qui sont représentés par deux figures distinctes, le druide et le roi, dont les rôles sont complémentaires pour garantir l'équilibre du royaume et la prospérité des hommes. Le schéma de la souveraineté est donné par la province centrale de Midhe qui, lorsqu'elle est matériellement représentée, comporte deux centres géographiquement séparés liés à ces deux domaines et qui offre un modèle aux autres provinces de l'île. Ce modèle permet une certaine unification des différentes provinces qui apparaissent comme des microcosmes de l'ensemble de l'Irlande, elle-même microcosme du monde. En dépit d'un pouvoir central, ce rôle de modèle fournit à chacune un fonctionnement identique que l'on peut appréhender à travers la littérature et également à travers

l'archéologie qui met en évidence des similitudes entre les divers centres royaux que sont par exemple Tara, Eamhaim Mhacha et Rathcroghan. De tout cela résulte une grande homogénéité à l'échelle insulaire, tant au niveau spirituel qu'au niveau politico-social.

Le fonctionnement de la souveraineté ainsi posé, nous allons nous intéresser aux sites de Tara et d'Uisneach qui sont respectivement liés à la royauté et à la spiritualité. Nous utiliserons principalement les travaux de Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h ainsi que ceux de Gaël Hily pour rappeler la relation étroite qu'entretenait le couple druide/roi.

. Axis Mundi et sièges royaux : les centres d'intercession de la déesse de la souveraineté

Voyons tout d'abord quels sont les caractéristiques principales de tous les lieux choisis par les Celtes pour la construction des résidences royales qui servaient de cadre à l'intronisation des rois d'Irlande. Ces derniers présentent des caractères communs à ceux d'une majorité de sociétés archaïques : ils étaient considérés comme les endroits les plus sacrés du territoire sur lesquels devait s'exercer le pouvoir du futur souverain. Ceux-ci étaient généralement des lieux qui revêtaient une importance toute particulière d'un point de vue magico-religieux. Les premières sociétés, dont celles de l'Irlande, considéraient généralement comme sacré tout élément s'élevant vers le ciel (considéré comme étant empreint de sacralité), tels les arbres sacrés ou les pierres dressées, ainsi que les lieux élevés sur lesquels étaient très fréquemment érigés des monuments mégalithiques. Ceux-ci marquaient la sacralité de l'endroit, car ils constituaient un nœud où communiquaient les trois niveaux cosmiques, à savoir le monde céleste, la terre des hommes et le monde inférieur (ou « The Underworld ») qui formaient un tout indissociable, ce que Mircea Eliade appelle un *Axis Mundi*¹. Ainsi, les cérémonies d'intronisation des rois de provinces en Irlande se déroulaient-elles au centre du monde organisé de la communauté concernée, généralement sur des collines qui dominaient les terres alentours. Frederick Herman Andreasen Aalen apporte une

¹ Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, p.36.

précision quant à la situation géographique spécifique de ces lieux en expliquant que

these sites [...] are exceptional ones. [...] They are not located on commanding hills but on eminences in fertile lowland areas which, although they permit broad vistas, have little defensive value. A ritual or ceremonial function seems therefore the most likely interpretation¹.

Dans le cas des rois de moindre influence, comme par exemple dans celui des rois de tribus/grandes familles, la maison du chef de clan pouvait être le lieu retenu pour les cérémonies, car selon Mircea Eliade, le foyer aussi était considéré comme *Axis Mundi* par les premières sociétés².

Interrogeons-nous à présent sur l'origine de la sacralité des lieux, et demandons-nous comment celle-ci leur était conférée et quelle en était l'incidence sur le comportement des hommes et sur tous les aspects de leur vie quotidienne.

L'origine de la sacralité d'un lieu est un aspect du sacré auquel Mircea Eliade consacre une partie de son étude. En effet, selon lui, la sacralité d'un lieu est intimement liée au caractère structurant du mythe, ce qui est l'une de ses trois caractéristiques majeures, et qu'il énonce dans son ouvrage intitulé *Aspects du mythe*³. Il explique que l'espace sacré n'existe pas naturellement, mais qu'il est le résultat d'un processus de sacralisation dont l'origine, même si elle a trait au divin, est bel et bien humaine. Ce processus de sacralisation résulte de la création des mythes qui ont de ce fait un impact sur la définition de l'espace humain. Mircea Eliade explique à ce propos que l'espace structuré, repérable, repéré et orienté est qualifié de *sacré*, tandis que l'espace environnant est perçu comme *profane*, sans structure ni cohérence, véritable chaos. Cette distinction transforme, singularise et isole l'espace des hommes (organisé par les mythes) du reste du territoire. Ce dernier apparaît donc comme non-homogène ou présentant des ruptures, certaines portions d'espace étant qualitativement différentes des autres. Cette présence de ruptures est créatrice du monde dans la conscience des premiers hommes car elle instaure par contraste le point fixe, l'axe central, un point de repère pour la

¹ Frederick Herman Andreasen AALEN, *Man and the Landscape in Ireland*, p.90.

² Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, p.54.

³ Mircea ELIADE, *Aspects du mythe* (1963), Paris, Edition Gallimard, Folio Essais, 1996.

communauté. Il apparaît donc qu'un espace ne devient sacré que par l'entremise de l'homme, qui met en place un processus de sacralisation dès lors qu'il se trouve en présence d'une intuition du sacré, qui se manifeste à lui sous forme de signes appelés *hiérophanies*¹ ou *kratophanies*² selon les termes de Mircea Eliade. Ainsi, aucun espace sacré ne peut être délimité sans la présence et l'interaction de l'homme, qui est témoin de cette manifestation, mais aussi l'identifie en tant que telle, l'interprète, la codifie et enfin la transmet au reste de la communauté sous forme de mythes. Dans le cas de Tara, les éléments archéologiques et mythologiques à notre disposition indiquent qu'il s'agissait là d'un lieu sacré qui était à la fois le lieu d'intronisation du haut roi d'Irlande, mais également sa résidence.



1-2-1. Tara : la résidence royale

Procédons à présent à l'examen de la colline de Tara et considérons les éléments géographiques et archéo-mythologiques qui justifient l'importance d'un tel site et la raison pour laquelle celui-ci a été choisi par les Celtes pour accueillir les cérémonies d'inauguration et servir de siège de la royauté sacrée.

La colline de Tara, située dans la province ancienne de Midhe, et de nos jours située dans le comté de Meath, dans la province moderne de Leinster, présente les traces archéologiques de divers édifices et monuments érigés depuis le Mésolithique (-7000 et -4000) jusqu'à l'ère chrétienne (environ 400 de notre ère). La présence de monuments funéraires ou encore de sites monastiques signale son importance. L'ensemble de ces structures est clairement visible dans l'une des plus récentes études topographiques réalisées à ce jour, en l'occurrence celle me-

¹ Terme créé par Mircea ELIADE qui paraît pour la première fois en 1949 dans *Traité d'histoire des religions*, p.12. Le terme est dérivé du grec « hiérophantès », composé de hieros – « sacré », et de phanios – « qui apparaît », signifiant « prêtre qui explique les mystères du sacré ».

² Mircea ELIADE invente et utilise ce terme pour la première fois en 1949 dans *Traité d'histoire des religions*, p.29. Il est composé de kratos – « pouvoir », et de phanios – « qui apparaît ».

née par une équipe de chercheurs dans le cadre de *The Discovery Programme*¹ qui a révélé des vestiges apparaissant sous forme de reliefs qu'il est quasiment impossible de discerner au niveau du sol.



8- Carte en 3D montrant l'ensemble des monuments du site de Tara, extraite du site officiel de *The Discovery Programme* :
<http://www.discoveryprogramme.ie/res_tara_surv_topo.html>

Les recherches archéologiques, ainsi que la datation précise des différentes structures mises à jour rendue possible par l'utilisation des techniques modernes présentées en annexe² ont mis en évidence la présence successive de populations et la réappropriation constante du site à travers les âges par différents groupes humains. La découverte et la datation par le carbone 14 d'un éclat de pierre, de charbon de bois ainsi que de fragments de poterie, révèle une présence humaine

¹ *The Discovery Programme* a été initié par le premier ministre Charles J. HAUGHEY en 1991. Il a pour but de mener des recherches archéologiques approfondies en Irlande, d'informer le grand public des nouvelles découvertes et d'inciter les archéologues à appliquer les techniques modernes à leurs recherches. De nombreuses informations relatives au programme sont consultables sur : <<http://www.discoveryprogramme.ie/index.html>>.

² Voir annexe, p.414.

sur le site dès la période mésolithique¹. Une chronologie en huit phases de la construction des différentes parties et édifices du site a été établie en 1997 par Conor Newman². Dans celle-ci, il indique les dates de construction des différents monuments et explique que des fonctions spécifiques ont été affectées à ces édifices ainsi qu'au site lui-même au cours des millénaires, afin de répondre aux besoins liés à l'évolution des populations successives qui se sont installées dans cette région. C'est ainsi par exemple, qu'au cours de l'ère chrétienne (qui correspond à la huitième et dernière phase de construction), *Ráith na Ríg* ou « The Rath³ of the Kings » (« Le tertre des rois »), à l'origine lié à des rites funéraires, a été fortifié pour assurer la protection du peuple et la défense du territoire.

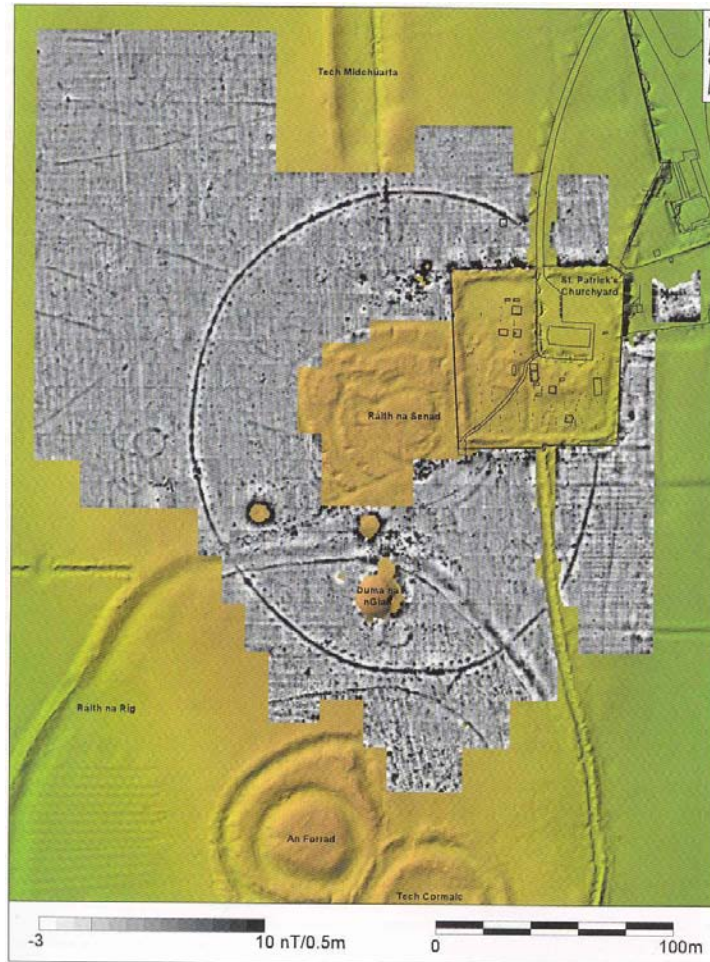
L'importance du site est également confirmée par la taille imposante du *Ditched Pit Circle* découvert en 1998 sur le flanc nord de la colline de Tara par l'équipe de Joe Fenwick grâce à l'utilisation de LiDAR⁴. Cette structure de forme ovale, qui englobe *Ráith na Senad* ou « The Rath of the Synods » (« Le tertre des synodes ») en son centre, le cimetière de l'église de Saint Patrick et *Dumha na nGiall* ou « The Mound of the Hostages » (« Le tumulus des otages »), mesure cent soixante-dix mètres de diamètre en son point le plus large ; sa circonférence est un fossé de six mètres de large et de trois mètres de profondeur. Selon Joe Fenwick, ce temple à ciel ouvert date probablement du tout début de l'âge du bronze, aux alentours de 2500-2300 avant notre ère.

¹ Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.67.

² Ces phases sont décrites dans Conor NEWMAN, *Tara : an Archaeological Survey*, Dublin, Royal Irish Academy, 1997.

³ Du v.irl. *ráth*, *ráith* « levée de terre, motte, fort » (Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.141).

⁴ Robert VANCE, *Secrets of the Stones: Decoding Ireland's Lost Past*, p.103.



9- Image LiDAR du site de la colline de Tara, mettant en évidence le *Ditched Pit Circle* découvert en 1998 par l'équipe de Joe Fenwick, professeur d'archéologie à la N.U.I. Galway (Joe FENWICK et Conor NEWMAN, *Geomagnetic Survey on the Hill of Tara, Co. Meath - 1998/99 in Discovery Programme Reports 6*, 2002, pp.1-18)

La présence d'un très grand nombre de monuments sur le site est confirmée par les strophes 9 à 38 de « Temair III » extraites des *Dindshenchas*, qui font un inventaire détaillé de tous ceux-ci, ainsi qu'une description précise de leur localisation les uns par rapport aux autres¹. Ce poème, retranscrit aux alentours du XII^e siècle de notre ère, mentionne un certain nombre d'édifices et de structures de types variés qui se retrouvent dans le travail scientifique d'archéologues comme Conor Newman qui, dans *Tara: an Archaeological Survey*², fait l'inventaire des monuments du site. Précisons que « Le tertre des rois », construit par les Celtes aux

¹ <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500A.html>>, pp.15-27.

² Conor NEWMAN, *Tara: an Archaeological Survey*, Dublin, Royal Irish Academy, 1997.

alentours du I^e siècle avant notre ère, est l'enceinte la plus spatieuse du complexe et se situe au sommet de la colline. En son centre se trouvent deux cercles contigus, datant eux aussi de l'âge du fer, *an Forrad* (« Le siège des assemblées royales ») – sur lequel est sise « La pierre de la souveraineté » – et *Tech Cormaic* (« La maison de Cormac »¹). Comme on peut le voir sur l'image *infra*, la forme de la structure de l'enceinte n'est pas régulière car elle inclut un monument préexistant, ce qui prouve la volonté des hommes de l'âge du fer d'inclure dans leurs constructions des édifices datant des âges précédents. Un autre monument d'importance, appelé *Tech Midchúachta* ou « The Banqueting Hall » (« La salle des banquets ») se situe dans le prolongement du « Tertre des synodes ».



10- Vu aérienne de la colline de Tara mettant en évidence « Les tertres des rois et des synodes », « La salle des banquets » et l'église de Saint Patrick
(<<http://www.smithsonianmag.com/travel/Endangered-Cultural-Treasures-The-Hill-of-Tara-Ireland.html>>)

¹ Dáithí Ó HÓGÁIN précise que la dynastie des Uí Néill, qui a continué à se proclamer hauts rois de Tara jusqu'au IX^e de notre siècle, a érigé le roi Cormac en modèle de la royauté suprême d'Irlande à tel point que la plupart des monuments de Tara sont nommés d'après lui (*The Lore of Ireland: an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.470).

L'importance du site de Tara (*Temair* en irlandais) est également indiquée par son nom même, dont la version anglicisée suggère plusieurs origines possibles qui mettent toutes en évidence le rôle prépondérant de Tara pour les Celtes. Les interprétations étymologiques varient. Tout d'abord, selon les *Dindshenchas*, le nom « Tara » met d'emblée l'accent sur sa position dominante et son ascendant sur le reste du pays, puisqu'il signifie « colline » ou « point élevé », ce qui vient confirmer le choix de l'endroit en tant qu'*Axis Mundi*, car l'étymologie de son nom même correspond à la définition donnée par Mircea Eliade. On peut citer à cet égard un extrait de ce recueil :

17. “Temair” is the name of every lofty and conspicuous spot
Whereon are dwellings and strong keeps;
“Temair” is the name of every peaked and pointed hill
Except the far-seen Emain¹.

Précisons que les termes « lofty » (« élevé ») et « conspicuous » (« visible »), outre la référence à sa situation géographique, renvoient également à la relation que le maître des lieux entretenait avec le reste du peuple et les centres royaux des autres provinces mentionnés plus haut. « Lofty » est associé à l'idée d'élévation, et « conspicuous » suggère le fait qu'il attire le regard et qu'il s'impose à la vue du peuple et des forts environnants. Ajoutons que « lofty » renvoie également à la proximité entre la colline et le ciel, ce qui permet symboliquement aux hommes de se détacher du monde terrestre, de se rapprocher du divin et ainsi de communiquer avec lui. Le choix de ce lieu géographique spécifique pour l'édification de la résidence royale procède d'une volonté de rapprocher le souverain des forces divines. Gaël Hily explique que « la colline hiérophante manifeste au roi la transcendance et son rapprochement avec le monde divin »².

D'autres éléments archéo-mythologiques viennent confirmer l'importance du site de Tara, à l'échelle de l'île cette fois, notamment la présence de cinq routes reliant la colline aux autres provinces, confirmant ainsi l'interaction entre ces différents lieux, et donc entre le haut roi de Tara et ceux des autres provinces³. Ces

¹ <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500A.html>>, p.11.

² Gaël HILY, *Le sacré dans la souveraineté celtique*, p.27.

³ « The five main roads leading from Tara are mentioned in our oldest authorities, as, for instance, in the story of “Bruden Da Derga” in *The Book of the Dun Cow*.

éléments renforcent l'idée d'une convergence des diverses provinces vers le siège de la haute royauté d'Irlande. L'existence de ces routes est aussi confirmée par les écrits, notamment par l'un des poèmes des *Dindsenchas*, intitulé « Slige Dala », dans lequel l'origine des cinq routes est expliquée. Nous ne citons ici que les passages faisant apparaître le nom des routes :

10. [...]

I know the just claim and the cause,
Even the story of the roads of noble Banba.
11. Five roads of Erin with no sinister fame,
The Great Road, the Road of Cualu,
The Road of Dalo strong and cunning,
And the Road of Midluachair:
12. The Road of Assal, son of Dor Donn,
In great Conn's great land of Meath,
The fifth Road green of hue:
As for it, not new is its story¹.

L'importance de Tara est également soulignée par son association à des figures divines féminines, dont la mention et l'inhumation sacralisent le lieu. Ceci

They were all called *slige*. 1. *Slige Asail* ran from Tara due west towards Lough Owel in Westmeath, and thence probably in a north-westerly direction. 2. *Slige Midluachra* extended northwards towards Slane on the Boyne, through the Moyry Pass north of Dundalk, and round the base of Slieve Fuad, near the present Newtown-Hamilton in Armagh, to the palace of Emain, and on to Dunseverick on the north coast of Antrim: portions of the present northern highway run along its site. 3. *Slige Cualann* ran south-east through Dublin, across the Liffey by the hurdle-bridge that gave the city the ancient name of *Baile-atha-cliath* (the town of the hurdle-ford [...]): crossed the Dodder near Donnybrook: then southwards still through the old district of Cualann, which it first entered a little north of Dublin, and from which it took its name (the *slige* or road of Cualann), and on by Bray, keeping generally near the coast. Fifty years ago a part of this road was plainly traceable between Dublin and Bray. 4. *Slige Dala*, the south-western road, running from Tara towards and through Ossory in the present Co. Kilkenny. This old name is still applied to the road from Kells to Carrick-on-Suir by Windgap. 5. *Slige Mór* ("great highway") led south-west from Tara till it joined the Esker-Riada near Clonard, along which it mostly continued till it reached Galway. Portions of this road along the old Esker which raised it high and dry over the bogs are still in use, being traversed by the present main highway »

(<http://www.libraryireland.com/SocialHistoryAncientIreland/III-XXIV-1.php>).

¹ <http://www.ucc.ie/celt/online/T106500C/text052.html>.

est révélé par un autre passage des *Dindshenchas*¹ selon lequel « Tara » pourrait aussi venir du gaélique *Teamhuir – Tea-Mur* (« Les ramparts de Tea ») – en référence à l'un des monuments du site construit à la requête de la reine ou déesse éponyme. Le poème explique que celle-ci demanda à son mari Éireamhóin, roi des Milésiens, de lui construire un mur semblable à un rempart érigé autour de la tombe de la déesse Teiphe en Espagne², leur pays d'origine. Arrivés à Tara, Éireamhóin fit don de la colline à Tea et accéda à sa requête. A sa mort, celle-ci fut enterrée à l'intérieur de ces remparts, délimitant le *tumulus* sous lequel elle fut ensevelie³. Ce monument funéraire ainsi formé (dénommé *The Mound of Tea*, « Le *tumulus* de Tea »), donna son nom à l'ensemble du site archéologique :

3. The abode was a keep, was a fortress,
Was a pride, a rampart free from ravage,
Whereon was to be the grave of Tea after death,
So that it should be an increase to her fame.
 4. Erimon the lowly had
A wife in the very midst of imprisonment;
She got from him all her eager desires;
He granted everything she spoke of.
 5. Brega Tea, a teeming home,
Is famed because Tea was a noble dame;
The funeral mound under which is the great one of the standards,
The burying ground that was not rifled.
- [...]
10. I [Tea] have heard in many-cornered Spain
Of a maiden fair and indolent, heroic in fight,

¹ <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500A.html>>, p.11.

² Gaël HILY précise que « la mention de ce pays doit se comprendre comme la rationalisation [géographique] d'un ancien domaine mythique situé au-delà des mers [i.e. l'Autre Monde] » (*Le dieu celtique Lugus*, p.222).

³ Comme le précise Gaël Hily dans sa thèse, « par essence, les dieux sont immortels ; leur attribuer une sépulture est le signe révélateur d'un texte qui a subi une évhémérisation » (*Ibidem*, p.265). Bien que ce procédé soit le fait des chrétiens, il n'en met pas moins l'accent sur la permanence de l'identification du lieu à la déesse. Ajoutons que le fait de réunir l'esprit divin et l'objet/l'élément du relief est récurrent dans la mythologie irlandaise, comme nous l'illustrerons encore lors de l'étude des cours d'eau, p.208.

Offspring of Bachtir son of Buirech;
Camson, gentle champion, *wedded her*.

11. Tephi was her name, from every warrior;
Ill-luck to him whom her entombment should wear out!
A rath of sixty feet, full measure,
Was built by them for her concealment¹.

Ce passage des *Dindshenchas*, qui montre la forte empreinte de ces deux figures féminines sur le paysage de Tara, est complété par une autre strophe extraite de ce recueil mettant également en relief la force et la puissance de ces dernières. Ces qualités sont, entre autres, celles que les Celtes attribuaient à leurs figures féminines divines. Les déesses conféraient aux lieux auxquels elles étaient attachées les mêmes qualités que celles dont les hommes les pensaient dotées, comme le suggère la strophe 11 citée plus haut. Les vers ci-dessous, dans lesquels les qualificatifs utilisés pour décrire les remparts de Tea correspondent ici aussi aux sentiments inspirés aux hommes par les déesses, comme par exemple les impressions de puissance et de solidité qui forcent le respect. Notons que dans cette strophe, « Tephi », l'autre nom de Tea, est utilisé :

7. She [Tephi] gave a name to her fair stronghold,
The king's wife gracious and lovely:
The Rampart of Tephi, who would affront an army,
Whence she executed without dread any deed².

La forte empreinte féminine de Tara, mise en évidence dans tous ces vers, est renforcée par la structure même du poème « Temair II » qui commence et finit ainsi :

1. Temair free from feebleness hides not
The glory due to women for its building;

[...]

19. Temair free from feebleness and faintness
Hides not its glory from womankind.

Ajoutons un dernier élément topographique d'importance dont le nom répertorié dans les *Dindshenchas* renforce la présence féminine sur Tara et fait écho à l'une

¹ <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500A.html>>, p.11.

² *Ibidem*.

des obligations du roi : il s'agit de la source *Calf*. L'importance de la source est marquée par les termes forts mentionnés entre parenthèses dans la première strophe, à savoir « mighty force » (« force suprême ») :

33. Another spring (mighty force)
Which flows south-west from Temair;
Calf is its name, though it never sucked a cow;
Cormac's Kitchen is on its margin.
34. There rise north of Temair
Adlaic and Diadlaic of the host;
Two springs flow diverse thence
Down to the Carn of the Boys¹.

Le nom « calf » (« veau ») renvoie à l'un des éléments récurrents de la mythologie irlandaise, celui du lait de vache, symbole d'abondance et de prospérité que le roi se devait d'apporter au royaume. Ainsi par cet hydronyme, la déesse Bóann (qui fera l'objet d'une attention particulière à plusieurs reprises dans cette thèse) est également présente à Tara, et la symbolique qui lui est attachée imprègne d'une certaine façon le lieu.

Les éléments que nous venons d'examiner dans cette présentation tendent à confirmer les raisons pour lesquelles le site a été choisi par les Celtes pour en faire le siège des hauts rois d'Irlande, ainsi que la capitale de l'ancienne province de Midhe. De plus, l'ancrage du site de Tara (et plus particulièrement de certains monuments du site) dans la mythologie, met clairement en évidence le lien étroit qui unit la haute royauté d'Irlande incarnée par le haut roi, le site de Tara lui-même, l'importance du féminin représenté par les diverses figures mythologiques féminines attachées à ce lieu, et le reste du peuple insulaire. La sacralité du lieu est renforcée par la croyance des Celtes qui situaient la résidence des divinités sous la terre d'Irlande (notamment sous les tertres) qu'ils nommaient *sídhe*. Patricia Monaghan explique que ce terme fait référence à la fois à ces lieux et au peuple qui les habitait :

This word has two meanings in Irish folklore. The primary meaning is a fairy mound, a hill beneath which people of the otherworld live [...] The

¹ <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500A.html>>, p.23.

word is also used to mean the fairies themselves, as a shortened vision of the phrase *daoine sídhe* (the people of the sídhe)¹.

Un autre élément de la mythologie atteste aussi du caractère sacré de la colline de Tara. En effet, le peuple divin des Tuatha Dé Danann a laissé son empreinte divine en plaçant en ce lieu *Lia Fáil* (« La pierre du destin »). Celle-ci a une valeur de hiérophanie et son rôle primordial dans le choix du nouveau souverain sera étudié ultérieurement².

Conor Newman résume l'importance de la colline de Tara par les propos suivants :

As a ceremonial space, Tara was a blending of natural topography and monuments, ancient and new, where the location *and* the architecture of the monuments were predicated by the desire to create a grand arena, one that lent itself to high ceremony and generated a symbolically meaningful place with its own iconography³.

Le désir de créer « la grande arène » dont parle Conor Newman ne s'est pas limité au site de Tara qui s'inscrit dans un paysage symbolique plus large, celui de la province de Midhe dans laquelle est également située la colline d'Uisneach : ces deux sites emblématiques de la souveraineté constituent l'ensemble du tableau.

Concentrons-nous à présent sur Uisneach dont la symbolique est interdépendante et complémentaire de celle de Tara. Ces deux hauts lieux constituent l'essentiel de cette province et leur proximité géographique, ainsi que l'attribution d'une province toute entière (bien que de surface réduite) les rassemblant, traduisent la volonté des Celtes de les unifier et de positionner symboliquement au cœur de l'Irlande les deux composantes de leur conception de la souveraineté suprême.

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.419.

² Voir p.102.

³ Conor NEWMAN, « Procession and Symbolism at Tara: Analysis of Tech Midchúarta (the 'Banqueting Hall') in the Context of the Sacral Campus » in *Oxford Journal of Archaeology*, p.417.

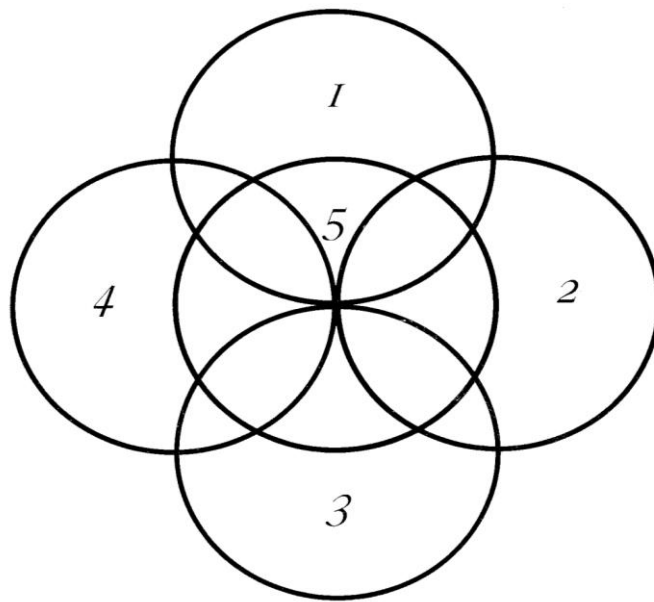


1-2-2. Uisneach : le centre spirituel

Le centre de l'île est marqué par « La pierre de la division », sise sur la colline d'Uisneach (205m d'altitude), et se trouve à l'intérieur de la cinquième province ancienne dont le nom, Midhe, signifie entre autres « milieu »¹. Dans *Celtic Gods, Celtic Goddesses*², Robert J. Stewart utilise le découpage en quatre provinces géographiques plus une non physique pour l'élaboration d'un diagramme qui met en évidence la convergence des anciennes provinces d'Ulster, de Leinster, de Munster et de Connaught vers Midhe, qui, selon ce découpage, correspond uniquement à la colline d'Uisneach. Bien que nous privilégions dans cette thèse le découpage en cinq provinces physiques, les deux envisagent Uisneach comme le centre spirituel de l'Irlande. Robert J. Stewart représente géométriquement par des cercles les quatre provinces physiques dont le centre de convergence correspond au centre du cinquième cercle qui matérialise Uisneach. C'est ainsi qu'Uisneach représente symboliquement le point d'unification de l'Irlande au niveau spirituel. Cette position, au carrefour des quatre provinces, met également en lumière le fait que depuis Uisneach émanait une influence spirituelle qui irradiait tout le pays.

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.330.

² Robert J., STEWART, *Celtic Gods, Celtic Goddesses*, p.15.



11- Schéma montrant les quatre directions et les cinq zones de l'Irlande: le cercle 1 au nord représente la province d'Ulster ; le cercle 2 à l'est, représente la province de Leinster ; le cercle 3 au sud, représente la province de Munster, le cercle 4 à l'ouest représente la province de Connaught et le cercle 5, et plus précisément le point de rencontre des cercles 1, 2, 3 et 4, représente la cinquième province non physique Midhe, et plus particulièrement la colline d'Uisneach (Robert J., STEWART, *Celtic Gods, Celtic Goddesses*, p.15)

Dans le découpage en quatre provinces géographiques, Uisneach se confond avec Midhe, et les propos de Robert J. Stewart concernant Midhe (en tant que province non physique) peuvent s'appliquer à Uisneach qui, dans le découpage en cinq provinces physiques que nous retenons, symbolise l'une des deux composantes de la souveraineté suprême que nous développerons tout au long de ce chapitre : la spiritualité.

L'association entre ce lieu et l'idée de spiritualité est illustrée par des récits mythologiques qui lient des figures druidiques à Uisneach. Comme le relate le poème « Mide » extrait des *Dindshenchas*, le druide Mide, a donné son nom à la province :

Mide

5 [...]
 Whence is the name of Meath given to the plain?
 [...]
 Mide it was, the ardent son of Brath

- 10 The host-leading son of Deaith;
 For he kindled a mystic fire
 Above the race of Nemed, seizer of hostages.
 Seven years good ablaze
 Was the fire, it was a sure truce:
- 15 So that he shed the fierceness of the fire for a time
 Over the four quarters of Erin.
 So that it is in return for this fire in truth
 (It is not a rash saying, it is not a falsehood)
 That he (Mide and his descendants) has a right by a perpet-
 ual bargain]
- 20 Over every chief hearth of Erin.
 [...]
- 25 And they said (no small grief it was),
 The druids of Erin all together,
 "It is an ill smoke was brought to us eastward:
 It has brought an ill mood to our mind."
 Then Mide the untiring assembled
- 30 The druids of Erin into one house,
 And cut their tongues (a harsh presage)
 Out of the heads of the strong and noble druids.
 And he buried them under the earth
 Of Uisnech in mighty Mide,
- 35 And sat him down over their tongues,
 He, the chief seer and his chief shanachie.
 Gaine daughter of pure Gumor,
 Nurse of mead-loving Mide,
 Surpassed all women though she was silent;
- 40 She was learned and a seer and a chief druid.
 And Gaine said with lamentation,
 Before Mide of the great victory,
 "It is over somewhat our house was built,
 And hence shall Uisnech be named."
- 45 Uisnech and mighty Mide
 From which Erin of the red weapons is held,
 According as polished learning relates,
 Hence is derived its story¹.

¹ <<http://www.ucc.ie/celt/published/T106500B/index.html>>, p.43.

Le passage de cet extrait du poème concernant le châtement imposé aux druides des anciennes provinces d'Ulster, de Leinster, de Munster et de Connaught par le druide Mide (à savoir l'ordre de leur faire couper la langue et de les enterrer à Uisneach) montre le lien qui unit la colline et le monde druidique. L'ensevelissement de l'organe qui leur permet d'exercer leurs fonctions lors des rituels, ou encore de transmettre leurs enseignements et leurs connaissances, symbolise l'identification de la terre au druide. Notons que le choix du châtement imposé par le druide Mide signale son ascendant sur l'ensemble des druides de l'île et indique une hiérarchie à l'intérieur de leur classe similaire à celle des rois. Le druide de la province de Midhe (et donc du haut roi d'Irlande), se trouvait de toute évidence au sommet de l'échelle.

Du fait de l'association d'Uisneach au druide, ainsi que de son importance à l'échelle de l'île, les principes fondateurs et les règles spirituelles de la société celte émanaient de ce lieu. Le rayonnement d'Uisneach était symboliquement représenté par les feux rituels allumés lors des célébrations appelées *Óenach*, notamment à l'occasion de Bealtaine, qui étaient visibles des quatre autres provinces d'Irlande. L'association de cette fête rituelle avec les feux s'explique par l'étymologie de son nom. Gaël Hily précise que

le nom de cette fête est construit avec un premier élément issu de la racine **bhel-* "briller" [...]; le second élément peut être comparé à *teine* (cf gall. *corn.* bret. *tan* "feu"). D'après le glossaire de Cormac, suivi par Geoffrey Keating, *Beltaine* est expliqué par "le feu de dieu Bel" [...]. La célébration de Beltaine marquait une étape importante dans le cycle saisonnier, puisque la période sombre de l'hiver cédait sa place à la période claire du printemps. Beltaine était une exaltation du feu, de la vie qui reprenait ses droits¹.

Le premier fut symboliquement allumé par le druide Mide. Le roi installé à Tara lui répondait en quelque sorte en allumant également des feux sur ou aux environs de la colline de Tara, principalement sur celle de Tlachtga (appelée de nos jours « The Hill of Ward »). C'est ainsi que la colline d'Uisneach (et donc le druide) interagissait avec celle de Tara (et donc avec le haut roi) pour assurer la cohésion de l'île, ne serait-ce que du point de vue magico-religieux. Le roi semblait littéra-

¹ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, pp.217-218.

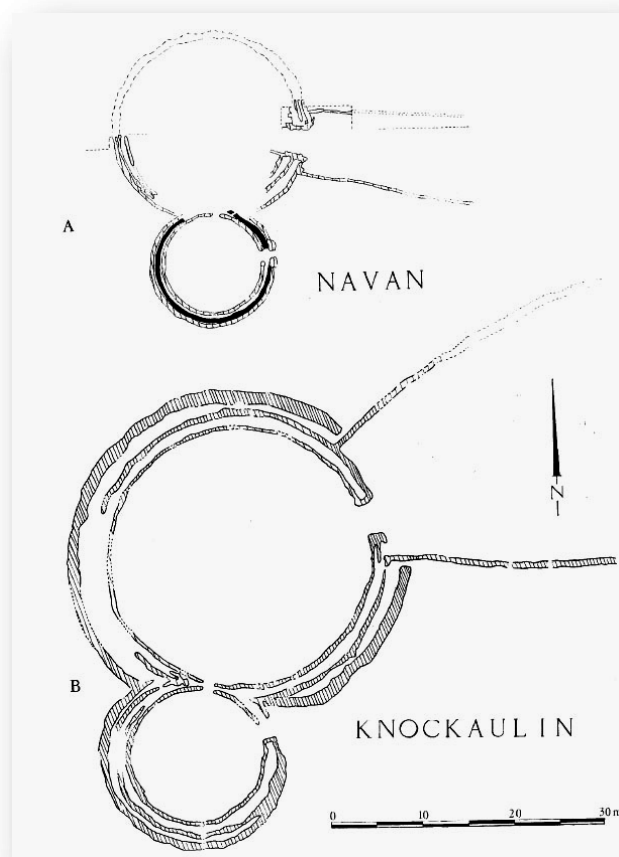
lement réagir et répondre aux incitations et sollicitation du druide (et donc des puissances divines) qui lui dictait sa conduite.

Comme l'indique Amy Sherwood dans *An Bó Bheannaithe: Cattle Symbolism in Traditional Irish Folklore, Myth and Archaeology*¹, les ressemblances architecturales entre les différents sites royaux datant de l'âge du fer (au moins ceux de Tara, de Rathcroghan, de Dún Ailinne et d'Eamhain Mhacha qui ont été fouillés intégralement, partiellement ou qui ont fait l'objet de relevés topographiques) indiquent une organisation et des croyances similaires sur l'ensemble de l'île. Elle précise qu'outre leur situation sur des lieux élevés, tous présentent des structures circulaires manufacturées (à l'origine en bois), des enceintes flanquées de fossés creusés, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur. Elle ajoute que certains d'entre eux, comme Tara, Eamhain Mhacha et Dún Ailinne par exemple, ont une forme caractéristique en huit, comme le montre le schéma ci-dessous inclus dans son article, réalisé par l'archéologue Chris J. Lynn de la *Queen's University* à Belfast.



¹ Amy SHERWOOD, *An Bó Bheannaithe: Cattle Symbolism in Traditional Irish Folklore, Myth, and Archaeology*, pp.24, 36-39. L'article est consultable sur Internet à l'adresse suivante :

http://chicago.academia.edu/AmySherwood/Papers/501152/An_Bo_Bheannaithe_Cattle_Symbolism_in_Traditional_Irish_Folklore_Myth_and_Archaeology.



12- Schéma réalisé par l'archéologue Chris J. Lynn de la *Queen's University* (Belfast), mettant en évidence la similitude structurale en « huit » d'Eamhain Mhacha et de Dún Ailinne, sises respectivement dans les anciennes provinces d'Ulster et de Leinster – selon le découpage en cinq provinces – (Amy SHERWOOD, *An Bó Bheannaithe: Cattle Symbolism in Traditional Irish Folklore, Myth, and Archaeology*, p.37 <[http://chicago.academia.edu/AmySherwood/Papers/501152/An Bo Bheannaithe Cattle Symbolism in Traditional Irish Folklore Myth and Archaeology](http://chicago.academia.edu/AmySherwood/Papers/501152/An_Bo_Bheannaithe_Cattle_Symbolism_in_Traditional_Irish_Folklore_Myth_and_Archaeology)>)

Selon Amy Sherwood, les similitudes architecturales des différents sites royaux de l'ensemble de l'île traduisent une culture et un culte communs aux architectes celtes des différents édifices, et ce malgré leur dispersion sur l'île, résultant de toute évidence d'une communication entre les hommes. Comme le mentionnent Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h, le druide étant « quelles que soient les circonstances, toujours entièrement libre de ses mouvements [contrairement au roi] »¹, on peut imaginer que c'est lui qui assurait les

¹ Françoise LE ROUX et Jean-Christian GUYONVARC'H, *La société celtique*, p.125.

échanges entre les différents groupes humains répartis dans les différentes provinces de l'île et qui permettait la cohésion spirituelle et religieuse.

Revenons sur la signification du terme gaélique *Midhe* et notons une autre traduction donnée par Patricia Monaghan. Ce terme qui signifie « milieu », signifie également « cou »¹, à savoir le point de rattachement de la tête au corps, ce qui marque symboliquement l'unité entre les différentes parties, mais surtout l'influence de ce lieu sur le reste de l'île, et son rayonnement spirituel sur le monde celte insulaire. C'est à cet endroit précis de l'Irlande que la notion abstraite de souveraineté se rattache à la terre physique, et symboliquement au corps de la déesse qu'elle représente². En outre, d'un point de vue anatomique, le cou est le centre des énergies vitales, dont la rupture entraîne la mort. Cette image indique clairement la nécessité d'une harmonie vitale entre la province de Midhe et le reste du pays, indispensable pour assurer la pérennité de la société, et de ce fait la vie des hommes. Cette métaphore traduit également la nécessité du modèle structurant de Midhe que les autres provinces se devaient de reproduire.

L'abondance de monuments archéologiques sur Uisneach révélée par les fouilles réalisées entre 1925 et 1930 par les archéologues Robert A. S. Macalister et Robert Praeger³, qui s'étalent sur une superficie d'environ deux kilomètres carrés aux alentours de la colline, donne la mesure de l'importance et de l'influence de ce lieu depuis l'époque néolithique jusqu'à la période médiévale plus récente. Notons par exemple la présence d'une enceinte circulaire d'environ soixante-seize mètres de diamètre située au sommet de la colline, on encore de plusieurs galeries souterraines⁴. Tous ces éléments justifient le fait qu'Uisneach soit communément considéré comme le centre spirituel et druidique de l'Irlande.

¹ Notons que cette traduction est controversée, néanmoins cette acception du terme prend tout son sens dans le contexte de la souveraineté suprême et est en adéquation avec la symbolique de la province de Midhe et des figures associées (le druide et le haut roi), ainsi qu'avec le lien étroit qui unissait Tara à Uisneach (Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland: an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.482).

² Le rapprochement entre la terre d'Irlande et le corps de la déesse sera développé tout au long de cette thèse.

³ Robert A.S. MACALISTER & Robert PRAEGER, *Report on the Excavation of Uisneach in Proceedings of the Royal Irish Academy*, pp.69-217.

⁴ Rob VANCE, *Secret Sights, Unknown Celtic Ireland*, pp.94-95.

1-2-3. Le druide et le roi : couple souverain

La conception d'une province-modèle centrale réunissant les deux lieux distincts de Tara et d'Uisneach montre clairement la volonté des Celtes non seulement d'unir les deux pôles de la souveraineté par le découpage géo-politique de l'île en cinq, mais également d'insister sur le caractère singulier de chacun d'entre eux. Le fait de les réunir suggère leur complémentarité sans pour autant les amalgamer. La relation particulière entre les deux sites reflète la relation qu'entretenaient le roi et le druide dont les rôles conjoints étaient spécifiques. Cependant, la complémentarité des deux figures de la souveraineté sous-entend une interdépendance mais en aucun cas une égalité entre les deux parties.

Gaël Hily pose d'emblée la distinction des fonctions du druide et du roi en affirmant que « [tous deux] effectuent ensemble l'exercice de la souveraineté sans que le domaine de l'un ni de l'autre ne s'entrecoupe »¹. Il précise que « tout ce qui touche à l'administration du divin ne concerne pas le roi [qui lui] se cantonne à l'exercice du pouvoir temporel »². Ceci rejoint l'affirmation de Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h³ selon qui « le roi est la seule institution politique des Celtes cependant que le druide est la seule institution religieuse »⁴. Le pouvoir du druide ne concernait que le domaine du sacré (autorité spirituelle) alors que celui du roi ne concernait que la partie humaine de la société celtique dont il devait garantir la prospérité, en veillant au bon fonctionnement des institutions et à l'équilibre du royaume (pouvoir temporel). C'est ce que précise Jane Miranda Green : « [the king's] role as a young warrior is that of guardianship of the fecundity of the land, the well-being of his people and, perhaps, even of the

¹ Gaël HILY, *Le sacré dans la souveraineté celtique*, p.14.

² *Ibidem*, p.11.

³ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H ont consacré un ouvrage entier à l'étude du druide (*Les druides*) dans lequel sa relation au roi est envisagée. Ils ont repris certains éléments de cet ouvrage dans *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes* dans lequel ils appliquent la théorie tripartite de Georges DUMEZIL aux Celtes.

⁴ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.48.

goddess herself who is the personification of fertile beneficence »¹. Gaël Hily précise que l'influence du roi ne s'exerçait que sur les personnes qui lui étaient hiérarchiquement inférieures, ce qui excluait le druide. Ses propos se fondent sur l'analyse proposée par Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h qui expliquent que

[le roi] est surveillé par la première classe sacerdotale, il commande à la deuxième classe militaire et il surveille lui-même la troisième classe productrice et artisanale avec laquelle il a, en tant que roi, des rapports immédiats parce qu'il est, en tant que régulateur de la société, le garant de la prospérité et du bien-être de ses sujets².

L'ascendant du druide sur le roi s'explique par son statut d'intermédiaire entre les divinités et les hommes, ce qui apparaît clairement lorsqu'il orchestre les rituels au cours desquels il interpelle les dieux qui lui répondent et dont il transmet le message au reste de la communauté. L'ascendant du druide s'exprime tout d'abord à travers l'ordre de préséance dans la prise de parole puisque le roi n'était pas autorisé à s'exprimer le premier en présence du druide qui détenait des dieux la vérité absolue ; d'autre part, le druide imposait au souverain des interdits appelés *geasa*³, véritables garde-fous qui l'empêchaient de sortir de son champ

¹ Jane Miranda GREEN, *Celtic Goddesses, Warriors, Virgins and Mothers*, p.132.

² Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.112.

³ Nous soutenons Dimitri Nikolai BOEKHOORN dans la traduction de *geasa* par "interdits". Il cite les propos de Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H qu'il recueille dans leur ouvrage intitulé *Les druides* (1978) pour faire remarquer à juste titre que la traduction du terme par "tabou" est abusive : « le substantif irlandais *geis*, pluriel *geasa*, a plusieurs sens qui s'inscrivent tous dans le même champ d'utilisation :

1. négativement : "interdiction religieuse ou légale",

2. positivement : "injonction ou exigence",

3. magiquement : "charme, incantation". » Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H ajoutent que « par son étymologie le mot s'apparente au verbe *guidid* (il prie), en liaison lui-même avec le nom de la voix (*guth*). Faute d'un terme adéquat rendant à la fois les caractères positifs et négatifs de l'injonction, [ils traduisent] donc *geis* par "interdit", le côté négatif du sens étant le plus fréquent. Il s'agit en tout cas presque chaque fois d'un ensemble complexe d'interdictions et d'obligations que les druides imposaient à un individu dès le début de son existence, peut-être déjà en tenant compte des circonstances de la naissance et du baptême ». Dimitri Nikolai BOEKHOORN précise que « Lam-

d'action, de s'éloigner de l'essence de sa fonction et de bouleverser l'équilibre naturel du cosmos. En cas de transgression, il appartenait au druide de sanctionner le roi par des satires dénonçant son manquement aux devoirs royaux, pouvoir qui marque également sa supériorité hiérarchique sur le roi. La polyvalence, l'excellence et la supériorité du druide sur le roi sont suggérées par l'analyse étymologique du terme « druide » faite par Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h :

dui-uid-es « les très savants », la science étant à prendre dans l'acception triple de sagesse, de science sacrée et de *connaissance*. L'étymologie est double car, à côté de l'interprétation littérale de la racine *uid-*, il existe une autre interprétation symbolique par l'homonymie de *uid-* « savoir » et de *uid-* « arbre » (irlandais *fid*, gallois *gwydd*, breton *gwez*). L'arbre est en effet, dans tout le domaine indo-européen, un symbole de force (cf. le latin *robur* « chêne rouvre » et l'adjectif dérivé *robustus* « solide »). Le nom des druides conjugue la sagesse, la connaissance et le savoir, par l'étymologie réelle et la force (c'est-à-dire essentiellement la capacité de traduire leur savoir en pratique) par l'étymologie symbolique¹.

Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h ajoutent que

[les druides] contrôlent les trois niveaux de la hiérarchie fonctionnelle. Le druide est, au nom des dieux souverains, le vérificateur du bon fonctionnement de la société humaine dont le roi est le régulateur. C'est le druide qui sait, et qui dit, si le roi est bon ou mauvais et qui, au besoin, pratique la sanction de la satire, mortelle ou non².

Les auteurs ajoutent que contrairement au roi, le druide avait toute liberté de mouvement à l'intérieur de l'île, ainsi que toute liberté de choix quant au roi auprès duquel il devait officier, qu'il devait conseiller et protéger. La totale liberté du druide est confirmée par Michael Richter qui précise que : « [the druids] were

bert, en revanche, affirme que le mot *guth* n'a aucun rapport avec le verbe *guidid* et le mot *geis* (s). En outre, l'affirmation de Le Roux et Guyonvarc'h "presque chaque fois" par rapport aux *geasa* imposées depuis l'enfance est erronée, car de nombreux tabous sont liés à l'état atteint à l'âge adulte : état de roi ou de guerrier » (*Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.104).

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La civilisation celtique*, pp.116-117.

² Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.116.

the only ones with full legal rights outside of their own tuath and possessed the freedom to essentially come and go as they pleased, something not even the nobility had a right to »¹.

Le druide était le seul détenteur de l'intégralité de la mémoire culturelle du groupe, ce qui signale son statut supérieur et lui donne l'ascendant sur tout le reste de la société, y compris le roi. La mémoire culturelle recouvre l'ensemble des mythes des origines ainsi que les événements marquants de l'histoire du groupe que le druide conserve et transmet de façon très formalisée, notamment lors de cérémonies et autres rituels.

Quant au roi, il avait un devoir d'obéissance envers le druide qu'il devait satisfaire et aux besoins duquel il devait pourvoir². Ceci montre qu'en dépit de la spécificité de chacune des parties et de la supériorité *de facto* des druides, ces deux facettes de la souveraineté étaient interdépendantes et constituaient un tout unifié qui reflétait « l'unité [...] du cosmos, avec d'un côté le monde divin et de l'autre le monde humain [dont la] complémentarité [permettait] ainsi l'équilibre de l'univers »³. C'est ainsi que le druide et le roi ne peuvent se passer l'un de l'autre : malgré la supériorité hiérarchique du druide, celui-ci ne peut pas exercer la souveraineté sans la coopération du roi, et inversement le roi ne peut pas présider aux hommes sans l'aval des divinités.

La première partie de ce chapitre nous a permis de confronter les deux découpages de l'Irlande (en quatre ou cinq provinces physiques) et de montrer que les points communs entre les deux résidaient essentiellement en l'influence sur l'ensemble de l'île du point central qui est uniquement Uisneach dans le premier cas et la province de Midhe (incluant Uisneach *et* Tara) dans le second cas. Nous privilégions cependant le découpage en cinq provinces géographiques pour deux raisons : premièrement, parce qu'il met en évidence de façon concrète la proximité et la complémentarité des deux sites principaux que sont les collines de Midhe ;

¹ Michael RICHTER, *Medieval Ireland: The Enduring Tradition*, pp.21-22.

² Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.125.

³ Gaël HILY, *Le sacré dans la souveraineté celtique*, p.11.

deuxièmement, parce que la cinquième province constitue une représentation plus exacte de la conception celte de la souveraineté. Sa matérialisation en une cinquième province montre que pour ces derniers, la souveraineté (représentée et offerte par la déesse) était l'osmose entre spiritualité et royauté, respectivement incarnées par le druide et le roi. Cette représentation sur la terre d'Irlande constituait un véritable schéma de la souveraineté qui servait de modèle aux autres rois, quelle que soit leur position dans la hiérarchie royale d'Irlande que nous avons également abordée dans cette partie. C'est pourquoi la position centrale de la province de Midhe constitue pour les Celtes un microcosme et possède symboliquement un ascendant sur le reste du pays qui est lié à sa nature divine.

Le rôle de modèle de la province de Midhe se retrouve aussi dans les cérémonies rituelles qui s'y déroulaient, dont la plus significative pour cette étude est celle de sélection et d'intronisation du souverain à Tara. Ce type de cérémonie fait l'objet de récits relatifs aux divers sites royaux d'Irlande et cette pratique commune à tous confirme l'idée d'une spiritualité commune à toute l'île, déjà évoquée à propos d'une structure architecturale récurrente adoptée pour la construction des principaux sites royaux provinciaux. A ce propos, notons qu'un même type de structure architecturale était utilisé pour l'édification de sites de taille beaucoup plus modeste (correspondant vraisemblablement aux territoires de rois de moindre importance dans la hiérarchie), tel que celui de Raffin Fort dans le comté moderne de Meath¹. A partir de ces similitudes architecturales, il est possible d'inférer que des rituels d'intronisation similaires s'y déroulaient également². C'est ainsi que les écrits de Giraud le Cambrien³, que nous considérons *infra* et qui relatent les cérémonies d'intronisation du roi de la province d'Ulster, peuvent servir de source anthropologique susceptible de nous éclairer sur les pratiques rituelles liées à la souveraineté partout en Irlande.

¹ <http://heritagecouncil.ie/unpublished_excavations/section10.html#Raffin>.

² Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH avancent l'idée de l'existence d'une forte unité religieuse qui rendait inutile l'unité politique, d'où l'absence de toute conscience nationale chez les Celtes (*La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.39).

³ Giraud le Cambrien (1146-1223), nom français de *Gerald of Wales*, était membre du clergé et chroniqueur d'origine galloise.

Abordons à présent l'étude des rituels de sélection et d'intronisation du souverain qui avaient lieu dans les centres royaux, dont nous nous attacherons à faire ressortir la symbolique afin de montrer que les sociétés celtes étaient des sociétés matrifocales pour qui la complémentarité masculin/féminin était symboliquement indispensable à l'équilibre du royaume. Nous le verrons, les cérémonies impliquaient toute la communauté, ce qui en assurait la cohésion. Elles mettaient aussi en relation les hommes et les divinités, mais plus précisément le roi et la déesse tutélaire de la souveraineté, qui symboliquement, et comme le rapportent les mythes, conférait à ce dernier le pouvoir et validait l'organisation des hommes, comme nous allons le développer ci-après.

2. La déesse de la souveraineté : épouse et mère symbolique de la société celte

En Irlande, la souveraineté (*flaith* en irlandais) est représentée dans la mythologie par une figure féminine divine qui peut revêtir plusieurs visages et aspects. La divinité qui semble prédominer en tant que symbole de la souveraineté est Ériu du fait que l'île porte encore de nos jours son nom. Cependant d'autres déesses présentent des attributs et des caractéristiques qui nous permettent de les envisager également comme déesses de la souveraineté, d'autant plus qu'elles semblent avoir une influence sur l'intégralité de l'île n'étant attachées à aucun territoire défini. Néanmoins, quelle que soit son identité il n'en reste pas moins que cette notion est représentée par une figure féminine. Comme le rappelle Gaël Hily, la première personne étant arrivée en Irlande et ayant initié la vie sur l'île était Césaire, ce qui lui confère « un caractère primordial. Cette qualité la rend propriétaire légitime du pays et lui vaut ainsi d'être souveraine de l'île »¹.

Au travers de ce chapitre, nous tenterons de reconstituer les différentes phases de la cérémonie d'intronisation des rois d'Irlande. On s'attardera tout particulièrement sur la naissance du prétendant à son statut de roi et sur sa relation avec la déesse qui, comme nous le montrerons peut être considérée à la fois comme sa mère et son épouse symbolique dont la particularité était de pouvoir revêtir de multiples apparences. On verra également le lien spécifique unissant le souverain et son peuple et comment le corps même du roi représente l'organisation de la société qu'il gouverne.

¹ Gaël HILY, *Le sacré dans la souveraineté celtique*, p.41.

2-1. Les cérémonies d'intronisation : rites de passage et source divine de régénérescence

2-1-1. Le choix des candidats : aval de la déesse

Concentrons-nous à présent sur le choix des futurs rois, qu'ils soient appelés à devenir hauts rois d'Irlande ou rois de territoires moins conséquents. Les candidats, tous issus de la seconde classe de la société (à savoir la classe guerrière), étaient sélectionnés lors de cérémonies d'inauguration qui se déroulaient vraisemblablement de façon similaire quel que soit le statut (de haut roi ou de roitelet) auquel ils aspiraient (quoique peu d'informations relatives à l'intronisation des rois locaux soit parvenue jusqu'à nos jours). Gaël Hily énonce clairement les raisons pour lesquelles le futur roi devait subir une initiation druidique. Celle-ci lui permettait de se hisser au niveau de la classe sacerdotale dans laquelle s'exerçait la souveraineté : « par l'initiation, le roi se dépouille de sa condition profane pour recevoir la connaissance du divin »¹. Gaël Hily démontre tout au long de son mémoire de Master 1 que cela était nécessaire au roi pour qu'il puisse assurer le lien entre l'Autre Monde et le monde des hommes. En effet, comme l'indique l'intitulé de sa recherche, le statut royal reflétait l'importance que revêtait « Le sacré dans la souveraineté celtique » : la société divine était le modèle primordial que les hommes devaient reproduire afin de garantir équilibre et vitalité dans leur monde.

L'accession au statut de roi demeure quelque peu floue. En effet, Patricia Monaghan² précise que le choix du futur souverain se faisait parfois par divination lors d'une cérémonie rituelle connue sous le nom de *tarbfeis* qui signifie littéralement « Le festin du taureau ». Au cours de cette cérémonie, un taureau était sacrifié puis consommé. Dans ce cas, un druide revêtait la peau de l'animal pour

¹ Gaël HILY, *Le sacré dans la souveraineté celtique*, p.15.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.258.

procéder à une série d'incantations et susciter ainsi des visions concernant l'identité du futur roi. Cette cérémonie est relatée dans *Seirglighe Conchulainn* ou « La maladie de Cúchulainn » :

Ils firent alors le festin du taureau pour savoir par ce moyen à qui ils donneraient la royauté.

Le festin du taureau se faisait donc ainsi, c'est-à-dire qu'on tuait un taureau blanc, et un homme seul devait consommer à satiété de la viande et du bouillon, et s'endormir de cette satiété, et une [parole] de vérité était chantée sur lui par quatre druides ; il voyait dans son rêve l'aspect de l'homme qui devait être élevé à la royauté, par son apparence, par son caractère, son allure et le travail qu'il faisait. Quand l'homme se réveilla de son sommeil, il raconta sa vision aux rois, c'est-à-dire un jeune guerrier noble et fort, avec deux ceintures rouges autour de lui, et qu'il était à côté de la couche d'un homme malade à Emain Macha¹.

Gaël Hily cite Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h à propos de l'étymologie du nom de la cérémonie : « à côté de *fes* qui signifie « festin », le mot *tarbh* a deux sens : l'un concret qui veut dire « taureau », et un second métaphorique qui désigne le roi »². Le lien étroit entre le taureau et le roi, mis en évidence par le terme *tarbh*, est confirmé par l'analyse que Dimitri Nikolai Boekhoorn fait du nom de Donn Cuailnge, l'un des deux taureaux au centre de *La razzia des bœufs de Cooley*. Il voit en ces bestiaux un symbolisme souverain :

L'opposition des deux taureaux magiques dans l'épopée ulate peut s'expliquer par une signification liée à la souveraineté guerrière. Quiconque possède ces animaux obtient en effet la souveraineté guerrière. Ce symbolisme était peut-être également « territorial » : le *Findbennach* pourrait représenter la province de Connacht, comme le *Donn* pourrait être l'emblème sacré d'Ulster.

Habituellement le nom *Donn* est pris dans le sens de l'adjectif 'brun'. Cependant, il est également possible d'y voir, comme le fait Holder, un substantif proto-celtique **donnos* "seigneur, noble". Cette possibilité est d'autant plus crédible que ce taureau était à l'origine un être divin, un [porcher] ; cette interprétation corroborerait ici, dans une certaine mesure, la thèse selon laquelle le taureau peut constituer un emblème royal, souverain et territorial. L'existence du nom galate *Brogitaros* "Taureau du Pays" serait un autre élément soutenant cette théorie, tout comme le fait le titre appliqué au roi ulate Conchobar, *tarb in choícid*, le "Taureau de la Province".

¹ Traduction de Christian-Joseph GUYONVARC'H citée par Gaël HILY (*Le sacré dans la souveraineté celtique*, pp.16-17).

² *Ibidem*, p.18.

S'agirait-il du symbolisme du taureau cosmique représentant la souveraineté ?¹

Par conséquent, si l'on considère à la fois la symbolique du taureau et les différentes acceptions du terme gaélique *tarbh*, l'utilisation de ce bestiau lors de la sélection du candidat est tout à fait significative et pertinente. En effet, l'animal représente le pouvoir et la fertilité qui correspondent respectivement au futur statut du prétendant et à l'une de ses obligations principales. Il représente également la force et celle que nécessite la fonction royale (au moins au niveau guerrier) et constitue ainsi à la fois un modèle et un miroir de la royauté. La cérémonie du festin du taureau pourrait suggérer le caractère inné de la royauté car le nouveau souverain était désigné par les divinités mêmes, dont le choix s'exprimait à travers le rêve ou les visions du druide.

Une autre façon de sélectionner le futur roi consistait en une mise à l'épreuve que le candidat devait subir avec succès. Dans son article intitulé « Some Aspects of Kingship in Pagan Ireland », Maartje Draak² fournit une réponse à cette interrogation en proposant une explication relative aux moyens utilisés pour choisir le haut roi de Tara (connu sous le nom de Conaire³) parmi les prétendants. Selon elle, une procédure n'exclut pas l'autre :

On the "election" of Conaire as king there are two narratives "so divergent" that investigators have found it "impossible to attempt to unite them." One is that he was chosen by the rite of the tarbfess (bull-feast, or bull-sleep), where "they killed a bull, and one man ate his fill from it and he drank its broth (and he lay down) and *ór fírinde* (a sort of incantation?) was sung over him while he lay, and the man he would see in his sleep would be king, and he would die if he told a falsehood." The second is that he was chosen by ordeal(s) in Tara, after another candidate had failed. (So "they" had not tried tarbfess!)

[...] I would like to make the following point. In my opinion the two accounts might be mutually exclusive in the data about Conaire, yet I see nothing incompatible in the two procedures to have followed one another. If

¹ Dimitri Nikolai BOEKHOORN, *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.303.

² Maartje DRAAK (1907-1995) était docteur en études celtiques à l'Université d'Utrecht aux Pays-Bas.

³ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.94.

we see the tarbness as a method to find the king, there is nothing illogical in the idea that when found he still had to be tested¹.

Toujours selon Maartje Draak, il apparaît que tous les aspirants au trône, qu'il s'agisse de celui de haut roi d'Irlande ou de petit roi local, devaient se soumettre au même processus pour y accéder, qu'ils soient accompagnés ou non de divination, ce qui renforce encore l'hypothèse de l'existence d'une unité magico-religieuse totale chez les Celtes. Elle ajoute que les différentes sources littéraires parvenues jusqu'à nous révèlent l'existence de variantes relatives aux détails des rituels, en dépit d'un certain nombre de constantes². Les prétendants se livraient tout d'abord à des combats sanglants, ce qui constituait les préliminaires à une série de tests qui devaient légitimer sa position à la tête de son royaume. Lors d'une autre des étapes de la mise à l'épreuve, le prétendant devait conduire un attelage composé de deux chevaux sauvages qui devaient se soumettre à lui. Selon Patricia Monaghan, cet attelage était lancé en direction de deux pierres dressées appelées *blocc* et *bluigne*, qui étaient susceptibles de s'écarter à son arrivée s'il était l'élu. Une autre épreuve consistait à revêtir une cape magique qui devait s'adapter parfaitement à la taille de l'impétrant. Une autre encore utilisait une pierre dressée apportée par les Tuatha Dé Danann, qui dans le cas de la royauté suprême et donc de Tara se nomme « La pierre du destin », et qui devait crier au contact du futur souverain³. Gaël Hily précise que les tests de sélections sont parfaitement décrits dans deux textes : l'utilisation de « La pierre du destin » en particulier est décrite au début de *Baile in Scáil* (ou « Extase du fantôme »)⁴. Quant à

¹ Maartje DRAAK, « Some Aspects of Kinship in Pagan Ireland » in *Numen, Studies in the History of Religions*, p.654.

² *Ibidem*.

³ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.440.

⁴ Nous reprenons ici l'extrait de ce récit que Gaël HILY cite :

« A son arrivée (= de Conn Cétchathach) sur le rempart [de Tara] d'où il regardait habituellement, il y trouva une pierre devant lui sous son pied. Il sauta sur la pierre puis il marcha sur elle et la pierre cria sous son pied, si bien qu'elle fut entendue à travers tout Tara et la plaine de Brega. L'un des trois *filid* de Conn lui donne alors des explications sur la fonction de cette pierre : « Fál – c'est-à-dire sous un rocher, c'est-à-dire un rocher sous un roi, dit le *file*, est en vérité le nom de la pierre, l'Île de Fál est son lieu d'origine et elle fut placée à Tara de la terre de Fál. Tu la trouveras pour toujours dans la terre de Taitiu, et c'est donc la terre

la description des autres mises à l'épreuve, la majorité d'entre elles sont contenu dans le texte archaïque intitulé *De Shíl Chonairi Móir* (ou « (Récit) relatif à la lignée de Conaire Mór »¹).

Un certain nombre de conditions était requis pour que le prétendant soit choisi d'abord comme futur roi, mais aussi pour qu'il apparaisse comme étant digne d'assumer cette fonction dans un deuxième temps : ce dernier ne devait présenter aucune imperfection, tant physique que morale. Cette condition est illustrée par un certain nombre de récits, parmi lesquels ceux dont rend compte Patricia Monaghan dans *Celtic Mythology and Folklore*. Dans l'un de ces récits, celui intitulé *Cath Maighe Tuireadh*, Nuadha, l'un des hauts rois d'Irlande qui appartenait aux Tuatha Dé Danann, fut contraint de céder le trône à Bres, haut roi du peuple ennemi, les Fomores, après avoir perdu le bras droit dans la première bataille de Mag Tuired opposant les Tuatha Dé Danann aux Fir Bolg². Un autre récit simi-

où sera une assemblée de jeux pour tes descendants aussi longtemps que la souveraineté sera à Tara. Le dernier jour de la semaine de l'assemblée de Tailtiu, le souverain que [la pierre] n'acceptera pas sera voué à la mort au cours de l'année. Puis Fál cria sous ton pied, dit le *file*, et prophétisa ; le nombre de cris qu'elle poussa est le nombre de rois de ta descendance qui règneront sur l'Irlande pour toujours" » (*Le dieu celtique Lugus*, p.486).

¹ Le passage que cite Gaël HILY est la version du MS TCD H 2.7, l'un des trois manuscrits des XIV^e et XV^e siècles qui contiennent le récit (les deux autres étant *Le livre Jaune de Lecan* et *Le livre de Ballymote*) : « Il y avait un char royal à Tara [nommé *carpat na flatha*, c'est-à-dire « char de la souveraineté »]. A ce char étaient attelés deux chevaux de même couleur, qui n'avaient jamais été harnachés auparavant. Le char se levait devant tout homme qui n'était pas destiné à recevoir la souveraineté de Tara, si bien qu'il ne pouvait pas le contrôler (?) et les chevaux se cabraient devant lui. Il y avait un manteau royal dans le char ; à celui qui ne recevait pas la souveraineté de Tara, le manteau serait toujours trop grand pour lui. Il y avait deux pierres à Tara, Bloc et Blaigne ; lorsqu'elles acceptaient un homme, elles s'ouvraient devant lui si bien que le char passait à travers. Fál était là, le Pénis de Pierre, au bout de la course de char ; lorsqu'un homme voulait la souveraineté de Tara, Fál criait sur le fond du chariot, si bien que tous pouvaient entendre. Mais les deux pierres Bloc et Blaigne ne s'ouvraient pas devant celui qui n'obtenait pas la souveraineté de Tara. Leur position habituelle était que [seule] une main passait entre elles de côté. Celui qui n'obtenait pas la souveraineté de Tara, Fál ne criait pas sur le fond de son chariot » (*Le dieu celtique Lugus*, pp.486-487).

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.361.

laire met en scène Fergus mac Léide¹, haut roi de la province d'Ulster, qui lui aussi fut contraint de cesser ses fonctions. Un jour, il fut si profondément marqué par sa rencontre avec le monstre du lac Lough Rudraige, appelé *a muirdris*, qu'il en eut la tête à l'envers à tout jamais. Ceci constituait un défaut physique qui ne lui permettait plus de régner. Enfin, un dernier récit concerne Bres mac Elatha, haut roi de Tara, qui présentait un défaut d'ordre strictement moral, contrairement aux héros des récits précédents. Celui-ci était d'une avarice telle qu'un barde qui en fut victime décida de raconter un récit satirique à son sujet, dénonçant ses manquements aux règles de l'hospitalité élémentaire que tout roi se devait de respecter. C'est ainsi que ce dernier fut destitué et ne put conserver sa charge de roi².

La question de l'intégrité physique et morale du haut roi de Tara notamment, fait ressortir les devoirs que celui-ci s'engageait à respecter lors de sa prise de fonction. Il avait en effet la responsabilité d'assurer la fertilité et la prospérité de l'Irlande en tenant ses serments et ses engagements sacrés imposés par les druides appelés *buada* et *geasa* en gaélique, le premier étant des obligations et le second des interdictions. Le respect de ces engagements était primordial pour le reste du pays, car rompre ces vœux compromettait la prospérité de la terre et entraînait sa chute. Tel aurait pu être le cas de Bres mac Elatha, dont l'absence du sens de l'hospitalité aurait pu mettre en danger ses relations avec d'autres rois et indirectement menacer la sécurité et la prospérité de son peuple en entraînant des conflits, voire des guerres. L'hospitalité faisait partie des devoirs du roi dont Patricia Monaghan énonce clairement l'importance et la symbolique. Cette qualité traduisait d'une part l'équité du roi (qui se devait de redistribuer les richesses par le biais de banquets à toute occasion), et d'autre part, le roi avait là un moyen de manifester son respect à l'égard de ses hôtes en les recevant dignement en fonction de leur rang, et ainsi de les honorer³.

Toutes les qualités du futur roi devaient attester de sa capacité à satisfaire les attentes de la déesse de la souveraineté, à laquelle il devait symboliquement s'unir (ceci sera détaillé plus loin). En tant que représentant des hommes auprès

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.183.

² *Ibidem*, p.57.

³ *Ibidem*, p.251.

de la déesse, il était également du devoir du roi d'assurer d'abondantes récoltes, notamment celles de maïs, car c'était l'une des nourritures données aux porcs, symboles de fertilité et de prospérité. Ainsi, l'infirmité de Nuadha l'empêche symboliquement de pourvoir aux besoins de son peuple et littéralement de distribuer ses bienfaits. Le roi devait également veiller aux besoins culturels du clan, symbolisés par les activités des femmes : le clan devait avoir suffisamment de teintures pour les étoffes afin que la créativité de ces dernières soit florissante, la décoration des tissus étant leur domaine réservé, au même titre que la fabrication et la décoration des poteries. Enfin, aucune femme ne devait mourir en couches, et il était du devoir du roi de favoriser la fertilité et de protéger ainsi le devenir du clan. De plus, le haut roi devait décider de la guerre et obtenir la victoire de son peuple en se montrant audacieux et militairement efficace dans la protection des siens et de son territoire. Le roi devait veiller à la défense des frontières pour assurer la protection de son peuple et de sa terre. Tout ceci était vital, puisque ne pas tenir ces engagements, ne pas assurer la prospérité de la terre et le bien-être du peuple risquait d'entraîner la dégradation de la vie sur l'île et d'engendrer des catastrophes, telles que famines ou épidémies.

L'aspect magique des différents rites d'accession au pouvoir semble signaler un choix opéré par l'intervention d'une puissance qui transcende le pouvoir humain et échappe à l'entendement des hommes. Dans le contexte de l'étape de sélection, ce caractère mystérieux et magique est révélé par exemple par l'écartement énigmatique des deux dalles de pierre *blocc* et *bluigne*. De telles manifestations dénotent l'intervention du divin (représentée, en l'occurrence dans la mythologie, sous la forme d'une des déesses de la souveraineté) dans les affaires des hommes, et l'on peut dire que les dalles utilisées lors de la sélection par exemple ont un rôle hiérophant : c'est par l'intermédiaire de ces objets qui font partie du monde humain que s'exprime le sacré. Cette manifestation est une ordalie, expression d'une volonté divine dans le monde des hommes par l'intermédiaire de ces objets qui sont la charnière entre le divin et l'humain. Ces objets assurent la permanence du lien entre les deux mondes que les hommes se doivent d'entretenir et de pérenniser et annoncent d'emblée la nécessité d'une coopération entre les divinités et les mortels. Nous pouvons dès à présent établir le

lien entre la nature de l'événement qui fait l'objet de tels rituels (le choix du nouveau souverain), et celle de la divinité qui préside aux préliminaires (la déesse de la souveraineté), et qui y intervient de la même façon qu'elle le fait au moment crucial de la cérémonie : son accouplement avec le prétendant qu'elle s'apprête à investir légitimement de son statut et de ses pouvoirs. Tout ceci met aussi l'accent sur la nécessité d'une coopération/interaction entre le féminin et le masculin au sein de toute société, qu'elle soit matriarcale ou patriarcale, et plus particulièrement lorsqu'elle est matrifocale.

Toutes les qualités énumérées ci-dessus étaient les conditions *sine qua non* pour que le futur roi puisse accéder à la première classe. Il devait rassembler les vertus trifonctionnelles nécessaires pour s'élever au niveau de la déesse qui elle ne pouvait s'abaisser à prendre un consort inapte pour jouer son rôle. De telles qualités lui étaient absolument nécessaires pour mener à bien les fonctions suprêmes qui lui incombaient, pour administrer son royaume et pour représenter efficacement son peuple qui comportait trois classes sociales distinctes, comme on l'a vu en début de chapitre. Notons que la théorie de Georges Dumézil qui a permis de mettre en évidence cette organisation a été par la suite reprise et approfondie dans le cadre de l'étude spécifique des Celtes par Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h dans *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*.

2-1-2. Un passage vers l'Autre Monde

2-1-2-1. Procession initiatique

Dans sa tentative de retrouver l'utilisation rituelle de l'un des plus importants vestiges du site de Tara, « La salle des banquets » (*Tech Midchúarta*), l'archéologue Conor Newman imagine une procession (probablement l'une des étapes de la cérémonie d'inauguration des rois) amenant le roi et ses accompagnants jusqu'au sommet du tertre. Il montre l'importance de cet itinéraire en pré-

cisant que tout monument transforme à la fois le paysage et la perception que l'on peut en avoir :

Monuments and buildings do not just change the appearance of the landscape, they also provide new vantage points from which to observe it and so alter how it might be perceived. In this sense, the placement of a monument or a building is both relational and perspectival¹.

Le parcours impose aux hommes qui le suivent une vision orientée à la fois du monument et du cadre dans lequel il se situe. L'encaissement de « La salle des banquets » isole temporairement le roi du monde extérieur pour le plonger dans un espace clos. Cependant, un certain nombre d'ouvertures latérales réparties tout le long de ce « couloir » offre un cadrage précis et contrôle le regard porté sur le paysage. Ces véritables « fenêtres » (pour reprendre le terme de l'archéologue) ouvrent sur des tombes antérieures à la construction de *Tech Midchúarta*, faisant en quelque sorte participer les ancêtres à la cérémonie. Leur « présence » permettait au roi de se situer dans une continuité, dans une tradition qu'il se devait de perpétuer en conservant et en respectant les principes fondamentaux de la souveraineté. Les différentes « fenêtres » proposaient au roi un ensemble d'images qui constituaient un véritable message, un discours en lien avec sa nouvelle fonction. En effet, les tombes des différents ancêtres situées de part et d'autre du « couloir » servaient de modèle au nouveau souverain en lui rappelant les conduites à reproduire ou à éviter. Conor Newman précise que ces tombes étaient celles de ses prédécesseurs royaux et cite entre autres Lugaid Mac Conn dont le règne fut catastrophique :

[The king] may have reflected, for instance, while glancing through the second gap on his right towards the Cloenfhertha (Sloping Trenches), on the demise of Lugaid Mac Conn whose flawed adjudication against a simple herdsman caused the catastrophic collapse of his courthouse, symbolising the end of his reign².

¹ Conor NEWMAN, « Procession and Symbolism at Tara: Analysis of Tech Midchúarta (the 'Banqueting Hall') in the Context of the Sacral Campus » in *Oxford Journal of Archaeology*, p.422.

² *Ibidem*, p.427.



13- Vue aérienne de la colline de Tara avec en premier plan *Tech Midchúarta* (« La salle des banquets ») qui présente des « fenêtres » latérales offrant une vue sur les tombes des prédecesseurs royaux du souverain intronisé, et menant au Tertre des rois. Ces ouvertures permettaient d'unir le passé mythique et le présent rituel (http://www.nuigalway.ie/archaeology/Research/Ritual_and_Place_in_Prehistory/Royal_Landscapes/royal_landscapes_index.html)

D'autre part, l'ascension du roi vers le sommet de la colline opère en celui-ci une transformation car il se rapproche du ciel. Ainsi se matérialise la proximité entre le divin et l'humain, mais aussi entre les différents éléments du cosmos, entre le monde des hommes et celui des dieux, entre le ciel et la terre. C'est ce qu'exprime Conor Newman par les propos suivants : « As he moves along Tech Midchúarta, the king is both entering Tara and undertaking a journey of transcendence, as he undergoes a symbolic transformation, union and rebirthing into the sacred »¹.

L'analyse que Conor Newman fait de ce monument fait écho au passage des *Dindshenchas* cité *supra* qui fait état d'une position élevée de la colline de Tara (« lofty »), caractéristique de tout *Axis Mundi* qui met en relation les mondes divin

¹ Conor NEWMAN, « Procession and Symbolism at Tara: Analysis of Tech Midchúarta (the 'Banqueting Hall') in the Context of the Sacral Campus » in *Oxford Journal of Archaeology*, p.425.

et humain. L'archéologue ajoute que *Tech Midchúarta* constitue un « nexus », véritable passage par lequel le roi accédait symboliquement à l'Autre Monde. La structure inhabituelle de ce monument revêt selon lui une valeur symbolique et suggère les idées de frontière et de mutation inhérentes à la souveraineté suprême.

2-1-2-2. Breuvages hiérophants, sources de fertilité

Au cours de la cérémonie, le futur roi devait boire une boisson offerte par la déesse. Il s'agissait soit d'eau provenant d'un puits sacré, soit de vin, d'hydromel, ou encore de bière rousse (*dergflaith* en irlandais) dont la couleur même est évocatrice car le rouge était l'une de celle des êtres appartenant à l'Autre Monde¹.

Dans son ouvrage intitulé *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, Rosalind Clark ne considère qu'un seul des quatre types de boisson mentionnés *supra* utilisés dans la cérémonie : l'hydromel. Le lien qu'elle rappelle entre le nom de la déesse et le nom de la boisson consommée à cette occasion, est tout à fait à propos. En effet, elle précise que « Maeve » signifie soit « mead » (« hydromel »), soit « ivresse »², faisant ainsi référence aux effets de cette boisson, mais également à une sorte de transe qui permettait à l'homme de communier avec le divin³ et d'accéder ainsi à la sagesse et à la connaissance divine. Gaël Hily stipule que « le nom de *Medb* est tiré de **médhu-*, le nom indo-européen de la boisson enivrante »⁴ et mentionne l'hypothèse émise par Georges-Jean Pinault qui « suppose que *Medb*

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.258.

² Le terme « ivresse » est la traduction de l'anglais « intoxicating one » qu'utilise Rosalind CLARK et que nous avons retenu. Georges DUMÉZIL mentionne à la page 998 de *Mythe et épopée I.II.III.* que les premiers à avoir choisi cette interprétation du nom de Maeve sont Tomás Ó MÁILLE en 1938 et Alwyn et Brinley REES en 1961.

³ Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, p.126.

⁴ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.341.

s'expliquerait plutôt par la racine indo-européenne **med-* « pouvoir », ce qui conviendrait parfaitement à sa fonction »¹.

Notons cependant que la consommation de certaines des autres boissons qui semblent avoir été utilisées pour les cérémonies, notamment la bière rousse ou le vin, permettent également d'atteindre l'ivresse nécessaire pour entrer dans un état de transe, et ainsi d'accéder à la connaissance divine. Ajoutons aussi que la mythologie insulaire rapporte au moins deux autres façons d'accéder à la connaissance suprême sans qu'il ne soit fait mention de quelconque état d'ébriété : l'ingestion de l'eau de puits sacrés et la consommation du saumon de la connaissance. L'une de ces façons d'y accéder est relatée par Patricia Monaghan à travers le mythe de création de la Boyne². L'élément du récit qui nous concerne particulièrement ici est le passage dans lequel Bóann tente d'accéder à la connaissance suprême en essayant de boire de l'eau du puits sacré, gardé par Nechtain. Une autre manière encore est relatée dans le mythe de Fionn Mac Cumhaill³. Pour résumer brièvement le récit que rapporte Patricia Monaghan, disons que le druide Finnéces attrapa le saumon de la connaissance, appelé Fintan, dans le but de le consommer et d'acquérir ainsi la connaissance des dieux. Il demanda à son disciple, Fionn Mac Cumhaill, de le préparer, mais lors de la cuisson, ce dernier se brûla en retournant le poisson et, afin de soulager sa douleur, se lécha immédiatement le pouce. Il acquit ainsi la connaissance suprême à la place de son maître. Soulignons que le saumon provenait de la Boyne et que de ce fait il possédait les mêmes caractéristiques que l'eau du fleuve. L'eau est, on le verra, symboliquement associée à la vache, tel que l'étymologie du nom de l'une des figures emblématiques des cours d'eau, Bóann, le montre clairement. De par cette association, l'eau du puits sacré de Nechtain peut être rapprochée du lait de la vache, breuvages qui évoquent tous deux la fertilité et ont en commun des vertus nourricières.

Quel que soit le breuvage utilisé lors de ces cérémonies, la boisson consommée devait nécessairement comporter les caractéristiques symboliques de

¹ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.341, note 3.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.50. Nous étudierons ce mythe plus en détail dans le chapitre 2, p. 211.

³ *Ibidem*, p.190.

chacune des autres boissons pré-citées. Quoi qu'il en soit, il est possible d'interpréter l'offrande de ce liquide par la déesse de la souveraineté comme une offrande de sa fertilité au haut roi, et par extension de celle de la terre que le souverain avait le devoir de faire prospérer et fructifier. Ce liquide, émanant d'une certaine façon de la déesse, peut être assimilé aux fluides féminins qui sont symboles de sexualité, de procréation et de vie¹. Dans tous les cas, l'idée de fécondité est renforcée par l'utilisation, lors des cérémonies, d'une coupe contenant le breuvage, et dont la forme concave suggère l'utérus. Il est également possible de rapprocher la coupe rituelle du chaudron, symbole de régénérescence et d'abondance² (comme on le verra ultérieurement).

L'hydromel utilisé comme boisson offerte lors de la cérémonie de Tara est lié à la figure de Maeve, et plus précisément Meadhbh Leathdhearg, eu égard aux deux acceptions différentes de son nom. Le nom irlandais de la déesse, Meadhbh Leathdhearg (ou « Maeve Red-Sides ») met en évidence la couleur rouge qui pourrait faire référence à son aspect physique, et plus précisément à sa chevelure rousse, à supposer qu'elle le fût. Ce trait physique la définit comme appartenant à l'Autre Monde et met en évidence son aspect magique. Dans ce cas, nous traduirions « Maeve Red-Sides » par « Maeve la rousse ». Une autre interprétation possible de son nom est proposée par Dáithí Ó hÓgáin dans son ouvrage intitulé *The Lore of Ireland : an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*³. D'après lui, le nom fait référence aux combats sanglants auxquels se livraient les prétendants au trône de Tara et qui correspondaient à la première partie de leur mise à l'épreuve. Dans ce cas précis, nous pourrions traduire « Maeve Red-Sides » par « Maeve la sanguinaire ». Cette interprétation ne peut néanmoins pas être considérée comme étant propre à Tara puisqu'en toute logique, cette étape de sélection devait avoir lieu avant toute cérémonie, quel que soit le lieu concerné et c'est

¹ Voir notamment la partie de cette thèse consacrée à l'urine, p. 224.

² Cette caractéristique est illustrée dans *La razzia des bœufs de Cooley* : « the men of Ulster were with Conchobor in Emain Macha one time, drinking from the vat Old nGuala. It could hold a hundred measures of coal-black drink, enough to fill the men of Ulster for the whole evening at one sitting » (traduction de Thomas KINSELLA, p.25).

³ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland: an Enclydopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.339.

pourquoi cet élément érige « Maeve la sanguinaire » en déesse de la souveraineté de Tara exclusivement associée au haut roi d'Irlande.

Dans le cas de la cérémonie de Tara, l'identification de la déesse de la souveraineté avec la boisson est d'autant plus évidente que toutes deux portent des noms dérivés, prouvant leur assimilation. Remarquons d'ailleurs la proximité des termes irlandais (*laith*/bière et *flaith*/souveraineté) qui les rend quasi-interchangeables et sources de jeu de mots dans de nombreux textes, comme par exemple dans le *Glossaire de Cormac*¹. L'empreinte de la déesse de la souveraineté suprême sur les alentours du site de Tara est d'autant plus forte que Cary Meehan mentionne la présence d'une des plus grandes enceintes du pays avec ses 270m de diamètre située à 1,5Km au sud des monuments principaux, appelée *Rath Maeve* (L'enceinte de Maeve)². Bien que ce monument soit daté d'environ 2500 avant notre ère et qu'il soit l'œuvre de populations du Néolithique, les Celtes l'ont intégré à leurs croyances et ont projeté sur lui le nom de l'une des déesses les plus importantes dans le contexte de la souveraineté : Meadhbh Leathdhearg. L'ingestion de la boisson montre l'union totale entre le roi et la déesse. Ce rite permettait au roi de s'imbiber littéralement du divin et de s'imprégner de la connaissance suprême. Aussi, l'hydromel apparaît comme un liquide hiérophant (voire déifié en la personne de Maeve) qui permettait d'apporter la régénérescence, symbolisée par l'avènement du nouveau roi qui renaît à un nouveau statut. Il semble également que la composition de cette boisson lui confère une symbolique parfaitement en phase avec l'essence même des cérémonies d'intronisation. Dans sa thèse de doctorat intitulée *Goddesses in Celtic Religion*, Noémie Beck rappelle la symbolique des différentes composantes de la boisson (l'eau et le miel), des abeilles et du processus de fermentation afin de montrer l'adéquation parfaite entre le caractère divin de l'hydromel et le caractère sacré de la cérémonie. Les abeilles symbolisent la perfection, la connaissance suprême, l'intelligence et représentent l'âme qui quitte le corps après la mort, symbolisant

¹ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.442. Pierre-Yves LAMBERT précise que « le *Glossaire de Cormac* [a été] composé par le roi-évêque de Cashel, Cormac Mac Cuilennaáin, tué en 908 » (*Les littératures celtiques*, p.33).

² Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.271.

ainsi le passage dans l'Autre Monde. Par voie de conséquence, la substance produite par ces insectes (le miel) revêt les mêmes symboliques. La fermentation propre à l'élaboration de cette boisson confirme l'idée de passage dans l'Autre Monde car dans l'antiquité, ce processus était traditionnellement associé à l'immortalité et à la résurrection. En effet, il permet de faire passer d'un état périssable à impérissable et symboliquement d'un état mortel à immortel, c'est pourquoi la consommation d'une telle boisson conférait l'immortalité. Elle conclut que « symbolically speaking, one can easily understand the mystical and spiritual importance of the combination of water and honey into a beverage ensuring the route to the otherworld » et que « mead was [...] regarded as a beverage symbolizing resurrection and immortality, explaining why it was divine and sacred »¹. Du fait de son importance dans la cérémonie et de son caractère hiérophant, Noémie Beck compare l'hydromel à l'ambrosie de la mythologie grecque qui était le nectar des dieux.

Il est possible d'établir un parallèle entre la phase précédente de la cérémonie (la procession) et celle-ci car toutes deux permettaient de « voyager dans l'Autre Monde » et de faire communiquer les hommes et les divinités : le cheminement (dans le cas de la procession) correspond à la transe consécutive à l'ingestion d'une boisson enivrante. L'utilisation de l'hydromel pendant les cérémonies d'intronisation à Tara est confirmée par l'analyse étymologique de l'appellation gaélique de « La salle des banquets » que Noémie Beck rappelle :

With regard to this subject, it is worth mentioning that a reference to “mead” is contained in the name of the great banqueting hall of Tara, which is in Old Irish *Tech Midchuarta* and in Late Medieval Irish *Teach Miodhchuarta*, literally “the house where the mead went around”; i.e. “the mead (*miodh*) circling (*chuarta*) house (*teach*)” or “the circular house of the (mead-) feast” – *cuairt* meaning a circular visit -, belonging to the myth of Cormac mac Art, the fourth husband of Medb Lethderg².

Cette analyse étymologique nous permet de rétablir une chronologie des étapes du rituel d'intronisation : la procession et la consommation d'hydromel devaient avoir lieu simultanément puisque l'une et l'autre étaient des étapes permettant le

¹ Noémie BECK, *Goddesses in Celtic Religion*, p.503.

² *Ibidem*, p.522.

passage symbolique du roi dans l'Autre Monde, d'où il émergeait investi du statut royal.

L'état d'ébriété qui permet d'accéder à l'Autre Monde est symbolisé dans le récit de Cormac Mac Airt intitulé *Echrae Cormaic I Tir Tairngire* (ou « Cormac's Adventure in The Land of Promise », *L'aventure de Cormac en Terre Promise*) qui est conservé dans *Le livre de Ballymote*, dans *Le livre jaune de Lecan* et dans *Le livre de Formoy*, tous trois datant du XIV^e ou XV^e siècles de notre ère. C'est par le brouillard qui surgit sur sa route et qui correspond à la zone de flou d'où il émergera, que Cormac Mac Airt entra dans le monde divin. Noémie Beck précise que le brouillard est « the metaphor of the blurred vision reached after performing rites of intoxication, which aimed at "seeing" the supernatural world »¹.

On voit que la boisson joue un rôle très important dans le rituel car elle symbolise la fertilité conférée par la déesse de la souveraineté qui est indispensable à la bonne marche du royaume. Le breuvage est le moyen le plus marquant d'entrer en contact avec le divin et ainsi de rapprocher le roi des divinités, et par extension de rapprocher l'ensemble de la communauté des dieux.

2-1-3. Symbolique de l'**accouplement** du roi et de la déesse

Après avoir analysé les premières étapes de la cérémonie d'inauguration, nous allons maintenant nous concentrer sur la dernière phase de l'avènement du haut roi, en l'occurrence l'accouplement symbolique avec la déesse tutélaire de la souveraineté pour les rois de provinces, et avec la déesse de la souveraineté suprême pour le haut roi d'Irlande. Jane Miranda Green envisage les épousailles du roi et de la terre comme une métaphore de l'union sacrée du haut roi et de son royaume qui légitimait son règne et assurait la prospérité de la terre :

This metaphor of a marriage between the king and the land was retained within Irish tradition at least until the seventeenth century. The idea is that the king entered into a sacred partnership with his kingdom, and that the

¹ Noémie BECK, *Goddesses in Celtic Religion*, p.468.

union both legitimised his rule and gave him sovereignty, and caused the land to prosper¹.

Nous allons également considérer la valeur symbolique de cette étape finale en rappelant l'étymologie des termes utilisés pour désigner l'union sacrée du roi avec la déesse de la souveraineté. Celle-ci avait lieu à la fin de la cérémonie rituelle d'inauguration et était appelée *banais rígh*e (« wedding feast of kingship »), ou encore *bán fheis* – « noces du royaume » ou « mariage ». Cette cérémonie portait des noms différents en fonction du lieu où elle se déroulait : *Feis Temro* pour Tara, *Feis Eamna* dans le cas d'Eamhain Mhacha et *Feis Chruachna* pour celui de Rathcroghan par exemple. Le qualificatif *bán* (« femme ») inclus dans l'une des appellations génériques de la cérémonie, met l'accent sur l'importance du féminin, à savoir la déesse/terre, dans ce rituel. Le terme *fheis*, dérivé de *feis* qui signifie « to sleep with » (« s'accoupler à »)², met l'accent sur le sens de la dernière phase de cette cérémonie dont le but immédiat était d'accréditer officiellement le statut royal de l'élu. Cette union devait officialiser et confirmer la légitimité du roi, qui était de ce fait élevé au niveau de la classe sacerdotale, ce qui le rapprochait du sacré et du divin, et par extension de la déesse de la souveraineté.

Lors des « noces du royaume », le roi devait s'accoupler avec une jument blanche qui représentait la déesse, après quoi, l'animal était sacrifié et le futur haut roi devait consommer la chair, ainsi que boire et se baigner dans le bouillon préparé avec la viande du sacrifice (comme le décrit Giraud le Cambrien et sur lequel nous reviendrons dans cette partie). La présence d'une jument lors du rituel d'inauguration du roi avait une forte valeur symbolique car les équidés représentaient pour les Celtes pré-chrétiens la noblesse, le pouvoir et la fertilité, comme le précise entre autres Patricia Monaghan³. Dans ce rituel, la jument est la représen-

¹ Jane Miranda GREEN, *Celtic Goddesses, Warriors, Virgins and Mothers*, p.73.

² John WADDELL, « Bulletin of the Navan Research Group » in *Inside: Focus on Rathcroghan, Emania 5*, p.10.

³ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.249. Dimitri Nikolai BOEKHOORN précise que « le cheval a dû symboliser la première fonction dumézilienne ([le] sacerdoce, la royauté et la souveraineté) avant de représenter la deuxième classe, la fonction guerrière. Le cheval a également une fonction fécondatrice et représente ainsi la troisième classe » (*Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.295).

tation hippomorphe de la déesse de la souveraineté et c'est ainsi que l'on voit que, tout comme le taureau lors de *tarbfeis*, le cheval est un symbole royal. Dimitri Nicolai Boekhoorn fait référence à des textes mythologiques pour montrer l'association de nombreuses figures divines ou évéhémérisées masculines et féminines avec le cheval. Les diverses figures qu'il mentionne ont toutes un lien plus ou moins étroit avec la souveraineté :

On suppose en effet chez les Irlandais l'existence d'une représentante hippomorphe du pays ; cette ancienne déesse de souveraineté pourrait avoir laissé des traces dans les figures de Macha.

A côté des déesses équines, il devait y avoir des dieux équins. Le Dagda, par exemple, est appelé *Eochaid Ollathir* "Cheval, Père de tous", dans le *Cóir Anmann* et dans le *LL*. [« Lebor Laigen » ou *Le livre de Leinster*] Bres portait ce titre aussi : *Eochaid Bres* ; il y a un grand nombre d'autres exemples dans la mythologie irlandaise. Parmi d'autres personnages – a priori d'origine divine - de la littérature irlandaise ayant des associations équines, figurent : *Láir Derg* "Jument Rouge" ; *Étaín Echraide* "horse-riding" (?) selon Ross [...] Elle était à la fois l'épouse de Midir, dieu de l'Autre Monde habitant dans le tertre de Brí Léith, et l'épouse de Eochaid Airem¹.

Il ajoute également que « le cheval apparaît à plusieurs reprises dans les interdits des rois d'Irlande, et ce fait est peut être explicable par l'existence de la hiérogamie équine² ».

La réalité d'une telle cérémonie semble être confirmée par les éléments littéraires et archéologiques que nous avons considérés lors de l'analyse du site de Tara et des rituels associés. Tous ceux-ci se complètent les uns les autres, et la confrontation des différentes sources, ainsi que les écrits du célèbre ethnographe Giraud le Cambrien concernant l'ancienne province d'Ulster, abondent dans ce sens. Les écrits de Giraud le Cambrien dans *The History and Topography of Ireland* (qui date de 1185 environ), sont repris par John Waddell dans son ouvrage intitulé *Foundation Myths, the Beginnings of Irish Archaeology* :

When the whole people of that land has been gathered together in one place, a white mare is brought forward into the middle of the assembly. He, who is to be inaugurated, not as a chief, but as a beast, not as a king, but as

¹ Dimitri Nikolai BOEKHOORN, *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.293.

² *Ibidem*.

an outlaw, embraces the animal before all, professing himself to be a beast also. The mare is then killed immediately, cut up in pieces, and boiled in water. A bath is prepared for the man afterwards in the same water. He sits in the bath surrounded by all his people, and all, he and they, eat of the meat of the mare which is brought to them. He quaffs and drinks of the broth in which he is bathed, not in any cup, or using his hand, but just dipping his mouth into it about him. When this unrighteous rite has been carried out, his kingship and dominion has been conferred¹.

En dépit du ton critique et parfois méprisant adopté par l'auteur², les travaux de Giraud le Cambrien, constituent néanmoins un précieux témoignage historique car il a consigné dans cet ouvrage les observations qu'il a faites sur les us et coutumes du peuple d'Irlande. Notons que l'extrait *supra* est tiré du chapitre XXV, dont le titre « Of a new and monstrous way of inaugurating their kings » (ou « D'une nouvelle manière monstrueuse d'inaugurer leurs rois »), présente les Irlandais comme un peuple aux pratiques barbares, et ignore la dimension magico-religieuse complexe que comportait ce rituel³.

Ce dernier met d'emblée en évidence la relation très étroite entre le roi/la souveraineté et les équidés (ici, la jument), d'autant plus que Macha, la déesse tutélaire d'Ulster, est une divinité équine, comme nous verrons ultérieurement⁴.

En s'appuyant sur les analyses d'Helmut Birkhan, Dimitri Nikolai Boekhoorn explique à cet égard que le nom d'un certain nombre de rois comporte la racine *ech-* qui signifie « cheval », comme par exemple celui d'E(o)chu ou d'Eochaid. Il rapporte également les propos de Francis John Byrne selon qui « le roi lui-même serait comparé au cheval. C'est une métaphore qui nous indique que

¹ John WADDELL, *Foundation Myths, the Beginnings of Irish Archaeology*, p.31.

² Finbar McCORMICK précise à ce propos que « one of the aims of the book was to cast a poor light on the morals of the Irish in order to legitimize their reformation by the Anglo-Normans » (« The Horse in Early Ireland » in *Anthropozoologica*, p.91). Gaël HILY donne une raison qui expliquerait l'incompréhension de l'auteur : « L'intronisation que Giraud de Barry décrit se déroule dans le nord-ouest de l'île, un endroit où Giraud ne s'est sans doute pas rendu. Son témoignage est donc probablement de seconde main et nous pouvons peut-être imputer ses jugements de valeur à sa méconnaissance concrète de ce rituel » (*Le dieu celtique Lugus*, p.507).

³ Une traduction de la version originale latine est consultable sur le site suivant : <http://www.yorku.ca/inpar/topography_ireland.pdf>.

⁴ L'association de Macha aux chevaux sera développée dans la partie consacrée à la guerre, p.290.

le nom d'Eochaid, plutôt que d'être un anthroponyme, est en vérité un nom culturel »¹. Notons également que le cheval est très fortement lié à la guerre, activité des hommes de la deuxième classe dont est issu le roi².

L'association équidé/royauté est également suggérée par l'hydronyme *Gowra* (orthographe anglicisée du gaélique *Gabhra*), nom du ruisseau qui jaillit de deux sources situées sur le flanc est de la colline de Tara, à proximité du « Tertre des rois ». Le nom gaélique signifie entre autres « cheval » et plus précisément « jument blanche »³, animaux symboliquement présents lors de l'intronisation du nouveau souverain. Le choix d'attribuer un tel hydronyme à un cours d'eau arrosant un centre royal aussi important que celui de Tara a permis aux Celtes de renforcer la symbolique de la figure même du souverain. Notons que du haut du « Tertre des rois » que le souverain atteignait à la fin de la procession (étudiée *supra*) après avoir suivi le passage semi-enterré que constituait « La salle des banquets » (l'Autre Monde symbolique), il émergeait et dominait la vallée. Le cours d'eau associé à la jument blanche était la première vision du monde des hommes qui s'offrait à lui, ce qui constituait le point fort de la procession et annonçait le paroxysme de la phase finale : son accouplement avec la jument blanche/la déesse de la souveraineté.

Un autre élément atteste de la réalité du rituel : à l'ère chrétienne, « l'Église imposait trois ans et demi (!) de pénitence pour ce grave délit [l'hyppophagie] », comme le précise Dimitri Nikolai Boekhoorn⁴. L'archéologie le confirme également : le rapport de fouilles établi par Finbar McCormick, archéologue à la *Queen's University* de Belfast, fait état d'ossements équins mis à jour sur différents centres royaux tels que Tara ou encore Eamhain Mhacha. La faible proportion d'ossements de cheval retrouvés (moins de 10 % quelque soit les zones fouil-

¹ Dimitri Nikolai BOEKHOORN, *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, pp.80-81, note 337. Dimitri Nikolai BOEKHOORN ajoute qu'« il n'est [...] pas étonnant que la tradition médiévale [...] attribuait [à certains rois] des oreilles de cheval [...] : on peut penser [par exemple] au roi irlandais *Labraid Lorc* » (*Ibidem* p.295).

² Voir chapitre 3, p.290.

³ Muireann NÍ BHROLCHÁIN, *The Tara-Skryne Valley in Early Irish Literature*, p.1.

⁴ Dimitri Nikolai BOEKHOORN, *Ibidem*, p.293.

lées) laisse à penser que la viande de cet animal était consommée (pour preuve, les traces de découpe et de cuisson) seulement dans le cadre de rituels et non pas comme étant partie intégrante du régime alimentaire régulier des populations celtes. De plus, ce type d'ossement a généralement été trouvé à l'écart du lieu où étaient rassemblés les déchets domestiques. A Tara par exemple, nombre d'entre eux ont été retrouvés dans la partie nord de l'enceinte du « Terre des rois », lieu associé à la royauté, ou encore sur *The Mound of the Hostages* (« Le tertre des otages ») qui, selon Richard B. Warner, hébergeait des cérémonies d'intronisation des rois¹.



14- Deux *radius* de cheval retrouvés sur le site de Tara comportant des entailles sur la face médiane (en haut) et des traces de cuisson sur la partie longitudinale (en bas) qui confirme la consommation rituelle de viande de cheval, vraisemblablement lors des cérémonies d'intronisation des rois (Finbar McCORMICK, *The Animal Bones from Tara*, p.115)

¹ Finbar McCORMICK, *The Animal Bones from Tara*, pp.103-104 et 107-108.

La hiérogamie décrite par Giraud le Cambrien suggère d'ores et déjà la conception féminine qu'avaient les Celtes de la terre d'Irlande puisque, comme nous allons le démontrer tout au long de cette thèse, celle-ci était symbolisée par diverses figures féminines mythologiques de la déesse. Cette conception s'exprime déjà à l'occasion de ce rituel par la participation d'une jument, symbole féminin de fertilité, ou encore de façon plus évidente par celle d'une femme. Maartje Draak explique en effet qu'il existe plusieurs variantes de cette cérémonie¹. L'accouplement pouvait se faire non pas avec une jument mais avec une femme, la plupart du temps une vierge (qui représente une réserve de vitalité et une promesse de vie) ou encore l'épouse du futur roi, qui représentait la déesse de la souveraineté, symbole de prospérité et des énergies de la terre, voire de la terre elle-même. Ainsi, la terre et la femme, représentées de façon concrète ou symbolique, se confondaient, passant toutes deux d'une apparente stérilité à un état de fertilité, à l'aube du nouveau règne.

Gaël Hily cite un extrait de *Baile in Scáil* (ou « Extase du fantôme »)² qui présente une autre façon que le roi avait de s'unir symboliquement à la déesse de la terre/souveraineté. Le passage décrit « La pierre du destin » criant en reconnaissance alors que Conn Cétchathach y posa le pied. Gaël Hily précise que dans certains cas la pierre sur laquelle le roi posait le pied avait la particularité de présenter une empreinte creusée. Le pied ayant un symbolisme phallique, on pourrait voir la pierre comme l'organe sexuel de la déesse, et le contact des deux suggérerait à la fois l'appropriation territoriale et la hiérogamie royale nécessaire à l'avènement du nouveau roi. Le rituel révèle une symbolique identique à celle qui implique l'union du roi à la jument. Gaël Hily poursuit sa démonstration en mentionnant les positions respectives du roi et de la pierre/déesse : le premier se tenait debout alors que la pierre était plate en horizontale, positions qui évoquent le

¹ Maartje DRAAK, « Some Aspects of Kinship in Pagan Ireland » in *Numen, Studies in the History of Religions*, Vol.6, Netherlands, Brill, Numen Book Series, 1959.

² *Baile in Scáil* (ou « Extase du fantôme »), qui date du IX^e siècle de notre ère environ, est connu par deux recensions : l'une complète tirée du MS Rawlinson B 512 (Bodleian Library, Londres), l'autre plus fragmentaire contenue dans le MS Harleian 5280 (British Library, Londres).

coût¹. L'idée de coït entre le roi et la pierre est également mise en relief par les propos de Thomas J. Westropp qui présente l'avènement de Nuada de la sorte : « But Nuada, Lug's predecessor in the "theocracy" [...], also made a "marriage with *Fál*," a well-known alias for "Éríu," and [...] "there was a sporting and making love to the stone of *Fál*." »². Bien que nous n'avions pas connaissance de cet « alias » apparemment très connu, l'identification de la déesse à la pierre est évidente.

Les deux rituels symbolisant l'accouplement du roi à la déesse font ressortir le lien étroit qui existait entre les notions de souveraineté et de fertilité, aspects importants qui justifient la place prépondérante que cette dernière étape occupait dans la cérémonie. La hiérogamie met également l'accent sur l'importance de la sexualité dans les premières sociétés en général, et pour les Celtes insulaires en particulier. C'est pourquoi dans la mythologie irlandaise, la plupart des déesses de la souveraineté et de la fertilité, ainsi que les reines ayant les mêmes attributs, étaient dotées d'un appétit sexuel intense, comme par exemple la reine Maeve, qui est l'un des personnages centraux de *La razzia des bœufs de Cooley*. Rappelons que la transe induite par la consommation d'alcool (hydromel, vin ou bière rousse) pendant le rituel favorisait la communion avec le divin et que cet état d'ivresse du roi pourrait être interprété comme symbolisant l'orgasme sacré lors de son union avec la déesse de la souveraineté³. De même, la chair de la déesse ingérée par le roi revêt un caractère hiérophant et lui permet de s'imprégner de sa puissance. Cette étape, ainsi que la consommation de l'hydromel, permet l'osmose du roi/les hommes avec la déesse/la terre.

Nous avons jusqu'ici présenté les différentes étapes de la cérémonie d'intronisation, ainsi que la symbolique de chacun des éléments ou lieux impliqués. Rappelons que leur rôle était d'élever le roi au rang de la première classe

¹ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, pp.493-496.

² Thomas J. WESTROPP, « Marriages of the Gods at the Sanctuary of Tailtiu » in *Folklore*, p.5.

³ Propos de Charles BOWEN dans « Great-Bladdered Medb; Mythology and Invention in the Táin Bó Cuailnge » in *Éire-Ireland*, 10, N°4 (1975), publication of the Irish cultural Institute, p.21, cités par Rosalind CLARK dans *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, p.126.

(ou classe sacerdotale) et de le rapprocher ainsi du sacré, sans toutefois le couper des deux autres classes qu'il représentait. Nous allons à présent nous pencher sur l'importance et la valeur symbolique et structurante de tels rituels dans la vie sociale des premières communautés.

2-1-4. Temps rituel et participation au sacré

La cérémonie inaugurale se déroulait, comme l'indique encore Patricia Monaghan¹, le premier novembre, date de Samhain, fête rituelle qui marque le début de l'hiver. Le choix de la date de la cérémonie inaugurale est très significatif étant donné que les Celtes considéraient Samhain comme le début de l'année. Dès lors, nous pouvons avancer l'hypothèse selon laquelle il y avait coïncidence entre l'avènement du haut roi (et donc le début d'un nouveau règne), et le début d'un nouveau cycle naturel. Gaël Hily fait remarquer que la fête de Samhain correspond à la date de la victoire des Tuatha Dé Danann sur les Fomores, événement qui marque la victoire de l'ordre sur le chaos et le début d'une période favorable au développement de la vie : « La victoire des dieux vaut donc de modèle exemplaire de la fondation d'un monde nouveau, qu'il convient de répéter chaque année afin de maintenir la pérennité de l'existence sur terre »². Samhain était le moment de l'année où l'excédent de bétail était tué et où les récoltes étaient engrangées, ce qui permettait à la communauté de survivre pendant l'hiver (période où la terre était en repos afin de préparer les nouvelles récoltes). C'était un temps de gestation pour la terre, le bétail et les hommes, et un moment de promesse de vie et de renouveau³.

L'accomplissement du rituel d'inauguration du haut roi d'Irlande avait pour les Celtes une très grande importance car, de cette façon-là, le mythe de création

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.407.

² Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.449.

³ Ceci sera développé dans le chapitre 2, et plus particulièrement dans la partie consacrée à Cailleach que nous mettrons en relation avec le cycle naturel des saisons, p.168.

était réintroduit dans le présent, et s'insérait de la sorte dans le temps mythique primordial, particularité qui caractérise tout rituel : « les mythes expriment l'ordre [tandis que] les rites l'établissent »¹. La notion de temps est très importante dans les premières sociétés, où la façon dont il était conçu n'était pas la même que celle de l'homme contemporain. Pour les premiers hommes, le temps n'était ni homogène, ni continu : Mircea Eliade parle en effet de « périodicité cyclique », de « répétition » et d'« éternel présent » tout au long de son ouvrage intitulé *Le mythe de l'éternel retour – archétypes et répétition*². Ces trois caractéristiques éclairent la différence qui existe entre le temps sacré et le temps profane. Les rituels reviennent de façon régulière et permettent à l'homme de s'inscrire dans le temps cyclique. Ils rapprochent les hommes des dieux à des moments clefs de la vie communautaire qui correspondent essentiellement au changement des saisons, telles les quatre fêtes rituelles qui ponctuent le calendrier pré-chrétien en Irlande – à savoir Samhain, le premier novembre, qui marque le début de l'hiver ; Imbolc, le premier février, qui marque le début du printemps ; Bealtaine, le premier mai, qui marque le début de l'été ; et Lughnasagh, le premier août, qui marque celui de l'automne³. Par la pratique rituelle, « l'homme épouse la cyclicité des processus de régénération naturelle et par là, prend part à la vie du cosmos »⁴. L'idée d'épousailles (c'est-à-dire celle de fusion) est particulièrement bien illustrée par le rituel de l'accouplement du roi à la déesse de la souveraineté que nous avons décrit *supra*. A cet égard, Mircea Eliade suggère que

grâce à la répétition continue d'un geste paradigmatique, quelque chose se révèle comme fixe et durable dans le flux universel. Par la répétition pé-

¹ Jan ASSMANN, *La mémoire culturelle, écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, p.129.

² Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour – archétypes et répétition*, Paris, Edition Gallimard, Folio Essais, 1989.

³ Les quatre fêtes rituelles du calendrier celte sont en relation avec l'organisation tripartite de la société, de la même manière que l'organisation de la société et que le découpage géo-politique de l'Irlande. Comme le précisent Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARG'H, Samhain est totale et trifonctionnelle, Imbolc est la fête de la troisième fonction productrice et artisanale, Bealtaine est la fête de la première classe sacerdotale et Lughnasagh, qui est une fête agraire, correspond à la troisième classe (*La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, pp.167-168).

⁴ Jan ASSMANN, *Ibidem*, p.92.

riodique de ce qui a été fait *in illo tempore* la certitude s'impose que quelque chose existe d'une manière absolue. Ce "quelque chose" est "sacré", c'est-à-dire transhumain et transmondain, mais accessible à l'expérience humaine. La "réalité" se dévoile et se laisse construire à partir d'un niveau "transcendant", mais d'un "transcendant" susceptible d'être vécu rituellement et qui finit par faire partie intégrante de la vie humaine¹.

Cette citation fait ressortir l'aspect structurant des rituels associés aux mythes du fait de leur répétition régulière à des moments précis de la vie de la communauté. La répétition garantit la transmission et la pérennisation du contenu culturel et assure la permanence de l'identité du groupe ; sans elle, « le processus de la transmission s'effondre »². Jan Assmann rejoint Mircea Eliade en précisant que

la transmission du savoir garant de l'identité du groupe [ne peut se faire dans une tradition orale que par] l'enregistrement, le rappel et la transmission [c'est-à-dire par] la mise en forme poétique, la mise en scène rituelle et le partage collectif. La mise en forme poétique a [...] le but mnémotechnique de rendre plus facile à retenir un savoir identitaire³.

Il ajoute que « le groupe partage [...] la mémoire culturelle [...] par la réunion et la présence personnelle [...] lors de fêtes et de rites qui assurent la pérennité du savoir identitaire et donc la reproduction de l'identité culturelle »⁴.

Dans le cas de la cérémonie d'intronisation, l'union symbolique entre le roi et la déesse de la souveraineté marquait le point de départ d'un nouveau règne et d'une nouvelle phase de prospérité et de vie, ce qui était censé faire écho au mythe de création. Gaël Hily explique à cet égard que

le début d'un nouveau règne s'apparente à une recréation du monde. L'univers retrouve alors l'ensemble de ses capacités, comme au premier jour de son existence. Etant donné que la Souveraineté est une représentation de la terre, elle bénéficie également de cet état de renouveau en récupérant tous ses pouvoirs de procréation ; autrement dit, elle retrouve sa virgini-

¹ Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, p.175.

² Jan ASSMANN, *La mémoire culturelle, écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, p.89.

³ *Ibidem*, pp.51-52.

⁴ *Ibidem*.

té. La Souveraineté apparaît donc toujours vierge lorsqu'elle se donne à un nouveau roi¹.

Selon la théorie que Mircea Eliade énonce dans *Aspects du mythe*, participer à de tels rituels était un moyen d'abolir le temps linéaire profane destructeur (dans le sens où il éloigne le monde des hommes et celui des dieux) et d'instaurer un temps cyclique nouveau salvateur au cours duquel les hommes se rapprochaient des divinités, devenant ainsi leurs contemporains et entretenant la communication avec eux. La pratique rituelle était également un moyen de remonter à l'origine de la communauté concernée et à l'origine de son environnement. Ils vivaient en la présence des dieux le temps du rituel, même si ces derniers gardaient tout leur mystère, restant toujours invisibles. C'est la raison pour laquelle, en l'absence de la présence de la déesse Meadhbh Leathdhearg, dans le cas du haut roi d'Irlande par exemple, celle-ci était représentée soit par une jument blanche, soit par des femmes avec lesquelles le roi devait s'accoupler.

Par la pratique de rituels, les premiers hommes revisitaient et réinvestissaient le mythe dont les principes et les enseignements étaient indispensables à la prospérité et à la pérennité de la communauté. La procession qui se déroulait à Tara contribuait à assurer cette pérennité en ce sens que le futur roi était littéralement « encadré » par ses prédécesseurs dont les exemples lui fixaient la voie à suivre. Rappelons que les « fenêtres » que les Celtes ont ménagées de part et d'autre de « La salle des banquets » montrent leur volonté de maintenir un lien entre les générations successives afin de perpétuer leur organisation sociale et leur conception de la souveraineté, en matérialisant l'association des ancêtres au rituel. Le cas de la cérémonie inaugurale montre clairement que les rituels pratiqués en ces temps-là n'avaient pas seulement pour vocation de commémorer des événements passés, mais véritablement de réactualiser le temps primordial, de marquer un nouveau départ et d'initier un nouveau cycle. Ainsi, le temps profane et le temps sacré étaient réunis. Comme l'explique Mircea Eliade,

[...] l'homme archaïque n'accepte pas l'irréversibilité du Temps [...] Le rituel abolit le Temps profane, chronologique, et récupère le temps sacré du mythe. On redevient contemporain des exploits que les Dieux ont effectués

¹ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.151.

in illo tempore. La révolte contre l'irréversibilité du Temps aide l'homme à "construire la réalité" et, d'autre part, le libère du poids du Temps mort, lui donne l'assurance qu'il est capable d'abolir le passé, de recommencer sa vie et de recréer son monde¹.

Ce passage montre clairement que le rite revêt une importance de tout premier ordre au sein d'une communauté : c'est un mythe en action. Le rite vise le mythe qu'il a le pouvoir de susciter et de réaffirmer. Il constitue une manière de raconter l'histoire du mythe avec tout son corps, de s'y incorporer et de la faire vivre et revivre dans le monde des hommes. L'importance du rite est illustrée par les propos de Georges Gusdorf, selon qui

[...] l'individu quotidien accède ainsi à une surréalité qui le transfigure lui-même et transfigure le cadre de sa vie. Le rite prend le sens d'une action essentielle et primordiale, par la référence qu'il institue du profane au sacré. [...] La conscience mythique [...] réalise sans cesse l'unité, la coïncidence du réel et du vrai. La conduite du primitif, tout entière soumise au contrôle du mythe, apparaît ainsi comme un enchaînement de rites. Tout ce qui se passe est mythique².

Les mythes englobent ainsi la mémoire des hommes organisés en communauté depuis la cosmogonie jusqu'à son apparition en tant que telle. La pratique de rites est un moyen de partager avec le groupe l'expérience du sacré : c'est ce que Jean-Jacques Wunenburger appelle le « principe de participation »³. Il explique également que le rite est une forme de théâtralisation du mythe à laquelle participe l'ensemble de la communauté. C'est à travers elle que cette dernière s'identifie et s'approprie le numineux⁴ et se trouve en pleine participation avec les forces cosmiques, au « centre du monde sacré », tel que le décrit Jean-Jacques Wunenburger. De cette façon, les schémas primordiaux des dieux sont réactivés et réactualisés. Ce « principe de participation », mis en lumière par Lucien Lévy-

¹ Mircea ELIADE, *Aspects du mythe*, p.175.

² Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie*, p.70.

³ Jean-Jacques WUNENBURGER, *Le sacré*, Paris, P.U.F., 1990.

⁴ Le terme "numineux" a été utilisé pour la première fois par Rudolf OTTO dans son ouvrage intitulé *Le Sacré*. Il fait référence à l'expérience affective du sacré.

Brühl, relève du « principe de l'ontologie primitive », selon lequel « être, c'est participer »¹ car

le primitif a très fréquemment le sentiment de participations entre lui-même et tels ou tels objets ambiants, de la nature ou de la surnature, avec lesquels il est ou entre en contact, et que, non moins fréquemment, il imagine de semblables participations entre ces êtres et objets. La participation vécue [...] est [...] un chiffre constitutif de l'expérience elle-même².

Dans le cadre des sociétés celtes irlandaises, ce point est confirmé par la description faite par Giraud le Cambrien que nous avons citée plus haut, et dans laquelle il rapporte que l'ensemble de la communauté assistait et participait à la cérémonie d'inauguration : tous ses membres étaient rassemblés autour du roi et partageaient la chair de l'animal sacrifié lors du rituel. La participation au rituel par le partage de ce repas nous semble être une métaphore exprimant la façon dont les hommes se nourrissaient des « fruits » de la terre (représentée par la déesse), et participaient ainsi au divin, tout en étant régénérés. Lors du festin, la déesse se donnait littéralement aux hommes, tout comme le roi qui se donnait à elle et à son peuple, afin d'en assurer la prospérité. La participation de chaque membre de la communauté à un tel rituel (et à tous les rituels en général) sous-entend le partage d'une idéologie commune à tous qui favorise la cohésion du groupe, tout en permettant à l'individu de s'identifier à celui-ci, de se reconnaître en lui et d'exister. Précisons que le nom de la fête rituelle, Samhain signifie « réunion », terme parfaitement approprié dans le cadre d'une telle cérémonie³. Ajoutons les propos de Gaël Hily qui explique que

dans l'Irlande ancienne, l'*óenach* était une des rares occasions qui permettait à une large population de se rassembler ; en général, il réunissait les différentes *túatha* d'une même province. [...] (C'est d'ailleurs le sens littéral de v.irl. *óeanch*, qui renvoyait à la notion d'un peuple uni lors d'une occasion rituelle). [...] L'*óenach* constituait ainsi une occasion idéale pour le roi d'une province de démontrer sa puissance. La participation des différentes

¹Lucien LÉVY-BRÜHL, cité par Georges GUSDORF dans *Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie*, p.90.

² Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie*, pp.91-92.

³ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.168.

classes sociales permettait d'obtenir l'image d'une société unie. On y fêtait avant tout le roi et, à travers lui, l'ensemble de la société¹.

Les rituels peuvent aussi être considérés comme une régression vers le chaos initial, à partir duquel la création est répétée. Dans le cadre de la souveraineté, le chaos correspond à une nation sans chef, c'est-à-dire sans contrôle, sans organisation sociale et sans règles, et qui, par conséquent, ne permet pas la prospérité, et encore moins la survie du peuple. La création primordiale répétée correspond à l'inverse à l'instauration d'un nouvel ordre social et spirituel. Les trois aspects physiques que peut revêtir l'une des figures féminines mytho-folkloriques de la souveraineté appelée Cailleach, et plus précisément son passage de l'état de « Vieille femme » à celui de « Jeune fille » au moment de l'union entre elle et son consort, symbolise dans le mythe ce passage du chaos à l'ordre caractéristique de la période de flottement, de vide apparent propre à l'entre-deux règnes, mais symbolise également la difficulté à instaurer un nouveau règne. Le changement d'apparence de cette figure féminine mytho-folklorique reflétait tantôt la prospérité du royaume, tantôt la destitution du roi, qui entraînait la dégradation de son royaume, c'est-à-dire deux situations liées à la légitimité et à la bonne marche de la royauté ou à leurs contraires.

2-1-4-1. La vieille sorcière : mise à l'épreuve

La littérature irlandaise comporte une multitude de figures féminines qui incarnent la représentation complexe de la souveraineté dont Cailleach. Avant d'aborder l'étude de cette figure, précisons que Dáithí Ó hÓgáin et Patricia Monaghan s'accordent à dire que Cailleach se retrouve uniquement dans la mythologie et dans le folklore irlandais et écossais à l'exclusion du continent. Ils pensent qu'à l'origine, elle était une déesse indigène pré-celtique. Selon eux, le terme « Cailleach » est dérivé du mot latin *pallium* qui signifie « voile », faisant référence à une vieille femme sage. Elle était très vraisemblablement une manifesta-

¹ Gaél HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.512.

tion de la déesse de la terre qui avait l'apparence d'une vache (*Buû*), ou de la déesse de la souveraineté, comme nous allons le voir à présent et comme on peut le déduire de la lecture du poème intitulé *The Lament of the Old Woman of Beara* (ou « La lamentation de la vieille femme de Beara ») datant du IX^e siècle de notre ère environ. Ce poème la décrit comme une vieille femme à la peau jaunie, pleurant sur sa jeunesse et dans lequel elle dit avoir bu du vin ou de l'hydromel avec une multitude de rois qui étaient ses consorts. La mémoire de cette figure est perpétuée par de nombreux noms de lieux qui comportent son nom tant en Irlande qu'en Écosse¹. Notons également les propos de Dimitri Nikolai Boekhoorn qui ajoute que

nous retrouvons des traces d'anciennes déesses [...] sous forme de sorcières monstrueuses, d'êtres diabolisés [appelées *Cailleach*]. Elles sont à maintes reprises les gardiennes de sources sacrées. Parfois ces sorcières possèdent des caractéristiques animales. [...] Ce sont en fait des déesses puissantes de la mythologie celtique, diabolisées dans une société christianisée. Elles sont devenues des figures vagues dans la mémoire populaire et nous les retrouvons conservées dans des textes chrétiens, tout comme dans des histoires folkloriques ainsi que dans des légendes toponymiques².

Michael Dames ajoute enfin que « [the Cailleach's] veil (*caille*) barely hides the fact that she is the great goddess of pre-Celtic and Celtic times »³. Du fait de sa présence explicite ou implicite dans les mythes, ainsi que dans la tradition folklorique, nous la qualifierons dans cette thèse de figure ou de personnage « mytho-folklorique ».

Cailleach est assimilable à Meadhbh Leathdhearg (la déesse de la souveraineté suprême de l'ancienne province de Midhe) dans la mesure où toutes deux ne sont associées à aucun lieu précis de la terre d'Irlande. En ce qui concerne Cailleach, ceci est suggéré par le passage suivant, extrait de *The Book of the Cailleach*, de Gearóid Ó Cruaíoch :

¹ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, pp.58-60 ; Patricia MONAGHAN, *The Encyclopaedia of Celtic Mythology and Folklore*, pp.68-70.

² Dimitri Nikolai BOEKHOORN, *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, pp.177-178.

³ Michael DAMES, *Mythic Ireland*, p.55.

She was always on the go, moving around. I'd say she used never get tired. She never wore a stocking or a shoe but went barefoot all the time. When she was walking, if she came across a soft boggy place with mud and mire in it she would go on immediately to the nearest pool of water and wash the mire down off herself from the knees to her foot for fear that she would carry any of it on with her. She never brought mud or mire on farther, from the place where she dirtied her feet or where she washed them clean again in water; that was her way of doing things, always¹.

L'attachement de Cailleach à l'ensemble du territoire est confirmé par le fait qu'elle se lave les pieds chaque fois que la boue s'y accroche, afin de ne pas la transporter d'une région à l'autre. Ceci lui permet de ne pas être associée à un lieu spécifique, ni à l'une des régions d'Irlande en particulier – ce qui, si cela était le cas, limiterait son identification au paysage et à l'univers naturel dans son ensemble et atténuerait son influence à l'échelle de l'île en tant que déesse suprême de la souveraineté. L'universalité de Cailleach est renforcée par ses multiples appellations en fonction des régions dans lesquelles elle apparaît, qui varient selon les différents peuples anciens qui les habitaient. L'une de ses spécificités est de se manifester sous trois apparences différentes et sous lesquelles elle a le pouvoir de conférer la souveraineté et que nous allons étudier à présent.

La première apparence sous laquelle la déesse peut se manifester, correspond au sens irlandais du terme « Cailleach » qui signifie « vieille sorcière ». L'aspect repoussant sous lequel elle se montrait aux rois potentiels est assimilable à une épreuve de sélection au même titre que celles mentionnées dans la partie précédente. Sa laideur était un moyen de mettre à l'épreuve l'homme auquel elle se présentait sous ce visage, afin de trouver celui qui allait lui permettre d'apporter ses bienfaits à la terre et aux hommes. Le but de cette rencontre apparemment ordinaire était bien de tester les qualités morales du prétendant au trône et de choisir le meilleur roi possible, c'est-à-dire celui qui saurait voir au-delà des apparences, qui saurait faire preuve de générosité et de compassion et qui saurait privilégier l'intérêt de la terre et des « enfants » de la déesse.

Cette caractéristique peut être illustrée par plusieurs récits, dont un premier qui fait partie du *Cycle des rois* et qui est mentionné par Rosalind Clark. Il est

¹ Gearóid Ó CRUALAOICH, *The Book of the Cailleach: Stories of the Wise-Woman Healer*, p.163.

intitulé *Echtra ma m-Echach Muigmedóin* ou « The Adventures of the Sons of Eocaid Muigmedón » (« Les aventures des fils d'Eocaid Muigmedón »)¹. Ce récit, dont nous allons présenter les grandes lignes, raconte comment Níall Noígiallach ou « Níall of the Nine Hostages » (« Níall aux neuf otages ») devint l'un des premiers rois de la dynastie des Úi Néill². Un jour où il participait à une partie de chasse avec ses quatre frères dans la forêt (nommés Brian, Fíachra, Ferugs et Ailill) dans le but de déterminer lequel d'entre eux prendrait la succession de leur père (Eochaid Muigmedón), ils rencontrèrent tour à tour une vieille sorcière gardant un puits, alors qu'ils cherchaient de l'eau pour étancher leur soif. Chacun des frères à son tour tenta d'en puiser, mais quand cette dernière demanda un baiser en échange, tous refusèrent et s'éloignèrent, sauf Níall qui accepta sa proposition et alla même jusqu'à s'accoupler avec elle. A ce moment précis, elle se métamorphosa en une jeune femme ravissante, et lui conféra le statut de haut roi d'Irlande, et par conséquent la souveraineté suprême, initiant ainsi la dynastie éponyme de Níall. Cet épisode montre clairement l'identification de l'eau au corps de la déesse puisque le liquide (symbole de fertilité) n'est accessible que par le contact physique avec la vieille femme. Il confirme aussi la participation de l'eau (ou tout autre liquide) au processus d'octroi de la souveraineté, mais également son caractère sacré. Ce récit réunit les principales étapes de la cérémonie d'intronisation, à savoir la sélection du candidat (ici par l'apparence repoussante de la déesse sous l'aspect de la « Vieille Sorcière »), la procession initiatique (car rappelons-le, la forêt, qui sert dans ce mythe de cadre à l'action, est considérée comme un espace initiatique³) l'absorption du breuvage hiérophant (dans ce cas, l'eau dupuis) et enfin l'accouplement.

Un autre récit significatif mettant en scène la déesse de la souveraineté sous l'aspect de la « Vieille Sorcière » va nous permettre de montrer la complexité de la représentation de l'idée de la souveraineté dans la littérature irlandaise. Il s'agit de celui mettant en scène la figure féminine de Macha, et plus précisément celle

¹ Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, p.17.

² Níall est traditionnellement décrit comme accédant au trône en 379 de notre ère, régnant jusqu'en 405 comme le précise Rosalind CLARK (*Ibidem*, p.207).

³ Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, pp.455-456.

de Macha MongRuadhd¹. Cet épisode mettra en relief l'exclusivité de la déesse dans le choix du souverain, choix qui ne pouvait intervenir qu'à des périodes précises, à savoir pendant l'entre-deux règnes, quelle que soit la raison de son interruption (mort naturelle de l'ancien roi ou destitution par la déesse).

Ce récit, mentionné par Patricia Monaghan dans son encyclopédie², peut être résumé comme suit : Macha MongRuadhd, dont le nom signifie « red-haired Macha » (ou « Macha la rousse »), était la fille unique d'Áed Ruadhd, qui appartenait à la tribu des Tuatha Dé Danann, peuple divin et magique. A la mort de celui-ci, ses deux frères Cimbáeth et Díthorba, avec qui il avait décidé de régner pendant sept ans à tour de rôle, refusèrent qu'elle prît la succession de son père sur le trône qu'elle revendiquait comme lui revenant de droit. Cimbáeth et Díthorba étaient opposés à ce qu'elle règne, parce qu'elle était une femme. Malgré cela, elle prit le pouvoir en tuant Díthorba lors d'une bataille. Après sept ans de règne, elle refusa d'abandonner le pouvoir, arguant qu'elle l'avait conquis par les armes et que les accords précédents, ayant été rompus, étaient caduques. Les cinq fils de Díthorba l'affrontèrent à nouveau, sans succès. Macha les bannit alors et les exila³ dans le Burren, dans la province de Connaught. C'est à ce moment-là qu'elle épousa Cimbáeth, à qui elle confia ses armées. Les fils exilés décidèrent de fomenter un complot pour s'emparer du pouvoir mais Macha, sous les traits d'une sorcière lépreuse, leur tendit un piège et les attira un à un dans la forêt. Chacun

¹ Macha MongRuadhd aurait régnait aux alentours de 668 avant notre ère, comme cela est mentionné dans *Annála Ríoghachta Éireann* ou *Les annales des quatre maîtres* (compilées au monastère franciscain de Donegal de 1632 à 1636, comme le précise Pierre-Yves LAMBERT dans *Les littératures celtiques*, p.29) : « M4540.1 : The first year of Macha in the sovereignty of Ireland, after the death of Cimbaeth, son of Fintan » (<<http://www.ucc.ie/celt/online/T100005A/>>, p.73).

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.305.

³ Dans les sociétés archaïques, l'exil était un châtement supérieur à la peine capitale car il constituait une véritable mort sociale. En effet, le sociologue David Émile DURKHEIM précise dans son ouvrage intitulé *De la division du travail social*, que sans la société, « il y a toute une partie de [la] vie psychique [de l'homme] dont le fonctionnement serait entravé » (p.74). Le choix que fait Macha MongRuadhd est très révélateur de l'importance pour l'individu de faire partie intégrante d'un groupe pour gagner une identité. Le bannir de la société revient à l'anéantir et à le priver d'une partie essentielle de son « moi » profond, le « moi » social.

d'entre eux ayant eu l'intention de la violer, elle les fit prisonniers, et les ramena dans la province d'Ulster, mais au lieu de les tuer comme l'exigeait son peuple, elle décida de les réduire en esclavage, leur imposant la construction d'une résidence dont elle traça le périmètre avec la broche qui retenait sa cape au niveau du cou. Ceci aurait donné le nom au site d'Eamhain Mhacha – *Eo-muin of Macha* – *eó* signifiant « boucle » et *muin* signifiant « cou », le tout signifiant, « La broche de Macha ». Il est intéressant de noter que les vues aériennes du site révèlent un plan qui rappelle assez bien la forme de la broche trouvée sur les lieux, connue sous le nom de *Macha's Brooch*¹. Notons que le fait même de délimiter sa résidence à l'aide de sa broche signale son gigantisme, signe caractéristique des divinités.



Dans ce récit, il y a assimilation entre Cailleach et Macha, car cette dernière apparaît sous les mêmes traits que la précédente (c'est-à-dire, ceux d'une vieille femme)². Ici, Cailleach/Macha refuse de conférer la souveraineté aux « prétendants », ne les jugeant pas dignes d'en assurer les fonctions étant donné leur comportement qui révèle un manque d'intégrité morale. Leur tentative de viol sur la personne de Macha équivaut à une tentative d'usurpation de la souveraineté, comme nous l'illustrerons plus en détail *infra*. Même si Macha n'avait pas l'intention de céder le pouvoir à ses cousins, elle décida cependant de les mettre à l'épreuve en leur apparaissant sous la forme d'une vieille lépreuse afin de prouver qu'ils ne possédaient pas les vertus nécessaires à la fonction souveraine à laquelle

¹ Notons que « The Annals of the Four Masters » (ou *Les annales des quatre maîtres*) font également référence à cet événement : « M4546.1 : Macha Mongruadh, daughter of Aedh Ruadh, son of Badharn, after she had been seven years in the sovereignty of Ireland, was slain by Reachtaidh Righdhearg, son of Lughaidh. It was Macha that commanded the sons of Dithorba (after bringing them into servitude) to erect the fort of Eamhain, that it might be the chief city of Ulster for ever, as we have said before; and it was Cimbaeth and Macha that fostered Ugainé Mor. » (<<http://www.ucc.ie/celt/online/T100005A/>>, p.75).

² Ce récit est un exemple probant du flou qui existe parfois entre les différentes représentations de la souveraineté, probablement lié à l'existence de multiples versions et adaptations locales. L'existence de ces versions est liée au très grand nombre de tribus installées en Irlande qui se sont approprié les récits localement en fonction de leur propre déesse tutélaire. Nous pouvons déduire ceci de l'étude des récits que ces communautés ont créés et qui mettent en scène de multiples figures féminines qui avaient toutes les mêmes fonctions, mais portaient des noms différents et revêtaient également des aspects différents.

ils prétendaient. Cet extrait fait clairement ressortir l'un des aspects fondamentaux de la déesse-mère qui stimule, encourage et protège la vie. Ici, elle privilégie la vie : au lieu de donner la mort, elle choisit d'utiliser la force de ces hommes afin de créer un nouveau centre communautaire.

Précisons que Macha possédait la souveraineté de façon innée puisqu'elle appartenait au peuple divin des Tuatha Dé Danann. C'est la raison pour laquelle elle n'avait pas besoin d'une initiation semblable à celle que devait subir le futur souverain. Sa nature divine est renforcée par son caractère visionnaire qui est révélé par l'un des personnages éponymes de la mythologie¹. Comme le précise Patricia Monaghan, cette deuxième Macha est l'épouse de Nemed, chef de la quatrième vague d'envahisseurs, les Némédiens. Peu d'informations la concernant sont parvenues jusqu'à nos jours, si ce n'est que, tout comme ce fut le cas de Tea à Tara, Nemed donna à son épouse Macha une terre dans le nord du pays pour qu'elle porte son nom. Cette dernière mourut de chagrin, le cœur brisé lorsqu'elle eut une vision qui lui révéla le carnage qu'allait être *La razzia des bœufs de Cooley*. Elle fut la première Némédienne à mourir en Irlande mais, détail important, elle fut enterrée près du site archéologique, dans la ville d'Armagh, à laquelle elle a donné son nom. Ceci rappelle la légende selon laquelle la déesse Ériu d'une part et Tea d'autre part seraient enterrées sur les sites portant leur nom. Le fait que toutes trois reposent au sein de la terre d'Irlande accroît leur communion, leur appartenance et leur identification à cette terre. Elles sont à la fois représentation et partie intégrante de celle-ci. Les deux Macha constituent deux des trois aspects de la répartition trifonctionnelle : dans son combat pour prendre et conserver le pouvoir, la première apparaît essentiellement comme guerrière tandis que la deuxième procède de la première fonction (la fonction souveraine).

Tout comme « La pierre de la souveraineté » qui avait été placée à Tara par les divinités, la « Macha guerrière » laissa son empreinte sur la terre en délimitant de sa broche un espace sacré dont elle fit le centre royal de la province d'Ulster,

¹ Macha est l'une de ces déesses celtes tripliquées dont la complexité résulte de la somme des attributs de chacune des figures éponymes. La figure divine qui découle de cette combinaison revêt un caractère transfonctionnel et chacune de ces déesses éponymes laisse son empreinte sur la terre selon la fonction qu'elle représente. Nous reviendrons sur ce point à plusieurs reprises dans la thèse.

lieu où les hommes devaient reproduire le schéma divin de la souveraineté et le perpétuer par la répétition rituelle.

Les deux mythes que nous avons mentionnés ici font ressortir le rôle décisif de la déesse dans le choix du souverain, son consort. Son aval était la condition *sine qua non* à l'exercice de cette fonction suprême. Le premier illustre symboliquement les cérémonies d'inauguration, le second affirme l'exigence de la déesse envers le prétendant et son autorité absolue concernant le choix du souverain qui ne pouvait intervenir qu'à des moments précis, c'est-à-dire en cas de carence de souverain au moment de l'entre-deux règnes.

Considérons à présent d'autres récits qui mettent en scène d'autres visages de l'idée de la souveraineté, mais cette fois-ci non pas sous l'aspect de « La vieille femme », mais sous un autre aspect de Cailleach, qui est celui de « La jeune fille ».

2-1-4-2. La jeune fille : représentation de la prodigalité divine

Le premier récit que nous avons sélectionné¹ illustre les bienfaits prodigués par la déesse dont bénéficie le peuple. Il met également en évidence les conséquences néfastes du non-respect des engagements royaux. Il présente la troisième figure de Macha qui vient compléter les deux précédentes, dont le côté magique est suggéré par son abondante chevelure rousse, puisque rappelons-le, la couleur rouge – ou rousse – est traditionnellement associée à l'Autre Monde. Résumons

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.305. Gaël HILY précise que « l'histoire de Macha est connue par plusieurs sources. Le récit le plus complet est intitulé *Noí Ulad* « Neuvaine des Ulates », par référence à la malédiction que Macha a lancée sur les hommes d'Ulster. Il s'agit d'un texte en vieil-irlandais qui devait exister avant le X^e siècle. La *Noínden Ulad* n'est en fait que le titre particulier de la plus ancienne des trois recensions du *Ces Ulad* « Faiblesse des Ulates » préservée par quatre manuscrits (Harleian 5280 ; MS RIA B IV 2, copié en 1627-1628 ; Livre de Fermoy ; Livre Jaune de Lecan) » (*Le dieu celtique Lugus*, p.189) Le récit de Crunnchu et Macha se trouve également dans la traduction de *La razzia des bœufs de Cooley* par Thomas KINSELLA, pp.6-8.

cet épisode brièvement : Macha apparut mystérieusement chez un fermier veuf d'Ulster du nom de Crunnchu, avec qui elle vécut, entretenant sa maison et s'occupant de lui. Afin que cette situation puisse perdurer, elle lui avait demandé de tenir sa présence secrète et de ne pas se vanter d'avoir une épouse dotée de pouvoirs magiques, et Crunnchu s'y était engagé. Elle tomba enceinte de lui et quelque temps plus tard, alors qu'il se préparait à aller à la cour de Conchobar (haut roi d'Ulster) située dans la capitale (qui fut nommée Eamhain Mhacha à la suite de cet épisode), elle lui rappela qu'il ne devait sous aucun prétexte parler d'elle. Lorsqu'il entendit louer la rapidité des chevaux du haut roi, il ne put s'empêcher de mentionner Macha et de se vanter du fait qu'elle courait très vite et pouvait battre n'importe quel cheval. Le haut roi se mit en colère et menaça le fermier de lui couper la tête s'il n'arrivait pas à prouver ce qu'il avançait. Il fit chercher Macha pour qu'elle se mesure à ses chevaux. Malgré ses supplications (car elle était sur le point d'accoucher) il l'obligea à courir. Elle franchit la ligne d'arrivée bien avant les chevaux royaux mais, épuisée par la course, elle donna naissance à des jumeaux, puis mourut après avoir jeté un sort au peuple d'Ulster appelé *ces noidhen* (« The debility of the Ulstermen » ou « La faiblesse des Ulates »¹). Elle condamna ainsi tous les guerriers d'Ulster à connaître les douleurs de l'enfantement pendant quatre jours et cinq nuits, les privant de toutes leurs forces à chaque fois qu'ils en auraient besoin pour livrer combat. Ce sort devait durer neuf fois neuf générations. Dès lors, la capitale de l'Ulster fut connue sous le nom d'Eamhain Mhacha ou « The Twins of Macha » (« Les jumeaux de Macha »), en souvenir de l'événement.

Bien que, dans ce récit, Macha (qui peut être interprétée comme étant Cailleach sous son aspect de « La jeune fille ») n'apporte pas à Crunnchu la souveraineté à proprement parler, elle lui apporte cependant fortune, chance et prospérité, ce qui rappelle l'un des aspects de la déesse de la souveraineté qui accordait prospérité et abondance aux hommes et correspond à la troisième fonction dumézilienne, la fonction productrice. Notons à ce propos que son nom signifie « a mar-

¹ Notons que Pierre-Yves LAMBERT nomme le sort jeté par Macha aux Ulates « La neuvaine des Ulates » (*Les littératures celtiques*, p.51).

ked portion of land »¹ (autrement dit, « champ »), ce qui la rapproche des notions de fertilité, de prospérité et d'abondance, et l'érige en déesse de la terre-nourricière, généreuse à l'égard des hommes, comme cela est illustré par le récit mettant en scène Crunnchu. La requête de Cailleach/Macha faite à ce dernier (à savoir de ne pas se vanter d'avoir une telle épouse), peut aisément être assimilée aux engagements du nouveau roi. Tout comme le souverain pouvait être destitué s'il faillissait à ses engagements, Crunnchu compromit son bonheur et sa prospérité en ne tenant pas la promesse faite à la « déesse ». Le statut divin de Macha est confirmé par le fait qu'elle a donné son nom au lieu qui a été sanctifié et élevé au statut de centre royal par la manifestation divine, tout comme c'était le cas de ses deux autres facettes. On peut considérer la présence de Macha comme une hiérophanie et la signification même de son nom indique clairement son attachement à la terre/territoire et insiste sur l'aspect fondamental de la souveraineté. Dans ce cas précis, la signification de son nom ne fait pas référence uniquement à un champ mais plutôt à la colline sur laquelle sont érigées les deux enceintes gémellées en forme de huit ou encore à l'ensemble de la province à l'intérieur de laquelle se trouve le site : ceci justifie son statut de déesse tutélaire de l'ancienne province d'Ulster. Son lien avec les chevaux renforce la symbolique de son union avec le roi qui devait s'accoupler rituellement avec une jument (symbole territorial) lors de son intronisation. Gaël Hily précise que le centre royal d'Eamhain Mhacha comportait également un centre d'instruction druidique, ce qui rappelle le modèle de la souveraineté fourni par l'ancienne province de Midhe qui rappelons-le incluait à la fois un centre druidique (Uisneach) et un siège royal (Tara)².

Un autre récit fournit un exemple très révélateur de la prodigalité de la déesse à l'égard des hommes : il s'agit de celui mentionné par Rosalind Clark dans *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan, La razzia des vaches de Flidais*³. Dans ce récit, la déesse Flidais⁴

¹ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.325.

² Gaël HILY, *Le sacré dans la souveraineté celtique*, p.35.

³ Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, pp.15-16.

⁴ Noémie BECK explique la raison pour laquelle il est possible de penser que Flidais n'est pas une déesse celte authentique mais une invention médiévale : « Ó

épouse le roi mortel Ailill Finn de la province de Connaught. Tout comme Macha dans l'exemple précédent, elle vient de l'Autre Monde, accompagnée de sa vache magique, Maol, apportant ainsi prospérité à son mari par le mariage et prodiguant ses bienfaits à son peuple. Grâce à Maol, elle abreuve les soldats de son lait magique, espérant ainsi influencer sur la victoire de l'armée de Connaught contre celle d'Ulster dans l'espoir que son peuple garde le contrôle et la souveraineté du royaume. Cet épisode montre l'aspect bénéfique de Cailleach/Flidais, qui sous son aspect de « La jeune fille », procure l'abondance au peuple, mais également assure la victoire militaire contribuant à la protection des hommes et du territoire, deux points qui font partie des rôles de la déesse-mère vis-à-vis de ses « enfants ».

De même que Macha offre son amour à Crunnchu et Flidais à Ailill, dans *La razzia des vaches de Regamon* (et plus précisément dans l'épisode de « King Búan's Daughter » ou « La fille du roi Búan »¹), la déesse Morrígan offre le sien à Cúchulainn, ainsi que sa prospérité et sa contribution à la victoire guerrière du héros. Lorsqu'il l'éconduit de façon insultante, Morrígan/Cailleach, cherche à lui nuire, et ce, jusqu'à la fin du récit. Comme c'est également le cas dans l'épisode de Crunnchu, la déesse ne vise pas ici à confier la royauté au mortel convoité (car Cúchulainn est un héros²), mais plutôt à lui accorder le succès. Cependant, contrairement à l'exemple mentionné précédemment, la prospérité et la victoire du héros contribuent à celle du peuple d'Ulster, les Tuatha Dé Danann.

La plupart des figures divines féminines qui se manifestent sous l'aspect de « La jeune fille » sont assimilables à Cailleach et sont toutes des femmes qui viennent de l'Autre Monde dans le but d'épouser un mortel. Une fois mariées,

hÓgáin points out that the antiquity and genuineness of Flidais is problematic, for her name is never declined in the texts, whereas all the other divine names are. Indeed, *Flidais* should be *Flidaise* in the genitive, and *buar Flidais* ("Cattle of Flidais") should be written *buar Flidaise*, but these forms are never encountered in the texts. This must be indicative of a medieval invention. In view of this, it must be acknowledged that Flidais is highly likely not to be a genuine goddess » (*Goddesses in Celtic Religion*, p.185).

¹ Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, p.13.

² Notons les précisions apportées par Gaël HILY : « Cú Chulainn [n'est] jamais devenu roi, bien qu'il ait essayé de s'emparer de la souveraineté. Cú Chulainn est uniquement un héros guerrier et son devoir était de servir la royauté, non d'y prétendre » (*Le dieu celtique Lugus*, p.530).

elles agissent de la même manière que des épouses mortelles, du moins jusqu'à ce que leur consort agisse contrairement à leurs attentes. Lorsque c'est le cas, elles apportent la destruction, soit en semant la mort, soit en causant la misère et le chagrin, soit en contribuant à leur défaite. Citons à ce propos l'exemple de Crunnchu qui, en brisant la promesse faite à sa femme, entraîne la disparition de cette dernière, provoquant ainsi son chagrin, son désespoir et sa mauvaise fortune. Cet aspect destructeur est illustré à travers l'épisode de Flidais et de son consort Ailill Finn, mais aussi à travers celui qui met en scène Maeve. Dans le premier, Flidais décide de faire tuer Ailill par Fergus mac Róich, son véritable amour ; dans le second, Maeve fait tuer son mari Eochaid Dála par son amant Ailill mac Máta, qui devient par la suite son mari et accède de ce fait au statut de roi de Connaught.

Tous ces récits mettent en lumière l'importance et la complexité d'une figure de la souveraineté qui a la capacité de changer d'apparence physique, mais affirment aussi sa présence dans des lieux séparés multiples, où elle apporte aux hommes tantôt les largesses de la déesse de la souveraineté, tantôt la souveraineté à proprement parler (comme c'est le cas dans l'épisode impliquant « Níall aux neuf otages »). Cailleach représente parfaitement la déesse de la souveraineté, comme en attestent son grand âge, son existence cyclique et donc sa permanence¹. Cailleach transcende le temps et ainsi a de nombreux consorts mortels, dont les hauts rois, auxquels elle survit éternellement.

2-2. Le corps du roi, symbole trifonctionnel du peuple engendré par la déesse

2-2-1. La relation complexe du roi à la terre d'Irlande

2-2-1-1. L'enfant royal de la déesse : *persona mixta*

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, pp.68-69.

Comme nous l'avons montré dans la partie précédente, l'ensemble du rituel d'inauguration symbolisait un processus de réitération, de répétition, de recréation et également de régénérescence du monde végétal et animal, mais aussi de la personne même du roi, qui émergeait de la cérémonie comme transformé. Ce rituel l'élevait du statut de simple membre de la deuxième classe de la communauté à celui de roi. Le fait qu'il était plongé dans le liquide sacré, préparé avec la chair de la jument/déesse, et qu'il en ressortait avec un autre statut, peut être assimilé à une véritable seconde naissance physique (le bouillon étant assimilable au liquide amniotique) mais aussi à une naissance spirituelle puisque dès lors (de par son union avec la déesse), il occupait une position supérieure à celle des membres des deuxième et troisième classes de la société qu'il transcendait, apparaissant ainsi comme un intermédiaire entre le druide (lui-même celui des divinités) et le reste des hommes. De plus, il est fort vraisemblable qu'un chaudron, ou tout autre récipient de même type, ait été utilisé lors de ce rituel pour la préparation du bouillon dans un premier temps, et pour l'immersion du roi dans ce breuvage dans un deuxième temps. Si l'on considère la symbolique du chaudron¹, à savoir l'idée de creuset de vie et de régénérescence, on peut assimiler ce récipient à l'utérus. L'idée d'une naissance à un nouveau statut est exprimée par Maartje Draak dans son article intitulé « Some Aspects of Kingship in Pagan Ireland ». Elle précise que l'utilisation d'une pierre phallique hiérophante, « La pierre du destin », lors des tests de sélection, est clairement évocatrice de l'idée de fécondité : « the king has to be born anew, and to be accepted by a phallic stone »². On l'a vu, cette (re) naissance est également suggérée par l'une des épreuves de sélection qui impliquait cette pierre, et qui était censée crier en reconnaissance de l' élu. Nous pouvons rapprocher ce cri de celui que pousse le nouveau-né lorsqu'il vient au monde, renforçant l'idée d'une naissance symbolique du nouveau souverain. Les propos de Maartje Draak sont corroborés par ceux de Conor Newman, qui tire des

¹ Nous approfondirons la symbolique du chaudron dans le chapitre 2, et plus particulièrement dans la partie consacrée aux lacs, pp.233, 235.

² Maartje DRAAK, « Some Aspects of Kinship in Pagan Ireland » in *Numen, Studies in the History of Religions*, Vol.6, p.654. Notons que cette pierre portait au moins deux appellations qui faisait clairement référence à son aspect phallique : *Ferp Cluche* (« Pénis de Pierre ») et *Bod Fhearghasa* « Membre viril de Fearghus » (Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.488).

conclusions similaires en analysant d'autres objets hiérophants utilisés pour la sélection du prétendant au trône, à savoir les deux pierres dressées connues sous les noms de *blocc* et *builgne* qui étaient censées s'écarter à l'approche du char conduit par le futur souverain : « [The king's] passing between these stones [...] represents at once both copulation and birthing : in this one movement the king both joins in union with the sacred and is reborn, fundamentally altered, into the Otherworld »¹. Si l'on garde à l'esprit le fait que la pierre (élément naturel tellurique) est le corps de la déesse², l'analyse de Conor Newman montre que le passage du prétendant entre les deux dalles de pierre équivaut à une véritable mise au monde et érige la terre/la déesse en mère du roi.

Tous ces éléments confirment la fonction première de ce rituel qui est de faire passer le prétendant au trône du statut de guerrier au statut royal, ainsi que de marquer l'avènement du nouveau haut roi d'Irlande. L'homme qui a été symboliquement choisi par la déesse de la souveraineté pour assurer la fonction de haut roi d'Irlande lors des épreuves décrites plus haut, était de ce fait recréé par elle puisqu'il revêtait un nouveau statut : la personne du roi se trouve ainsi sacralisée par le caractère hiérophant des pierres. Il devait s'installer à Tara, défini par Gaël Hily comme « un endroit saturé de sacré, totalement distinct [de] celui qu'il cotoyait auparavant »³, et ce changement de résidence confirme son changement de statut. Cette nouvelle résidence sacrée réunit tous les éléments lui permettant d'assurer la bonne marche du royaume : les divinités (au moins sous la forme de *sídhe*), les druides et la déesse ou sa forme évhémérisée, la reine⁴.

¹ Conor NEWMAN, « Procession and Symbolism at Tara: Analysis of Tech Midchúarta (the 'Banqueting Hall') in the Context of the Sacral Campus » in *Oxford Journal of Archaeology*, p.425.

² Voir à ce propos les pages 193 et 360.

³ Gaël HILY, *Le sacré dans la souveraineté celtique*, p.31.

⁴ Gaël HILY explique que « le roi tire sa légitimité du cri de la Pierre de Fál et son emprise sur le royaume par l'épée de Nuadha. Le chaudron dispense la force vitale nécessaire pour assurer la pérennité du pays et qui se matérialise pour le roi dans la puissance contenue dans la lance » (*Ibidem*, p.85). Les quatre objets que Gaël HILY mentionne sont en fait les objets magiques apportés en Irlande par les Tuatha Dé Danann, peuple lui-même magique. Il s'agit de « La pierre du destin » (que nous avons déjà citée), de « L'épée de Nuadha » contre laquelle personne ne pouvait lutter, de « La lance de Lugh » qui ne ratait jamais sa cible, et du « Chaudron de Daghdha » qui apportait l'abondance. Noémie BECK précise que l'on

Quant au peuple tout entier et grâce à ce rituel, il était dans une certaine mesure régénéré, de même que l'ensemble du pays, et tous deux prenaient alors un nouveau départ en se réappropriant les principes primordiaux. Le rituel d'intronisation avait également pour but de revitaliser l'agriculture, d'assurer de la nourriture en quantité suffisante et de réaffirmer l'unité de la communauté en la personne du nouveau roi. L'idée de cohésion communautaire nécessaire à la prospérité du groupe est clairement représentée par l'identification de la société au corps du roi, car toutes les parties du corps sont interdépendantes et nécessaires au tout. Ainsi, la métaphore du corps semble prévenir la dislocation et l'éclatement de la société en tant qu'ensemble constitué, car il contient les parties dans le tout. De la même façon, chaque classe sociale avait un rôle vital à jouer par rapport à l'ensemble de la société afin d'assurer l'équilibre entre les différentes fonctions, qu'elles soient spirituelle, militaire ou productrice – le roi faisant figure d'élément unificateur, comme pivot entre le monde des hommes et celui des divinités par l'intermédiaire du druide.

L'aspect régénérateur et bénéfique du nouveau règne est illustré par le récit mettant en scène Macha et Crunnchu (que nous avons mentionné plus haut), mais cette fois à l'échelle du foyer. Le foyer de Macha et Crunnchu peut en effet être considéré comme un microcosme symbolique du pays tout entier qui dénote l'influence bénéfique pour le peuple d'un nouveau règne légitime. Les hommes jouissent alors de sérénité, de sécurité, de prospérité et d'abondance. Dans ce récit, la figure féminine de Macha ne confère pas à proprement parler la souveraineté à son consort mortel (qui pourrait être considéré comme un représentant du

retrouve une description de ce chaudron dans *Cath Maige Tuired* dans lequel on peut lire que « no compagny ever went away unsatisfied » (*Goddesses in Celtic Religion*, p.506). Gaël HILY cite Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH qui soulignent que contrairement aux autres objets apportés par les Tuatha Dé Danann qui sont la propriété de divinités spécifiques, « La pierre du destin » « fait partie des attributs des dieux d'Irlande [...] et constitue] le bien commun de tous les dieux souverains (*Le sacré dans la souveraineté celtique*, p.21). Les objets apportés par le Tuatha Dé Danann présentent tous les aspects de la souveraineté de l'Irlande qui sont représentés dans le corps du roi. Ils correspondent également aux trois fonctions duméziliennes (« La pierre du destin » correspond à la souveraineté, l'épée et la lance à la fonction guerrière, et le chaudron à la fonction productrice, elle-même liée à l'idée de prospérité et à celle de fertilité).

peuple), mais elle lui apporte la prospérité et la fortune, ce qui est l'un des rôles de la souveraineté. Toutes ces idées sont présentes métaphoriquement dans ce récit, car il comporte un certain nombre d'éléments relatifs au domaine de la régénérescence. Ces éléments sont comparables à l'avènement du roi, qui marque le début d'un nouveau cycle de prospérité pour le peuple, assimilable au début d'une nouvelle vie.

Cet épisode met en évidence le lien étroit qu'entretenait Macha avec les chevaux. Comme vu précédemment, ceux-ci symbolisaient pour les pré-chrétiens irlandais la noblesse, le pouvoir et la fertilité, aspects également associés à Macha. Quant à la course des chevaux auxquels elle devait se mesurer, celle-ci pourrait représenter celle du soleil à travers le ciel et sa trajectoire d'est en ouest, de l'obscurité vers l'obscurité et par conséquent le cycle de la vie et le renouveau. Nous pouvons associer le cheval à la course du soleil dans le ciel car il était l'animal le plus rapide connu à cette époque-là. Rappelons que, tout comme le cheval, le soleil est un symbole de la souveraineté, ce qui permet de rapprocher la course du cheval et celle du soleil. Les travaux de Thomas H. O'Rahilly (que reprend Gaël Hily) prouvent l'association du cheval avec le soleil. « L'astre solaire est un modèle de rapidité par ses courses longues et régulières dans le ciel. [...] Pour les hommes, cette même idée prévalait pour le cheval, qui constituait un mode de transport rapide pour les voyageurs ». Il ajoute que « la déesse Macha était une allégorie du soleil car elle rivalisait en vitesse avec les chevaux terrestres »¹. La fin de l'épisode de Macha la met en scène donnant la vie à des jumeaux, et l'associe à l'idée de fertilité, l'érigeant ainsi en figure maternelle. Les idées de cycle de vie et de renouveau sont présentes ici dans l'enchaînement mort/vie : la mort de Macha (ou son retour dans l'Autre Monde²) marque le début de nouvelles vies, celles des jumeaux. Ceci peut s'appliquer également à la souveraineté, où la fin d'un règne entraîne le début d'un autre et où la mort rituelle du prétendant permet sa renaissance en tant que roi.

¹ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, pp.193-194. Voir également Mary CONDREN, *The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, p.31.

² Gaël HILY, *L'Autre Monde ou la source de Vie*, pp.23-24.

Ce dernier point nous amène à considérer le concept développé par l'historien Ernst H. Kantorowicz dans son ouvrage intitulé *The King's Two Bodies: A Study In Medieval Political Theology*¹, concernant les « deux corps du roi » : le corps physique et le corps sacralisé de la puissance politique qui n'est pas soumis à la corruption biologique. Ainsi, il distingue le corps physique mortel du corps politique transtemporel (et donc immortel), dont la personne physique du roi était dépositaire de façon temporaire, ce qui était rendu possible chez les Celtes par l'intercession de la déesse de la souveraineté. Cette intercession conférait au pouvoir royal un caractère sacré, de droit divin. De ce fait, le roi apparaissait, pour reprendre les termes d'Ernst H. Kantorowicz, comme une *persona mixta*², c'est-à-dire, comme un être géminé qui combinait les deux réalités de corps physique et de corps politique. L'historien justifie et illustre sa théorie par les propos de l'Anonyme Normand, auteur du XII^e siècle de notre ère qui a écrit notamment sur les relations entre la royauté et l'église catholique³ :

We thus have to recognize [in the king] a *twin person*, one descending from nature, the other from grace [...] One through which, by the condition of nature, he conformed with other men: another through which, by the eminence of [his] deification and by the power of the sacrament [of consecration], he excelled all others. Concerning one personality, he was, by nature, an individual man: concerning his other personality, he was, by grace, a *Christus*, that is a God-man⁴.

Dans cet extrait, l'Anonyme Normand expose les deux composantes de la personne du roi : l'une est mortelle, ce qui le rapproche des autres membres de la

¹ Ernst H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (1957), New Jersey, Princeton University Press, 1997. Cet époque concerne l'époque médiévale et l'utilisation de cette source dans le cadre de cette étude s'explique par l'étendue de la période celte en Irlande allant de l'époque proto-historique à médiévale (de -700 à 400 environ). Le fonctionnement et l'organisation, ainsi que la nature de la souveraineté celte irlandaise se sont perpétuées jusqu'à une période très avancée. De plus, la cérémonie d'inauguration du roi (telle qu'elle a décrite par Giraud le Cambrien à l'époque médiévale et qu'on l'a retrouvée dans les récits) fait ressortir selon nous le concept des deux corps du roi (l'un sacré, l'autre mortel) que l'on retrouve dans les écrits de Ernst H. KANTOROWICZ.

² *Ibidem*, p.45.

³ Les manuscrits de l'Anonyme Normand sont consultables en ligne sur le lien suivant : <<http://normananonymous.org/ENAP/>>.

⁴ Ernst H. KANTOROWICZ, *Ibidem*, p.46.

communauté, l'autre est spirituelle, ce qui lui permet de transcender le peuple du fait du caractère sacré qui lui a été conféré par le rituel d'intronisation, et également parce qu'il apparaît comme l'incarnation de la divinité sur terre. Précisons que dans le cas de l'Irlande, le roi ne transcende pas l'ensemble du peuple dont il ne domine que les deuxième et troisième classes. Cependant, et par l'entremise du druide, il apparaît à l'issue de son initiation et du rite de passage que constitue la cérémonie d'intronisation comme le pendant de la déesse de la souveraineté. En dépit du fait qu'il accède à la première classe, il n'en remplit pas pour autant les fonctions et reste sous l'influence du druide qui lui dispense ses conseils¹.

Malgré le contexte chrétien dans lequel les conceptions de l'Anonyme Normand ont été originellement consignées, leur utilisation ici nous aide à mieux comprendre le fonctionnement de la souveraineté et à clarifier les éléments mythologiques relatifs à la souveraineté/royauté en Irlande. Ceci est rendu possible par le caractère universel que revêt ce type de cérémonie d'inauguration, que l'on retrouve dans nombres de sociétés à travers le monde et les âges. En effet, quelle que soit la croyance, la conception d'une royauté sacrée découle toujours de l'intervention et de la participation d'une puissance divine supérieure et mystérieuse, pressentie par l'homme et qui dépasse son entendement. C'est pourquoi la souveraineté des hommes reproduit celle des divinités.

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH explicitent la différence entre « classe » et « fonction » : « la classe sert une appartenance sociale et hiérarchique. Elle n'est pas spécifique d'une fonction en ce sens qu'un ressortissant de la classe sacerdotale, assumant une responsabilité de première fonction, peut également déborder sur la deuxième fonction, voire sur la troisième, alors qu'un ressortissant de la deuxième classe guerrière ne peut pas "monter" en première classe [si ce n'est le roi, une fois intronisé], ni à plus forte raison un ressortissant de la troisième classe artisanale se hausser au niveau de la classe guerrière [...]. La fonction est la conséquence ou la constatation d'une aptitude technique ou d'une spécialisation. Cette constatation est déterminée avant tout par l'appartenance à une classe sociale. Mais, quand il est question des fonctions des dieux, il ne s'agit plus que d'une évaluation destinée à l'intelligence humaine. Nous savons en effet que, dans le monde celtique au moins, les dieux sont tous souverains, mais qu'ils exercent ou patronnent des fonctions diverses. Le monde des dieux, qui est parfait par définition, en tant que tel, n'a pas besoin de "fonction". C'est la raison pour laquelle il n'y a pas de druides dans l'Autre Monde celtique » (*La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, pp.63-64).

2-2-1-2. Epouse divine, consort mortel : tension, complémentarité et équilibre

Évaluons à présent la valeur symbolique que revêtait l'intercession de la déesse de la souveraineté dans cette cérémonie, et également la relation qui existait entre celle-ci et son consort. Le féminin-divin (la déesse) exerce une domination sur le masculin-mortel (le haut roi), due à la permanence de la déesse dans cette interaction et au caractère éphémère du roi, lié à sa condition mortelle. Ceci met également l'accent sur la permanence et l'atemporalité de la terre, symbolisée par la déesse de la souveraineté, et notamment par Cailleach sous son aspect de « Vieille sorcière » (dont le grand âge reflète l'atemporalité du pouvoir qu'elle représente), contrairement à la personne du haut roi qui, lui, est remplaçable à l'infini en fonction de son aptitude à faire prospérer sa terre et son peuple. Cela montre la supériorité du féminin sur le masculin, et par extension de la nature (ce qui est dû à sa permanence) sur l'homme (en tant qu'individu).

Néanmoins, cette tension entre les deux pôles n'exclut pas l'interdépendance liée à la complémentarité entre eux qui vise à l'équilibre du royaume à tous les niveaux de la société. Le féminin, représenté par la déesse de la souveraineté, ne peut exister ou n'avoir de sens que s'il est associé à la figure masculine du haut roi d'Irlande. Inversement, le haut roi ne peut en aucun cas accéder à ce statut sans l'intercession de la déesse et par l'entremise du druide qui préside aux cérémonies : sans elle, le roi n'a aucune légitimité dans la société des pré-chrétiens irlandais. Le haut roi d'Irlande ne peut régner sans l'interaction avec la déesse de la souveraineté et elle-même ne peut influencer sur les hommes et accomplir son rôle de mère, sans l'entremise de ce dernier. En effet, leur union engendre un nouvel ordre (fait de régénération, de fertilité et de prospérité) pour les populations qu'ils régissent, et qui ne peut être atteint par l'un ou l'autre indépendamment. La déesse ne peut être féconde sans l'intervention du roi, qui par sa part, ne peut rendre la terre fertile sans interaction avec la déesse, puisqu'elle *est* la terre. En un mot, leur union dynamise le royaume qui se trouve ainsi fertilisé et assure la réussite du règne du nouveau roi. Cependant, la royauté présente un caractère permanent et atemporel en dépit du grand nombre de souverains qui se

succèdent. Ceci met en évidence la permanence de la déesse et celle du pouvoir qu'elle confère aux mortels choisis en la personne du roi. La souveraineté s'inscrit dans la pérennité de la tradition divine des temps primordiaux que les hommes se doivent d'entretenir et de perpétuer. L'idée de permanence concerne également les communautés qui sont des groupes constants, en dépit de la nature mortelle et donc éphémère des individus qui la composent.

La supériorité de la figure féminine divine sur la figure masculine mortelle s'exprime également au cours de la phase de sélection du futur souverain, où le choix final est entièrement entre les mains de la déesse. Sa supériorité est révélée par le caractère magique des épreuves de sélection dont la nature échappe totalement aux mortels. Ainsi, la cape qui s'ajuste à la taille du prétendant, les pierres dressées qui s'écartent au passage de son char et celle qui crie en reconnaissance, ou encore les divinations du druide qui révèlent son identité, peuvent être perçues comme autant de manifestations de la volonté de la déesse d'offrir sa souveraineté à tel ou tel homme. Les aspects magiques révèlent bien le rôle exclusivement magico-religieux et spirituel de la déesse de la souveraineté à travers la parole du druide (véritable interlocuteur des divinités), alors que les aspects politique et matériel du pouvoir sont le fait du roi. Ceci s'applique plus clairement aux rois locaux, qui ont un pouvoir politique concret au sein de leur territoire, tandis que le rôle du haut roi de Tara se limite à celui de modèle et ce, même s'il est considéré comme le régulateur de la société dans son ensemble. Le découpage de l'île en quatre provinces géographiques reflète parfaitement le rôle du haut roi de Tara qui présidait à la vie de l'ensemble de l'île sans être affecté à un territoire physique précis (comme le prouve la déesse de la souveraineté qui lui était attachée, Meadhbh Leathdhearg/Cailleach, dont le pouvoir ne s'exerçait sur aucune terre précise). Contrairement à lui, les autres rois étaient installés par la déesse tutélaire de leur province et leur influence se limitait exclusivement à cette région. C'est pourquoi nous émettons l'idée que la seule occurrence d'un pouvoir central n'existait qu'au niveau des provinces, et que leur roi avait sous leur houlette un certain nombre de rois de tribus.

La supériorité de la divinité par rapport au roi apparaît clairement à travers certains récits mythologiques, comme le précise Dáithí Ó hÓgáin dans son encyclopédie. Citons-le à ce propos (nous soulignons) :

[Maeve] is represented as having had several husbands, a typical role for a personification of sovereignty [...] “Great indeed was the strength and power of that Meadhbh over the men of Ireland, for it was she who would not allow a king in Tara unless he had her as wife”¹.

Cet extrait fait ressortir la volonté farouche de la déesse suprême de la souveraineté (ici, il s’agit bien de l’évhémérisation de la déesse Meadhbh Leathdhearg) de choisir elle-même son consort symboliquement et de lui conférer ses pouvoirs lors de leur mariage rituel, ce qui apporte encore la preuve de la supériorité de la déesse par rapport à l’homme choisi. Cette citation montre également que la royauté, la souveraineté et la sacralité apparaissent comme des concepts indissociables dans la tradition pré-chrétienne irlandaise. Ceci est renforcé par l’appellation courante donnée au statut du haut roi de Tara, à savoir « royauté sacrée » ou « royauté de droit divin »².

L’importance de l’équilibre entre le féminin-divin et le masculin-mortel est exprimée clairement dans un extrait de *La razzia des bœufs de Cooley*, à travers les propos de la reine Maeve s’adressant à son mari Ailill. Elle énonce les qualités requises du roi :

I asked a harder wedding gift than any woman ever asked before from a man in Ireland – the absence of meanness and jealousy and fear.

If I married a mean man our union would be wrong, because I’m so full of grace and giving. It would be an insult if I were more generous than my husband, but not if the two of us were equal in this. If my husband was a timid man our union would be just as wrong because I thrive, myself, on all kinds of trouble. It is an insult for a wife to be more spirited than her husband, but not if the two are equally spirited. If I married a jealous man that

¹ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, pp.339-340.

² Le caractère sacré du statut des hauts rois d’Irlande chez les pré-chrétiens est mentionné notamment par Patricia MONAGHAN à l’entrée « Sacral Kingship » (*The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.403).

would be wrong, too: I never had one man without another waiting in his shadow¹.

Dans cet extrait, les termes utilisés pour qualifier le type de cadeau de mariage que la reine (qui est l'évhémérisation de la déesse) souhaite ardemment obtenir de son consort suggère les exigences de la souveraineté à l'égard du prétendant ainsi que les qualités exceptionnelles requises de ce dernier. L'équilibre nécessaire à la bonne marche du royaume ne peut être atteint que si les exigences de la déesse sont satisfaites et que si l' élu respecte les *geasa* et les *buada* que nous avons évoqués à propos de la sélection des candidats, lesquels doivent permettre d'assurer l'intégrité du souverain à tous les niveaux. Gaël Hily résume les raisons d'une telle exigence en affirmant que « la sévérité extrême de cette sélection est en rapport avec la mission qui est confiée au roi : se faire le relais des dieux pour engendrer avec la reine la vitalité du royaume »².

Jane Miranda Green fournit une explication à la complémentarité masculin/féminin au sein de la souveraineté, qu'elle exprime en ces termes :

One important point about the concept of sovereignty is that, although it was personified as a female deity, there is a sense in which it involved a gender cross-over; the idea of the sovereign was so crucial that it could not be perceived as exclusively male or female but inclusive of both, a total entity³.

Cependant, l'équilibre mentionné *supra* pouvait être compromis par la perversion naturelle de l'homme et son avidité de pouvoir qui l'amenait à convoiter ce statut suprême, jusqu'à tenter d'y accéder de façon illégitime. Ce désir de puissance le poussait donc à violer/enfreindre les règles communautaires ainsi que le strict protocole de la sélection du haut roi. Cette infraction aux règles entraînait un déséquilibre néfaste à la communauté durant le règne de ce roi, mais elle pouvait également être néfaste à l'usurpateur, qui courait à sa perte dès la prise de ses fonctions. Cette transgression est traduite dans la mythologie par le motif littéraire récurrent du viol que nous avons évoqué *supra*, et dont un autre exemple significatif est donné par Rosalind Clark dans son ouvrage intitulé *The Great Queens*:

¹ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.53.

² Gaël HILY, *Le sacré dans la souveraineté celtique*, p.50.

³ Jane Miranda GREEN, *Celtic Goddesses, Warriors, Virgins and Mothers*, p.73.

*Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*¹. Il s'agit du viol de Maeve par Conchobar qui avait été rejeté par la déesse en tant que prétendant au trône d'Irlande. Elle ne l'avait pas jugé digne d'assurer ces fonctions, aussi la viola-t-il, s'emparant ainsi symboliquement et illégalement de la souveraineté, représentée par cette figure féminine. La seule ambition de Conchobar était d'accéder au pouvoir, mais il ne faisait sa priorité ni de la prospérité du pays ni du bien-être des hommes. Son acte de violence justifie la décision de la déesse de l'empêcher de devenir haut roi de Tara/d'Irlande, et donc d'accéder au statut suprême de la société. Le rejet de Conchobar par Maeve a entraîné son viol, acte qui s'est avéré infructueux et qui prouve qu'il était impossible d'usurper la royauté, pas plus qu'il n'était possible de s'opposer aux décisions et aux conditions imposées par la déesse de la souveraineté, qui était la détentricice absolue du pouvoir.

L'aspect symbolique du viol peut être décodé à la lumière de la théorie de Georges Dumézil, selon laquelle le corps politique du roi n'était autre que la représentation et la synthèse d'une organisation sociale tripartite, commune à toutes les sociétés indo-européennes. Le viol de la déesse équivalait à enfreindre les principes liés à la première fonction énoncée dans cette théorie, à savoir la fonction souveraine, qui englobait entre autres tout ce qui avait trait aux valeurs morales de la société.

Concluons à présent en rappelant que le caractère sacré du statut de haut roi en Irlande le fait apparaître comme l'articulation entre les mortels et le divin (dont le druide était l'intermédiaire), comme une charnière entre les deux mondes : le divin et l'humain, mais aussi le spirituel et le politique. Le druide et le haut roi étaient les garants de la tradition et de la spiritualité puisque l'un orchestrait les cérémonies et que l'autre entretenait la relation entre la déesse et le peuple. Ceci est mis en évidence par leur union rituelle mais aussi par le respect des *geasa* et *buada* par le roi. Une fois intronisé, le règne s'effectuait dans une relation d'interdépendance, qui nécessitait la reconnaissance mutuelle de l'importance de l'autre pôle afin de maintenir un équilibre vital au sein de la communauté.

¹ Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, pp.128-129.

L'analyse de la cérémonie d'intronisation fait ressortir la relation complexe que la déesse entretient avec le haut roi : celui-ci apparaît à travers les rituels comme littéralement « engendré » par elle et donc comme son enfant. Il figure également comme son époux puisque leur union est « célébrée » par le mariage rituel. Le fait d'« engendrer » le consort qu'elle choisit marque l'ascendant de la déesse sur le roi, du féminin sur le masculin, et par extension de la nature sur les hommes. Cette relation complexe dictée par les schémas divins influence l'organisation des hommes et leur façon d'envisager les relations entre eux, et plus précisément la relation entre le féminin et le masculin. Dans le cadre de la souveraineté, le féminin est au centre, et il a par conséquent inmanquablement imposé une vision matrifocale à la société des Celtes.

2-2-2. Le corps politique du roi

L'organisation tripartite des sociétés indo-européennes et les fonctions qui appartiennent à chacune de ces classes sont synthétisées en la personne du haut roi d'Irlande : « le roi condense en sa personne tout le royaume, la royauté, le principe du pouvoir et l'exercice de ce pouvoir sans autre contrôle (mais quel contrôle !) que celui du druide »¹. Son corps politique représente symboliquement les trois classes, et les fonctions propres à chacune d'entre elles correspondent respectivement aux trois parties de son corps. L'extrait de *Seirglighe Conchulainn* (ou « Maladie de Cúchulainn ») qui relate la vision qu'a le druide du nouveau roi lors de la cérémonie appelée « Le festin du taureau » montre la division de son corps en trois parties, qui sont matérialisées par deux ceintures rouges. Nous ne rappellerons ici que le passage révélateur : « Quand [le druide] se réveilla de son sommeil, il raconta sa vision aux rois, c'est-à-dire un jeune guerrier noble et fort, avec deux ceintures rouges autour de lui »². Ce dernier détail n'est pas sans rappeler la caractéristique du personnage de Lugaidh Riab nDerg qu'analyse Georges Dumé-

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARG'H, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle de la tradition religieuse indo-européennes*, p.38.

² Traduction de Christian-Joseph GUYONVARG'H citée par Gaël HILY (*Le sacré dans la souveraineté celtique*, pp.16-17).

zil dans *Mythe et épopée*. Rappelons ici brièvement l'intrigue de ce récit qu'il mentionne¹ : le haut roi Eochaid Fedlech était le père de plusieurs filles, dont Maeve et Clothru, et de plusieurs fils, dont les triplés Nár, Bres et Lothar, connus sous le nom Finn Emna, ou « The fair triplets » (que l'on peut traduire dans ce contexte par « Les triplés royaux »). Ces derniers fomentaient un complot afin d'usurper le trône de leur père, et c'est pourquoi leur sœur Clothru, qui avait jusque là échoué dans ses tentatives de dissuasion, leur offrit son corps la veille de la bataille sous le prétexte de leur assurer une descendance, au cas où ils mourraient au combat. De cette union incestueuse naquit Lugaidh Riab nDerg, qui présentait à sa naissance deux raies rouges, l'une autour du cou, l'autre autour de la taille, délimitant ainsi trois parties distinctes : la tête, le tronc et les jambes. Selon le récit, chacune des parties de son corps ressemblait respectivement à celles de ses pères Nár, Bres et Lothar.

Selon Georges Dumézil, le corps du roi (ici celui de Lugaidh Riab nDerg qui devint plus tard haut roi d'Irlande), et plus particulièrement les trois parties mises en évidence par les lignes rouges, reflète l'organisation en trois classes de la société, et correspondent aux fonctions de chacune d'entre elles : la tête pour la fonction souveraine, le tronc pour la fonction guerrière et le bas du corps pour la fonction productrice. Nous pouvons considérer que les ceintures rouges présentes sur le corps du roi apparu en rêve au druide lors des cérémonies du « Festin du taureau » sont positionnées aux mêmes endroits que les raies rouges marquant le corps de Lugaidh Riab nDerg et qu'elles délimitent ainsi les mêmes zones, offrant ainsi l'image d'un homme complet.

La division du corps de Lugaidh Riab nDerg et la correspondance de chacune de ses trois parties avec les trois classes de la société sont encore plus clairement confirmées par la mythologie, si l'on considère le nom du père qui leur a littéralement donné naissance : *Nár*, qui signifie « noble », a donné naissance à la tête (ce qui correspond à la fonction souveraine) ; *Bres*, qui signifie « bataille » ou « guerre », a donné naissance au tronc (ce qui correspond à la fonction guerrière) et *Lothar*, qui signifie « baquet », à donné naissance aux jambes (ce qui cor-

¹ Gaël HILY précise que « [la naissance de Lugaid Réoderg] est relaté[e] dans le *Cath Bóinde* « Bataille de la Boyne », un texte en moyen irlandais tardif qui est préservé notamment dans le Livre de Lecan (*Le dieu celtique Lugus*, p.174).

respond à la fonction productrice). Cette représentation met en évidence la verticalité d'une organisation sociale dont la base est la fonction productrice (insistant ainsi sur l'aspect fondamental de cette classe d'individus), surmontée par la fonction guerrière (qui assure la protection de la précédente), le tout étant dominé par la tête, siège de la fonction souveraine, représentée par le haut roi et le druide, qui chapeaute l'ensemble de toutes ces fonctions.

Grâce à ce récit, Georges Dumézil ajoute un élément crucial à l'analyse de la souveraineté en Irlande et interprète le rôle de la sœur de Maeve, Clothru, en citant les propos de Françoise Le Roux. Il explique que cette figure mythologique féminine cherche tout au long du récit à sauver la royauté à travers la défense du trône paternel. Pour ce faire, elle essaie en vain dans un premier temps de dissuader ses frères, mais devant leur résistance, elle décide d'avoir recours à un subterfuge. Elle s'offre à chacun d'entre eux afin d'« affaiblir mystiquement ses frères et [de] les mettre en mauvaise posture devant leur père »¹, mais aussi, et selon Françoise Le Roux, afin de « leur [enlever] leur vigueur guerrière, tout en assurant à son père une descendance mâle »².

Ce dernier point confirme ce que nous avons avancé précédemment concernant l'aspect mystérieux des épreuves de sélection du futur souverain, à savoir qu'il était magiquement désigné et symboliquement engendré par la déesse de la souveraineté même, ce qui excluait la possibilité d'une royauté héréditaire, mais confirme de façon évidente, par le biais de la mythologie, l'existence d'une royauté de droit divin. Ceci est d'ailleurs clairement signalé par Geroges Dumézil qui justifie le caractère non-héréditaire de la royauté suprême en mentionnant un autre élément de la mythologie celte irlandaise : « Eochaid interdit à jamais la succession immédiate dans la royauté suprême d'Irlande, sans règne interposé, à tous les fils d'un roi suprême »³.

La tentative d'usurpation du trône par les trois fils d'Eochaid correspond tout à fait au motif littéraire que l'on retrouve dans la mythologie et que nous

¹ Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée I. II. III.*, p.1017.

² *Ibidem*, p.1018.

³ *Ibidem*. Gaël HILY utilise les affirmations de Francis J. BYRNE pour préciser qu'« en Irlande, [...] le successeur du roi est préférentiellement l'un de ses parents, mais la filiation directe ne prévaut généralement pas » (*Le dieu celtique Lugus*, p.339).

avons abordé précédemment, à savoir celui du viol. Ceci n'est pas sans rappeler la tentative d'usurpation du trône par les cinq cousins de Macha MongRuadh (« Macha la rousse » – qui se présente sous l'apparence de Cailleach), qui essayèrent en vain de la violer pour s'emparer de sa souveraineté, comme nous l'avons mentionné plus haut.

L'analyse de Dominique Hollard dans son article intitulé « La Tenue guerrière de Conchobar, roi d'Ulster, à la bataille de Garech »¹, montre encore qu'une telle représentation symbolique de la société au sein même de la personne du roi est présente dans son association symbolique à certaines couleurs caractéristiques des différents groupes constitutifs des sociétés indo-européennes, que l'on retrouve dans nombre de récits mythologiques insulaires : le blanc d'une part, puis le rouge, et enfin le vert, le bleu et/ou le noir. Dominique Hollard donne en exemple un extrait de *La razzia des bœufs de Cooley*, dans lequel se trouve une description de la tenue vestimentaire du haut roi d'Ulster, Conchobar, qui comporte des vêtements ou des accessoires dans ces trois couleurs : il porte une tunique blanche, un manteau rouge, un bouclier rouge et blanc, une épée à pommeau d'or et une lance bleue. Dominique Hollard explique que ces trois couleurs correspondent « aux trois champs fonctionnels, censés représenter et totaliser l'ordre cosmique et le corps social »². Il ajoute que le blanc correspond à la première fonction de la théorie de Georges Dumézil, à savoir la fonction souveraine ; le rouge à la fonction guerrière ; et les couleurs sombres, telles que le bleu, le vert ou encore le noir à la fonction productrice. Il explique également que l'or est une alternative au rouge, et qu'il est parfois même précisé dans les textes que les objets ou les parures sont réalisés en or rouge.

Un autre exemple de cette représentation spécifique de la structure tripartite de la société associée à la souveraineté est proposé par Claude Sterckx dans son ouvrage intitulé *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens*. Dans ce cas, la représentation concerne cette fois-ci l'architecture de la résidence du haut

¹ *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 21 n°2, Institut des sciences techniques de l'antiquité (ISTA), Université de Franche-Comté, 1995, pp.275-292 (<http://www.persee.fr/web/revues/home/>).

² *Ibidem*, p.277.

roi d'Ulster Conchobar Mac Nessa, qui est composée de trois parties bien distinctes :

la résidence du roi d'Ulster s'ordonnait autour de trois bâtiments principaux, correspondant en fait aux trois fonctions idéologiques indo-européennes, *Craobhruadh* « la Branche Rouge », *Téidebhreac* « l'Assemblée Multicolore » et *Craoibhdhearg* « la Branche Sanglante » où étaient conservées les têtes et les dépouilles des ennemis¹.

Ajoutons avec Georges Dumézil dans *Mythe et épopée*, que la « maison du roi [...] semble faire dans le plan même de son bâtiment la synthèse topographique des trois fonctions dont [le roi] devait faire la synthèse active »². Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h donnent les raisons pour lesquelles on peut considérer le bâtiment comme tel :

Le festin annuel de Samain se faisait avec des convives désarmés. Or, la paix, la concorde, le confort, de la table ou du lit, ressortissent à la troisième fonction.

Restent les dépouilles et les trophées militaires de la Branche Sanglante. Offerts au dieu de la guerre, ils sont autant de témoignages sacrificiels, au premier niveau fonctionnel, cependant que le bâtiment dans lequel sont entreposées les armes en état de servir est nécessairement de deuxième fonction.

La tripartition est ici typiquement implicite. Elle n'est pas moins réelle³.

Les travaux de Georges Dumézil relatifs au corps du roi, envisagé comme une représentation de la société dans son ensemble, ceux de Dominique Hollard concernant la présence sur le corps même du roi des trois couleurs symboliques associées aux trois fonctions sociales, ainsi que ceux de Claude Sterckx et de

¹ Claude STERCKX, *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens, la tête, les seins, le graal*, pp.43-44. Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H précisent que « les trois maisons du roi Conchobar sont décrites dans le récit des *Scéla Conchobair Maic Nessa* ou « Nouvelles de Conchobar, fils de Ness », publié par Whitley Stokes dans *Eriu IV*, 1908, pp.18-33 et traduit [par eux] sous le titre « La Naissance de Conchobar » in *Ogam II*, 1959, pp.56-65 » (*La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.188). La description de la résidence de Conchobar Mac Nessa se trouve également dans la traduction de *La razzia des bœufs de Cooley* par Thomas KINSELLA, p.5.

² Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée I. II. III.*, p.1033.

³ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *Ibidem*, p.189.

Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h nous permettent de mettre en évidence un élément récurrent dans la mythologie celte irlandaise, à savoir le principe de triplication, qui a pour but de compléter ou de renforcer une idée, un caractère ou une facette d'un élément ou d'un personnage, ainsi que nous le verrons à plusieurs reprises au cours de cette thèse.

Dans le cas présent qui est celui de la souveraineté, la triplicité met en évidence la représentativité du corps du roi au sein de la littérature à travers trois motifs : l'apparence physique, le code des couleurs et l'architecture. Tous ces éléments concourent à renforcer le lien étroit, voire l'osmose entre le haut roi d'Irlande et son peuple (qui est organisé en une société tripartite), dont il a le devoir d'assurer la cohésion et la prospérité en respectant ses engagements. Ceux-ci concernent en réalité les trois domaines sur lesquels s'exerce son pouvoir. Notons à ce propos que toute difformité physique ou morale, ainsi que nous l'avons souligné plus haut, correspond à une rupture d'équilibre et d'harmonie à l'un de ces trois niveaux, et de ce fait entraînerait la décadence de la société, causant ainsi la chute du roi¹. Georges Dumézil cite au sujet des qualités requises d'un roi les propos d'Alwyn et Brinley Rees :

[Le roi] doit être sans jalousie, sans peur et sans avarice. La jalousie serait une faiblesse fatale chez un juge, comme la peur chez un guerrier, comme l'avarice chez un agriculteur. Plus le rang social est élevé, plus le statut correspondant est exigeant, et il vaut d'être noté que la faute la plus grave que puisse commettre une classe est de déchoir au niveau de la classe qui est immédiatement au-dessous d'elle : l'avarice est [...] la négation de la vocation de l'agriculteur ; la peur n'est pas incompatible avec la mission pacifique de l'agriculteur, mais pour le guerrier, elle est le plus grand défaut. La jalousie [...] est un trait normal du caractère du guerrier, mais elle peut détruire l'impartialité qui est requise du juge².

¹ L'intégrité morale du souverain, ses compétences et son aptitude à gouverner efficacement sont symbolisées par l'intégrité physique de son corps mortel qui constitue l'une des conditions absolues pour être choisi ou pour conserver son statut de roi. En effet, une infirmité affectant une quelconque partie de son corps représente un dysfonctionnement au niveau de la fonction sociale correspondant à cette partie et l'incapacité du souverain à assurer un fonctionnement harmonieux de la société.

² Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée I. II. III.*, p.1006.

Tous les éléments que nous avons analysés ci-dessus mettent en évidence le souci des populations archaïques de maintenir un équilibre vital mais fragile au sein de la société, mais également entre l'homme et son environnement. Cette préoccupation est telle qu'elle revêt un caractère sacré qui est clairement exprimée dans la symbolique du corps du roi, dont l'intégrité physique et morale (qui reflète celle des hommes auxquels il préside) est une nécessité absolue pour l'exercice de ses fonctions, et toute transgression met en péril son statut. Ceci est confirmé par Georges Gusdorf, selon qui

le criminel est l'homme dont le comportement, volontaire ou involontaire, a mis en péril le système complexe des influences sur lequel se fonde l'équilibre religieux du groupe. [...]

La communauté, menacée à travers lui par la transgression dont il est l'auteur et la victime, l'abandonne, le retranche¹.

Seul le roi apparaît comme ayant le pouvoir d'assurer la cohésion sociale. Comme nous l'avons mentionné précédemment, les hommes reproduisent le schéma divin et Gaël Hily a démontré que le dieu *Lugus*² est entre autres présenté dans la mythologie comme le modèle des rois :

[II] réunit en fait sur sa personne la plupart des métiers de la société irlandaise. Cela exprime sans doute la nécessité d'un lien entre ces différentes compétences et que seule leur unité peut permettre l'existence juste et correcte de la société. Lug peut ainsi être défini comme un dieu de la cohésion sociale. *Lugus* apparaît ainsi comme une figure jeune, solaire et guerrière. Il est surtout doué de nombreuses capacités, comme en témoigne l'une des principales épithètes de Lug : *Smiladánach* "Doué de nombreux arts en même temps"³.

¹ Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie*, p.96.

² Voici ce qui précise Gaël HILY au début de sa thèse de doctorat : « plutôt que de répéter à chaque fois les différentes formes de son nom, nous prenons le choix de désigner ce dieu celtique par le terme *Lugus*. Ainsi :

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

(*Le dieu celtique Lugus*, p.21).

³ *Ibidem*, p.24.

La représentativité du corps du roi, qui porte symboliquement en lui les trois classes de la société, assied son rôle au sein de la souveraineté en tant qu'administrateur du monde des hommes désigné par la déesse et en tant que gestionnaire des affaires humaines. Etant le dépositaire sur terre du pouvoir et de la volonté divine, la déesse apparaît comme structurant et réglementant indirectement le monde, la société et la vie des hommes par l'intermédiaire du roi. Le respect par le roi de ses engagements permet d'assurer la vitalité du peuple. Chaque nouveau règne initié par la déesse lui permet de régénérer le royaume en donnant l'impulsion vitale nécessaire à la pérennité de l'identité de la communauté, à sa « bonne santé » et à la perpétuation de la tradition.

Conclusion

Ce premier chapitre nous a permis de présenter le fonctionnement complexe de la souveraineté sacrée chez les Celtes qui était exercée conjointement par les deux membres éminents de la société, le druide et le roi. Nous avons vu que leur pouvoir ne pouvait s'exercer sans l'intercession de la déesse qui avait un rôle multiple : choisir son représentant auprès des hommes (puisque la royauté n'était pas héréditaire), sacraliser le pouvoir temporel qu'elle lui conférait, imposer des règles strictes au roi (par l'intermédiaire du druide qui lui fixait un certain nombre de *geasa* et de *buada*), et vitaliser le pays par le biais d'une administration saine devant assurer la prospérité de sa terre. L'expression de la souveraineté était concrètement représentée dans le paysage irlandais par les deux sites phares de l'île que sont les collines d'Uisneach et de Tara, respectivement les sièges du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Les Celtes les ont réunis en une seule et même province centrale, la province de Midhe, qui offrait au reste du pays un modèle de souveraineté.

La déesse jouait le premier rôle dans l'exercice de la souveraineté dans le sens où elle initiait symboliquement le roi au sacré par l'intermédiaire du druide, l'élevant ainsi au niveau de la classe sacerdotale. Une fois choisi, elle exerçait un contrôle permanent sur le roi et sa façon d'administrer sa terre et son peuple, se réservant le droit de le destituer s'il n'était pas à la hauteur de ses engagements. Georges Dumézil précise à cet égard que la fonction de la déesse était de « veiller à ce que le roi, chaque nouveau roi, présentât l'assortiment de qualités [qui était] une nécessité absolue pour l'équilibre d'une société et la réussite d'un règne ». De plus, la figure divine engendrait symboliquement le nouveau souverain au cours de la cérémonie d'intronisation qui culminait en leur accouplement, et, grâce à cette union sacrée, elle l'investissait de ses pouvoirs.

On comprend, à travers le processus d'investiture du roi par la déesse, que c'est la déesse qui validait l'organisation tripartite de la société humaine que le roi administrait en reproduisant le schéma divin. La mythologie présente le corps du souverain comme une véritable synthèse de l'organisation de la société celte. Nous pouvons citer à cet égard les propos de Joël H. Grisward qui résume parfait-

tement la situation : « le souverain entretient des relations équilibrées avec les *trois* niveaux, il réalise dans sa personne l'harmonieuse synthèse des *trois* fonctions »¹. Rappelons que l'on a rapproché le rôle de chacune de ces classes de ceux de la mère qui guide, protège et nourrit ses enfants, rôles que possède la déesse. C'est ainsi que cette dernière apparaît comme une figure divine féminine trans-fonctionnelle, comme nous l'avons déjà vu avec Macha et comme nous continuerons à l'illustrer tout au long de cette thèse. La trifonctionnalité de Macha est reflétée par le caractère propre de chacun des consorts de ses déclinaisons, Nemed, Cimbáeth et Crunnchu qui représentent respectivement ses côtés sacré, guerrier et producteur. Ce fonctionnement éclaire le processus qui consiste à initier le futur roi pour l'élever au statut de la première classe et par lequel il devient la synthèse de la totalité de la société et le pendant mortel de la déesse unique qui se présente à lui dans sa complétude lors des cérémonies. De ce fait, il peut à lui seul être le représentant de la complexité de la déesse et, pour reprendre l'exemple des consorts de Macha, le roi constitue la somme des trois aspects représentés par les figures de Nemed, Cimbáeth et Crunnchu.

Lors des cérémonies d'investiture du roi, le rôle validant de la déesse met en lumière le caractère matrifocal des sociétés celtes. Gaël Hily explique que le caractère féminin de l'intronisation des rois est inhérent au nom de la cérémonie, *banais* (<*ban-fheis*) *ríg*, puisque « le premier élément est *ban-*, forme de composition pour *ben* "femme" »².

L'union du roi avec la déesse de la souveraineté a donc une très forte valeur symbolique, dans la mesure où elle représente l'union du corps du roi (et donc des hommes puisque, comme nous l'avons vu, il représentait chacune des trois classes de la société) avec celui de la déesse (c'est-à-dire avec la nature, la terre d'Irlande³). Cette union symbolise l'harmonie qui découlait d'un équilibre entre

¹ Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée I. II. III.*, p.28.

² Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.519.

³ Michael DAMES compare les feux allumés sur les deux collines phares de l'ancienne province de Midhe par les Celtes lors de leurs fêtes rituelles aux yeux de la déesse, ce qui contribue à la personnification de l'île que nous développerons dans le chapitre 2. (*Mythic Ireland*, p.208). La présence de couches épaisses de sols brûlés à l'emplacement des feux atteste d'une telle pratique depuis l'époque néolithique jusqu'à l'âge du fer (Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide*

les hommes organisés et la nature avec qui ils interagissaient positivement dans l'intérêt de la communauté. Elle met également l'accent sur la complémentarité indispensable entre le divin et l'humain, le féminin et le masculin et enfin entre la nature et les hommes.

Gaël Hily démontre dans sa thèse que la « genèse » irlandaise met en évidence la complémentarité féminin/masculin qui se retrouve dans le conflit entre les peuples divins des Fomores (qui représentent le féminin et la nature) et des Tuatha Dé Danann (qui symbolisent le masculin et la culture). Les combats qui les opposent expriment la tension et l'équilibre entre le masculin et le féminin. Leur osmose se retrouve en la figure de Lug, issu de l'union entre les Tuatha Dé Danann et les Fomores, qui a engendré les conditions favorables à la vie sur terre et à l'émergence d'une organisation sociale. L'arrivée de Lug a joué un rôle décisif dans l'achèvement de la cosmogonie et le peuple divin pouvait désormais laisser l'île aux hommes. La naissance de Lug correspond à l'établissement d'une société de culture (et par extension empreinte de féminin) : « Les Túatha Dé Danann représentent la nouvelle génération, qui correspond à l'âge civilisateur, où le monde prend forme, s'organise, se hiérarchise »¹.

Nous pouvons imaginer que les Celtes partageaient avec leurs prédécesseurs une même vision de la relation entre l'homme et la nature car tout comme eux, les populations archaïques vivaient en osmose totale avec elle et leur survie dépendait entièrement d'une terre fertile favorisant une agriculture florissante. Le fort ancrage des sociétés pré-chrétiennes irlandaises dans la terre d'Irlande et dans leur environnement naturel fera l'objet d'une étude approfondie dans le chapitre 3 de cette thèse, lors de l'analyse de la symbolique des monuments mégalithiques (dédiés au culte de la vie et de la mort), de leur intégration dans la nature et des rituels associés à ces lieux, ainsi que des mythes que les Celtes leur ont consacré. Comme nous le montrerons, l'ensemble de la vie des premières sociétés celtes était structuré par des figures mythologiques féminines, confirmant notre thèse selon laquelle le féminin occupait une place centrale – voire primordiale – dans leur fonctionnement.

to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People, p.230).

¹ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.451.

- CHAPITRE 2 -

LE PAYSAGE NATUREL IRLANDAIS MYTHES ET SYMBOLIQUE

Introduction

L’empreinte de la mythologie sur l’imaginaire des Celtes est si forte que ces derniers ont projeté les figures emblématiques de cet univers sur les reliefs géographiques du pays, comme le montrent les toponymes et les mythes associés à certains sites naturels d’Irlande qui feront l’objet d’une étude au cours de cette thèse. Cette projection est mentionnée par Robert J. Stewart dans son ouvrage intitulé *Celtic Gods, Celtic Goddesses* dans lequel il précise : « The Celts gave the Earth Mother many localized names, often associated with specific sites »¹. Cette citation prend tout son sens dans le cas de la déesse-mère en Irlande. Nous nous efforcerons de mettre en évidence sa complexité et la manière dont elle est représentée par diverses figures mythologiques spécifiques, comme cela a déjà été abordé. Nous l’avons vu, l’une de celles-ci est Cailleach², qui elle-même porte différents noms selon les régions, ce qui transparait à travers le nom des lieux qui lui sont associés.

Les différentes variantes d’un même personnage, véritables déclinaisons locales de celui-ci (qu’il s’agisse de Cailleach ou de toute autre figure féminine mythologique), en révèlent les différentes facettes. On l’observe notamment à travers les récits mythologiques les mettant en scène, et dans lesquels ces figures sont liées à différents événements (comme la création des reliefs), ou à différentes activités (l’agriculture par exemple), ou encore à des étapes importantes dans la vie de la communauté (tel le passage de la vie à la mort). Ces variantes complémentaires mettent également en lumière le fonctionnement spécifique de la mythologie insulaire : elle fonctionne comme un véritable prisme visant à assurer la permanence des principes fondamentaux indispensables à la prospérité des hommes. Ces principes sont véhiculés par les caractéristiques propres à chacune d’entre elles.

¹ Robert J. STEWART, *Celtic Gods, Celtic Goddesses*, p.37.

² Rappelons que des précisions relatives à la figure de Cailleach qui est tantôt considérée comme personnage mythologique, et tantôt comme personnage folklorique sont apportées aux pages 128-129 de cette thèse.

La vision que les Celtes avaient des montagnes, des rivières et des sources notamment, est confirmée par la dénomination de ces éléments du relief. Les toponymes révèlent les traces des figures mythologiques (essentiellement féminines) qu'ils leur ont associé et traduisent la relation étroite qu'ils entretenaient avec la nature, la terre et tous les êtres vivants. C'est aussi ce que suggère Robert J. Stewart : « The animals, land and people were held to have a harmonic resonance with one another »¹. C'était là le fondement de croyances communes aux premiers hommes qui considéraient la nature comme une entité vivante, un tout indissociable, où l'existence de chaque élément était liée à celle des autres. De plus, les divinités celtes, ainsi que le reste de l'univers, faisaient partie intégrante de cette terre vivante, de ce tout unifié, comme l'écrit Patricia Monaghan : « The Celts [were] radically polytheistic and [saw] divinity as lodged in this world rather than as separate from it »². Cette analyse vient compléter celle de Robert J. Stewart, car toutes deux explicitent deux points fondamentaux de la mythologie insulaire, à savoir la conception d'une terre vivante et la croyance en des divinités physiquement ancrées dans le paysage qui interagissaient avec les hommes. Ces deux citations mettent également l'accent sur l'interdépendance et l'interaction entre tous les éléments naturels, l'homme y compris.

Les formes évocatrices du relief ont inspiré les populations de l'Irlande préchrétienne (les Celtes, tout comme les populations qui les ont précédés) et c'est la raison pour laquelle les formes naturelles du relief ont servi de support à leurs croyances et à leurs mythes. Ceci est attesté par les artefacts datant des différents âges (du bronze et du fer) retrouvés dans les points d'eau notamment, par le positionnement des mégalithes (datant du Néolithique) dans l'espace naturel et par les mythes celtes parvenus jusqu'à nous. Les Celtes ont attribué à la terre d'Irlande le nom de certaines de leurs déesses de la terre, dont Ériu, qui semble avoir été pour eux la déesse emblématique de l'île dans son intégralité. Ces derniers voyaient la terre comme son corps, et les reliefs du pays ont longtemps été considérés comme les différentes parties de celui-ci. Il y a eu au fil des millénaires, et ce depuis l'époque néolithique, assimilation entre environnement géophysique et croyances,

¹ Robert J. STEWART, *Celtic Gods, Celtic Goddesses*, p.56.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.349.

ce qui faisait de tous ces peuples les enfants de la terre. Les mythes celtes qui mettent en scène le peuple divin appelé les Tuatha Dé Danann, dont le nom signifie « Les enfants de la déesse Anu », corroborent cette thèse, de même que leur autre appellation mentionnée par Patricia Monaghan, à savoir *Fir Dea* (« The men of the goddess » ou « Les hommes de la déesse »)¹.

Les Celtes voyaient dans les courbes des collines, dans le cours des rivières et dans les sources qui parsèment le pays, les lignes du corps de la déesse-mère, ainsi que certains de ses organes vitaux comme nous le verrons plus loin dans cette partie. Ceci est résumé par les propos de Patricia Monaghan, selon qui « supernatural forces were believed to pervade the natural world, which was considered divine. The earth itself was typically feminine, a goddess, as were bodies of water, especially rivers² ». Les mythes, les différents personnages mythologiques associés à de multiples lieux et cours d'eau, mais également l'étymologie des toponymes viennent confirmer cette thèse. Ceux-ci, répertoriés et explicités dans les *Dindshenchas*, révèlent l'ancrage fort des traditions et des croyances ancestrales dans le paysage. Notons ici que la version anglicisée de certains noms de lieux ne trahit pas toujours ces croyances puisqu'elle est parfois la traduction littérale des appellations anciennes gaéliques, comme par exemple « The Paps of Anu » (« Les tétons d'Anu ») dans le comté de Kerry, qui correspond mot pour mot au nom gaélique *Dá Cích nAnann*.

Nommer un lieu est un acte d'appropriation du paysage, un moyen de s'inscrire en lui, de marquer son empreinte culturelle et de transformer la terre vierge en un espace organisé et orienté, reflétant la vie du groupe³. Un certain nombre de récits transmis par la littérature insulaire, auxquels nous ferons référence au fur et à mesure de l'analyse, révèlent également la façon dont les Celtes personnifiaient la terre d'Irlande. Pour eux, la terre et les divinités ne faisaient qu'un, ce qui explique que les lieux, leurs noms et les mythes qui leur sont atta-



¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.457.

² *Ibidem*, p.349.

³ Mary CONDREN précise que « Naming itself would appear to have been a form of conquest. [A lot of] names derived from either the gang-rape, death, or overthrow of the goddesses » (*The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, p.29).

chés soient intimement liés et indissociables. Ces récits confèrent à la forme des collines, aux rivières et autres reliefs une valeur symbolique que nous nous efforcerons d'explicitier dans ce chapitre. Les lieux dans lesquels les récits se déroulent (à la fois naturels et mégalithiques) montrent que les Celtes partageaient une vision commune sacrée du paysage avec les peuples qui les ont précédés.

Afin de dessiner plus précisément une image de la déesse-mère telle qu'elle était vraisemblablement envisagée par les premières sociétés (et plus particulièrement pour les Celtes), et de la rendre aussi précise et complète que possible, nous nous attacherons dans un premier temps à préciser la vision féminine du paysage naturel, mégalithique mais aussi de la terre cultivée. Nous compléterons l'étude de la figure féminine de Cailleach (que nous avons amorcée dans le premier chapitre) en la présentant ici comme créatrice des paysages naturels et mégalithiques. Nous analyserons également le lien qu'elle-même ainsi que d'autres entités féminines entretenaient avec l'élément aquatique sous toutes ses formes.

1. La terre sauvage, ouvrage de la déesse ; la terre fertile, générosité et prospérité divine

Nous l'avons déjà souligné, la littérature irlandaise ancienne comporte un grand nombre de récits mettant en scène une vieille femme dénommée Cailleach. L'étymologie de son nom, proposée par Gearóid Ó Cruaíoch dans son ouvrage intitulé *The Book of the Cailleach*¹, signifie en irlandais moderne « The old woman » (« La vieille femme ») et en ancien irlandais « The veiled one » (« La vieille au voile ») ou « The hooded one » (« La vieille au capuchon »). Il précise que cette dernière traduction provient de la racine *caille* qui est traduite par « voile » ou « manteau », termes qui mettent l'accent sur le caractère mystérieux de cette figure féminine.

Nous verrons pour commencer que Cailleach sous l'apparence d'une vieille femme n'est en fait que l'un des trois aspects qu'elle peut revêtir, lorsqu'on considère son rôle structurant concernant le temps cyclique, particularité qu'elle possède également en tant que déesse de la souveraineté. En conséquence, nous mettrons en parallèle les trois apparences différentes de Cailleach, les trois âges de la femme et le cycle naturel des saisons afin de cerner la complexité de cette figure féminine mytho-folklorique. Le chiffre trois (qui est un élément fondamental de la mythologie celte comme l'expliquent la théorie dumézilienne et Patricia Monaghan²) évoque les « états différents d'un même être »³ et c'est la raison pour laquelle nous considérerons la triade dans son intégralité.

Nous montrerons également que Cailleach joue un rôle symbolique en ce qui concerne la création et la structuration de l'espace insulaire. Ceci transparaît à

¹ Gearóid Ó CRUALAOICH, *The Book of the Cailleach: Stories of the Wise-Woman Healer*, p.81.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.447.

³ Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, p.969.

travers le grand nombre de noms de lieux qui évoquent Cailleach, et prouve que celle-ci entretient un lien très étroit avec la terre d'Irlande, et que son rôle dans la littérature insulaire est de nature très différente de celui que nous avons analysé précédemment en tant que déesse de la souveraineté. Cet attachement de Cailleach à la terre est mis en évidence par l'étude des noms de lieux qui varient d'une région à l'autre : Bronach dans la région des falaises de Moher¹, Mal au lieu nommé « Hag's Head » (La tête de la sorcière)² dans le comté de Clare, Mish dans la péninsule de Dingle³ et Cailleach Bheara dans la péninsule de Beara⁴.



1-1. Cailleach : Triade cyclique de la nature

Après avoir étudié Cailleach en tant que déesse de la souveraineté, nous allons à présent nous pencher sur la deuxième fonction de cette figure féminine mytho-folklorique complexe, à savoir celle qui consiste à présider aux saisons, ce qui renforce son rôle structurant au sein des sociétés celtes. Pour ce faire, nous nous efforcerons de mettre en relief les correspondances entre les cycles naturels, le découpage de l'année pré-chrétienne et les différentes apparences physiques que la déesse peut revêtir. Ceci nous permettra d'illustrer et de justifier la prépondérance de la projection du féminin sur les paysages pré-chrétiens irlandais (en nous concentrant sur les Celtes), et d'affirmer que la conception du monde y était dominée par ce caractère, comme nous en formulons l'hypothèse.

Il est apparu que le terme « Cailleach » en lui-même ne faisait clairement référence qu'à l'une des trois apparences physiques que cette figure féminine peut revêtir, celle de « La vieille femme » (les autres aspects étant ceux de « La mère » et de « La jeune fille/La vierge »). Cette triplicité physique se retrouve dans la figure de Cailleach Bheara et fait écho au fonctionnement en triade des autres di-

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.61.

² *Ibidem*, p.310.

³ *Ibidem*, p.333.

⁴ *Ibidem*, pp.68-69.

vinités féminines de la mythologie celte, ainsi que nous le montrerons au fil de cette thèse. Elle est également renforcée par la mention qui est faite parfois de ses deux sœurs, comme le précise Dáithí Ó hÓgáin, qui mentionne ses *alter-ego* que sont Cailleach Bolus ou « The old woman of Bolus » (« La vieille femme de Bolus ») et Cailleach Corca Duibhna ou « The old woman of the Dingle Peninsula » (« La vieille femme de la péninsule de Dingle »)¹.

On voit bien que ces trois aspects de Cailleach illustrent les trois âges de la femme : vieillesse/sagesse, maturité/maternité et jeunesse/virginité. La terre d'Irlande étant très fortement associée au corps de la déesse, nous pouvons dès lors déduire que ces trois phases correspondent également aux changements visibles qui s'opèrent dans la nature au fil des saisons. De ce fait, on peut établir un lien entre les phases de Cailleach/la femme/la terre d'Irlande et l'alternance cyclique des phases biologiques du monde végétal et animal. Ceci montre clairement les similitudes qui existent entre la déesse et la nature, au sens le plus large du terme, et nous permet de les rapprocher l'une de l'autre. En effet, ces trois phases, qui transforment de la même façon l'aspect du paysage et celui de la femme, correspondent aux trois étapes du cycle de la vie : une période de latence et de gestation en automne/hiver, une période de jaillissement de la vie au printemps et enfin, une période de maturation en été.

L'ordre dans lequel apparaissent les différents aspects de Cailleach, tel qu'il nous est donné à lire par exemple dans le mythe mettant en scène Niall aux neuf otages², et qui est relaté par Patricia Monaghan³, (d'abord « La vieille femme », suivie de « La jeune fille » et de « La mère »), reflète la façon dont les Celtes envisageaient le monde qui les entourait. Cette conception particulière se retrouve dans leur façon d'appréhender la vie, et plus précisément le lien étroit qu'ils lui reconnaissaient avec la mort⁴. Elle se retrouve également dans leur façon de mesurer le temps, puisque la nuit était pour eux le commencement, l'origine et la source de toute forme de vie, et c'est pourquoi ils la considéraient comme une

¹ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.59.

² Mythe résumé dans le chapitre 1, p.131.

³ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, pp.357-358.

⁴ Ceci fera l'objet d'une étude ultérieure dans le chapitre 3, page 265.

phase clef, et le point de repère absolu¹. Cette conception est illustrée par les propos de Robert J. Stewart, qui précise que : « The cyclical nature of Celtic religion [is organised] from darkness to light to darkness »². Cet élément est complété par Patricia Monaghan qui affirme que « to the Celts, each day began at sundown of what we would consider the previous day, and just as night preceded day, so winter preceded spring, with the beginning of the year marked at the feast of Samhain on November 1st »³.

César précise à ce sujet que le calendrier des Gaulois n'était pas solaire mais lunaire. Voici ce qu'il écrit dans *De Bello Gallico*, livre VI, et plus précisément dans *Mœurs des Gaulois, Religion*, section 18 :

Les Gaulois se vantent d'être issus de *Dis Pater*, tradition qu'ils disent tenir des druides. C'est pour cette raison qu'ils mesurent le temps, non par le nombre des jours ; mais par celui des nuits. Ils calculent les jours de naissance, le commencement des mois et celui des années, de manière que le jour suive la nuit dans leur calcul⁴.

Gaël Hily confirme les propos de César en mentionnant le calendrier en bronze de Coligny datant du II^e siècle de notre ère, dont les premiers fragments ont été retrouvés en 1897 par l'agriculteur Alphonse Roux. Gaël Hily explique la différence entre le calendrier gaulois et irlandais en mentionnant les conclusions de Kévin Danaher selon qui le calendrier solaire des Irlandais n'est pas d'origine pré-celtique mais néolithique⁵. Ce dernier détail est très précieux dans le cadre de notre recherche et montre des similitudes entre les Celtes et les populations du Néolithique qui sont très probablement le résultat d'une assimilation de la culture indigène par les Celtes continentaux nouvellement arrivés. L'assimilation de la

¹ Voir à ce propos Claude STERCKX, « Le temps et le non-temps chez les Celtes : pourquoi la nuit avant le jour ? », Vincianne PIRENNE-DELFORGE et Öhnan TUNCA (dir.), *Représentations du temps dans les religions*, Genève, Librairie Droz (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège vol. CCLXXXVI), 2003, pp.251-265.

² Robert J. STEWART, *Celtic Gods, Celtic Goddesses*, p.10.

³ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.448.

⁴ Il existe plusieurs versions manuscrites rédigées en latin, qui se trouvent pour la plupart à Paris, à Vienne et au Vatican. Pour plus de précisions, consulter le site suivant : <http://www.vanhamel.nl/wiki/index.php?title=De_Bello_Gallico>.

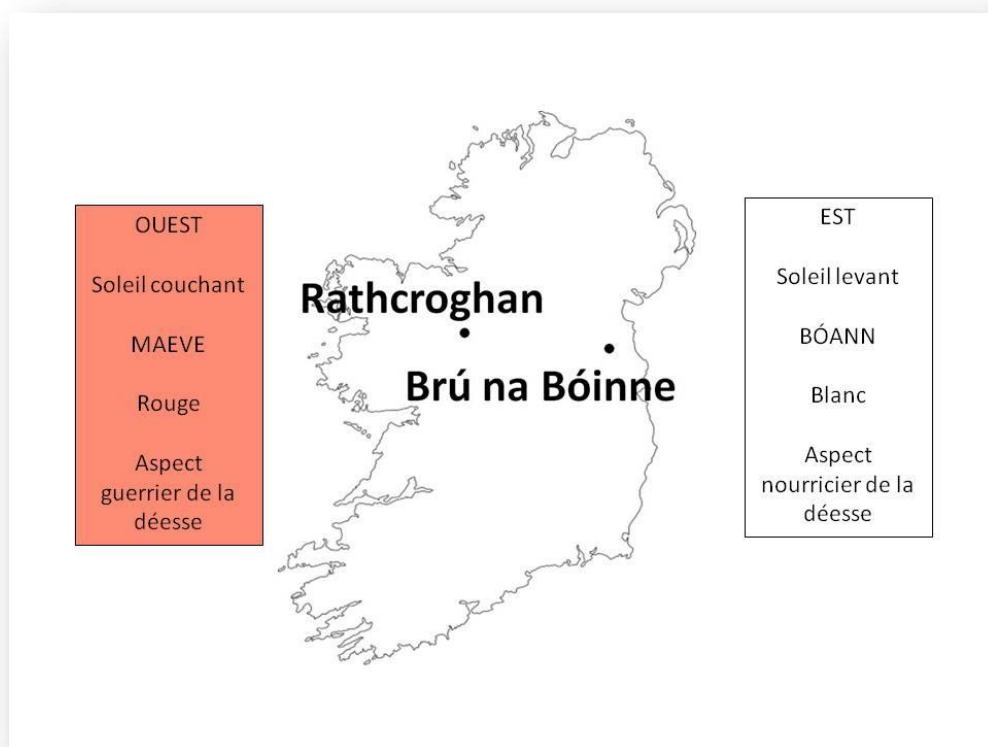
⁵ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.517.

façon dont est envisagé le temps et le découpage retenu (calqué sur le cycle solaire) sont des éléments très importants du fait de leur rôle structurant. Le découpage solaire spécifique mentionné par Gaël Hily ainsi que les propos de Patricia Monaghan (qui précise que les jours commençaient au coucher de soleil et donc par la nuit) explique le fait que ce soit « La vieille femme » (Cailleach) qui donne son nom à la triade. Cette apparence (qui correspond à l'hiver) met l'accent sur le rôle primordial et incontournable que cette étape joue dans le cycle, et sur le fait que les deux autres phases en découlent, et ne peuvent exister sans elle. Notons que le solstice d'hiver est un moment important de la course du soleil (et très significatif pour notre analyse) puisqu'il marque la remontée de l'astre dans le ciel et marque donc le début d'un nouveau cycle annonciateur de renouveau. Cailleach a un rôle initiateur et apparaît comme le pilier de la triade, à l'instar de Morrigan dans la triade Morrigna, comme nous le verrons plus loin¹.

L'importance du cycle solaire en Irlande et celle du rythme des saisons sont encore mises en évidence par la localisation de deux sites phares de l'île, Rathcroghan et Brú na Bóinne, qui sont respectivement situés à l'ouest et à l'est du pays. Notons également l'association par les Celtes de chacun d'entre eux aux couleurs rouge et blanche. L'ouest est associé au rouge (couleur conférée par l'empreinte de Maeve sur Rathcroghan et par l'utilisation d'une pierre rouge pour l'inauguration des rois présente sur le site) et à l'aspect guerrier de la déesse (en l'occurrence Maeve était fortement associée à cet aspect). Le blanc (déjà présent sous la forme de pierre blanche utilisée par les bâtisseurs pour l'édification de Brú na Bóinne) représente l'est et l'aspect nourricier de la déesse, du fait de l'empreinte sur le site de la figure mythologique celte de « white-bellied Bóann » ou « Bóann au ventre blanc »². Ces deux couleurs sont respectivement celles du soleil couchant et du soleil levant. Si l'on considère les périodes de construction de chacun des sites, il est possible d'inférer que les Celtes qui ont édifié Rathcroghan attachaient aux phases du soleil une importance semblable à celle des néolithiques qui ont érigé Brú na Bóinne.

¹ Voir chapitre 3, page 267.

² Ceci sera développé plus loin dans la thèse, p.365 pour Rathcroghan et p.340. pour Brú na Bóinne.



15- Schéma représentant l'association aspect de la déesse/couleurs/phases du soleil avec les points cardinaux sur le site celtique de Rathcroghan et sur le site néolithique de Brú na Bóinne

L'organisation de l'année celte est liée à cette conception du temps et s'articule autour des quatre fêtes rituelles qui la rythment et célèbrent chaque nouvelle étape du cycle solaire¹. Celui-ci commence avec la première fête, celle de Samhain (le 1^{er} novembre), qui marque le début de l'hiver. Il se poursuit avec la seconde, celle d'Imbolc (le 1^{er} février), au début du printemps, puis continue avec celle de Bealtaine (le 1^{er} mai), au début de l'été, et se termine enfin avec la fête de Lughnasagh (le 1^{er} août), qui marque le début de l'automne. Samhain, qui marque

¹ Ces fêtes rituelles avaient lieu *aux alentours* des dates indiquées ici. Les propos de Jeffrey GANTZ confirment le fait qu'elles duraient plusieurs jours avant *et* après le 1^{er} des mois concernés : « Each year the Ulaid held an assembly: the three days before Samuin and the three days after Samuin and Samuin itself. They would gather at Mag Muirthemni, and during these seven days there would be nothing but meetings and games and amusements and entertainments and eating and feasting » (*Early Irish Myths and Sagas*, p.155). Nous avons précisé dans le chapitre 1 que Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH ont fait ressortir le caractère trifonctionnel de ces fêtes rituelles (voir p.123, note 3)

symboliquement le début du cycle, correspond également à la date choisie par les Celtes pour le début du règne du nouveau roi qui est officialisé par la cérémonie d'intronisation, ce qui suggère d'emblée que le début de l'hiver, et la saison hivernale en général, avait un rôle résolument structurant pour les Celtes. Nous verrons lors de l'étude des tombes à couloirs du site de Brú na Bóinne que cette importance était également reconnue par les populations du Néolithique¹.

Amy Sherwood fait le lien entre le calendrier celtique et les activités des sociétés agraires et pastorales qui dépendent entièrement du cycle solaire. Ainsi, Samhain correspondait au moment de l'année où était tué l'excédent de bétail ; Imbolc était le moment où les tâches agricoles reprenaient ainsi que celles impliquant les troupeaux ; Bealtaine était la période où les bêtes étaient transhumées et enfin à Lughnasagh elles rejoignaient le lieu où la communauté était établie pour y passer l'hiver². Elle appuie ses propos en mentionnant la présence d'ossements de jeunes animaux probablement tués aux périodes des fêtes rituelles de Bealtaine et de Samhain³.

Cailleach elle-même reflète symboliquement ce fonctionnement cyclique car, comme nous allons le voir dans cette étude, elle a la capacité de se régénérer et de se perpétuer sous la forme de « La jeune fille », qui elle-même devient « La mère » puis « La vieille femme » et ainsi de suite. Nous voyons ainsi que les trois phases de Cailleach se superposent au découpage de l'année en fonction des quatre fêtes rituelles célébrées par les Celtes insulaires. Le découpage que nous proposons ici montre que la phase de « La vieille femme » correspond à la période qui commence à Lughnasagh et qui se termine à Imbolc ; la phase de « La jeune fille » commence alors, pour se terminer à Bealtaine. A ce moment-là commence la période qui correspond à celle de « La mère », qui prend fin à Lughnasagh, fête rituelle qui correspond au point culminant de la maturation (« et donc l'ouverture de la période d'abondance⁴ »), mais également au début du déclin.

¹ Voir chapitre 3, page 362.

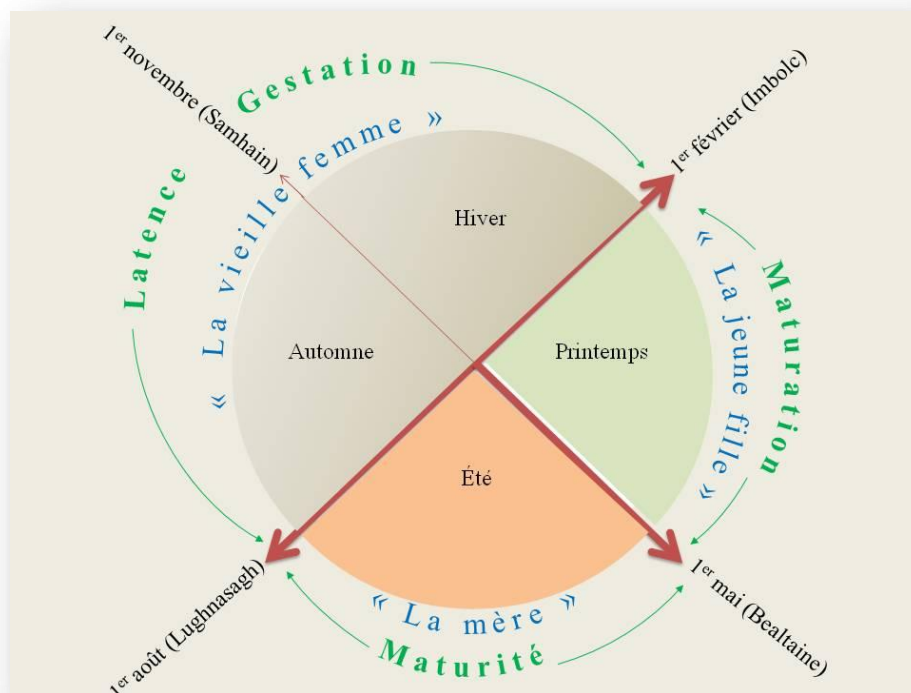
² Amy SHERWOOD, *An Bó Bheannaithe: Cattle Symbolism in Traditional Irish Folklore, Myth, and Archaeology*, pp.12-13.

³ *Ibidem*, p.34.

⁴ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.521.

Du fait de cette superposition, il apparaît nettement que la conception cyclique du temps par les Celtes revêtait une dimension féminine, ce qui confirme bien l'idée d'une société matrifocale, décrite plus haut. Cette vision révèle de surcroît la dimension féminine d'une pensée humaine basée sur l'appréhension d'un environnement dont nous soulignerons l'aspect éminemment sexué¹ qui affecte leur vision du paysage terrestre naturel et archéologique, ainsi que le cosmos. D'autre part, la vision cyclique du temps et des rythmes naturels suggère un éternel recommencement, et par conséquent la permanence de la nature, ce qui est indiqué dans *Le Dictionnaire des Symboles* : « [La succession des saisons] illustre [...] le mythe de l'éternel retour. Elle symbolise [également] l'alternance cyclique et les perpétuels recommencements »².

Nous avons élaboré un schéma dans le but de mettre en évidence la correspondance entre les trois phases de Cailleach, les quatre saisons et les quatre fêtes rituelles qui structurent l'année celte-insulaire :



16- Schéma montrant les correspondances entre le cycle naturel des saisons et les trois visages de Cailleach

¹ Voir la fin du chapitre 3, page 375.

² Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, pp.841-842.

Ce schéma fait apparaître que la période hivernale, qui correspond à la phase de latence et de gestation, est la plus longue. A celle-ci succèdent deux périodes plus courtes mais de longueur équivalente, à savoir le printemps et l'été. Nous avons opté pour ce découpage en nous basant sur celui proposé par Patricia Monaghan : « The year appears to have been divided, not into four seasons, but into the two seasons of summer and winter; each of those seasons, however, was further divided into two, a beginning and an ending »¹.

Nous avons choisi de répartir également l'année entre la saison hivernale (incluant l'automne et l'hiver) et la saison estivale (incluant le printemps et l'été) conformément aux deux saisons d'été et d'hiver mentionnées par Patricia Monaghan. Nous avons regroupé l'automne et l'hiver en une seule phase qui correspond à celle de Cailleach sous son aspect de « Vieille femme ». Selon nous, si l'on considère le cycle biologique du monde animal et végétal, celle-ci est par excellence la période de latence et de gestation qui y est intimement liée. De plus, cette phase, qui a donné son nom à la triade « Cailleach », nous conforte dans notre choix d'accorder plus d'importance à cette période. En ce qui concerne la période estivale, nous avons choisi de la diviser en deux parties égales, afin de l'adapter aux deux autres phases de Cailleach (« La jeune fille » et « La mère ») qui jouent un rôle égal dans le processus vital, la première préparant la seconde. D'autre part, cette répartition tient compte des fêtes rituelles qui étaient de toute évidence des repères très importants pour les Celtes, qu'ils soient temporels, rituels, sociaux ou domestiques. En outre, nous avons choisi de faire débiter la saison hivernale au moment de la fête de Lughnasagh, car elle marquait le moment où les récoltes étaient arrivées à pleine maturité, et donc à la période des moissons après lesquelles s'amorçait véritablement la mise en repos de la nature, qui se traduisait par une période transitoire de déclin.

L'apparente désolation de la terre se retrouve dans les représentations littéraires, où Cailleach est décrite sous une apparence sombre, marquée par la décrépitude de l'âge, comme « a miserable old yellow-skinned woman » (« une pauvre

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.448.

vieille femme à la peau jaunie »)¹ ou encore comme « an ancient woman with a blue-gray face » (« une femme sans âge au visage gris-bleu »)². Cette vieille femme préside aux moissons et laisse mourir ce qui n'est plus productif, rappelant ainsi son lien avec la mort et la rapprochant de son essence hivernale. Ceci est confirmé par les propos de Michael Dames, selon qui elle serait « The hag at the end of harvest » (« La vieille sorcière de la fin des moissons »)³, qui correspond selon notre découpage au début de la période de déclin et à l'entrée en latence de la nature. Mais cette phase, la plus longue des trois, correspond à celle pendant laquelle la vie est enfouie au sein de la terre. Les plantes y ont déposé leurs graines, les racines alimentent les arbres en sommeil, et les végétaux en décomposition fertilisent la terre. À l'identique, remarquons que la vie animale est en sommeil, les larves préparant les insectes et certains animaux hibernant. Ce moment prépare le renouveau du monde animal et végétal et porte en lui une promesse d'abondance. C'est pourquoi Cailleach nous apparaît sous cette forme comme la gardienne des forces vitales de la nature et de ce fait, comme protectrice de la fertilité et de l'abondance, ce qui nous permet de la rapprocher des déesses de la triade d'Ériu⁴. Elle préside au changement, au renouveau de la vie issue de l'obscurité gestatrice, comme le montre notre schéma⁵. Cailleach sous l'aspect de « La vieille femme » entre en scène lorsque les jours et la course du soleil se raccourcissent, et de ce fait, pendant une période marquée par une faible luminosité. Patricia Monaghan nous dit à ce propos que les Celtes associaient à cette phase ce qu'ils nommaient *Grianán*, « le petit soleil », et considéraient Cailleach comme sa fille⁶.

Une autre association entre cette dernière et le soleil est révélée par l'un des termes utilisés pour la dénommer : *Buí*. Ce terme signifie « jaune » et évoque le feu du soleil. C'est aussi le nom sous lequel Cailleach apparaît en tant qu'épouse

¹ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.58.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.68.

³ Michael DAMES, *Mythic Ireland*, p.56.

⁴ Comme nous l'étudierons en troisième point de ce chapitre, page 193.

⁵ Voir schéma, page 174.

⁶ Patricia MONAGHAN, *Ibidem*, pp.229-230.

de Lugh, divinité solaire, comme le précise Dáithí Ó hÓgáin dans l'article qu'il consacre à Lugh¹. Ces associations mettent en relief le lien qui existe entre Cailleach et l'astre solaire, mais aussi entre elle et l'idée de fertilité, qui est attestée par Dáithí Ó hÓgáin : selon lui, son nom *Buí* était une variante de *bó* qui signifie « vache »², symbole de fertilité. Nous voyons donc que le couple Cailleach/Lugh illustre la complémentarité féminin/masculin et correspond au couple Ériu/Teathur Mac Cécht de la triade, sur lequel nous reviendrons dans la partie consacrée à la triade d'Ériu³. Cailleach est ainsi la maîtresse des mois d'hiver et nimbe la terre de son voile comme le suggère l'étymologie de son nom, « celle qui est voilée ».

Le long sommeil de l'hiver prend fin lorsque revient la phase suivante qui débute à Imbolc et dure jusqu'à Bealtaine, le début de l'été. La vieille femme se mue alors en jeune fille, et lorsque le règne de la première s'achève, la deuxième vient prolonger son œuvre. La fête rituelle d'Imbolc correspond à l'arrivée du printemps, période où la vie rejaillit. Le terme « Imbolc » signifie d'ailleurs d'après Gearóid Ó Cruaíoch « lactation in sheep » (« brebis en période de lactation »), expression qui confirme le lien qui existe entre Cailleach et les forces vitales du monde animal⁴.

De nos jours, le 1^{er} février est associé à Sainte Brigit, figure chrétienne qui a supplanté l'ancienne déesse païenne éponyme, Brigit⁵. Sainte Brigit est tradition-

¹ « Lugh had as wives two sisters called Buí and Nás » (Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.313).

² Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.58.

³ Voir page 193.

⁴ Gearóid Ó CRUALAOICH, *The Book of the Cailleach: Stories of the Wise-Woman Healer*, p.124.

⁵ Brigit fait référence à la figure féminine religieuse chrétienne, tandis que Brigid fait référence à la déesse païenne. Ces deux orthographes différencient la sainte de la déesse. Selon Jane Miranda GREEN, le nom « Brigit » peut être davantage considéré comme un titre que comme un nom : « the name Brigit comes from the Celtic word *brig* which is suggestive of power and authority and means "High One" or "Exalted One". So in a sense, like many Celtic god-names, Brigit is a title rather than a true name » (*Celtic Goddesses, Warriors, Virgins and Mothers*, p.196). Les propos de Jane Miranda GREEN semblent être confirmés par ceux de Mary CONDREN selon qui « Brigit was not simply the name given to one figure but rather the [one] given to all Irish goddesses » (*The Serpent and the Goddess*,

nellement associée au feu, comme le souligne Patricia Monaghan¹, ce qui renvoie à la chaleur du soleil auquel est associée la déesse éponyme. Cet élément renvoie à la capacité attribuée à Brigid de ramener la lumière du printemps (phase de « La jeune fille ») propice à la maturation de l'été (phase de « La mère »). Ainsi, nous pouvons dire que le voile jeté par Cailleach est remplacé par le vert manteau printanier de Brigid/« La jeune fille ». Cette association avec le renouveau du printemps attribué à Brigid est suggérée par Mary Condren : « Brigit was said to breathe life into the mouth of the dead winter »². « Le petit soleil » laisse donc la place au « grand soleil », l'une des deux formes que revêt l'astre dans la croyance celte. Brigid, tout comme Cailleach, apparaît à son tour comme liée au temps météorologique, amenant avec elle la chaleur nécessaire au regain. Elle est aussi associée aux pluies printanières qui, prenant le relais des pluies hivernales, favorisent le bourgeonnement de la vie caractéristique de la phase suivante.

Lui succède ensuite la phase correspondant à « La mère » qui est celle de l'accomplissement, allant de Bealtaine à Lughnasagh, point culminant de la maturation qui correspond à l'âge de la maturité de la femme. C'est lors de cette période que les fruits mûrs sont récoltés, étape qui marque la fin du cycle en cours, une sorte d'accomplissement des deux étapes précédentes, mais qui marque également le début du cycle suivant.

Dans cette partie, nous avons tenté de mettre en évidence le deuxième rôle primordial de Cailleach et de souligner sa fonction structurante. Celle-ci apparaît non seulement au niveau temporel cyclique (comme déesse de la terre) et au niveau politique, comme nous l'avons vu plus haut (comme déesse de la souveraineté)³, mais aussi, comme nous allons le voir à présent, au niveau spatial.

Women, Religion, and Power in Celtic Ireland, pp.56-57), mais également par Lynn SINCLAIR-WOOD selon qui « the name *Brighid* may have been a common term in Celtic regions for the Great Mother » (*Creating Form from the Mist, The Wisdom of Women in Celtic Myth and Culture*, p.65).

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.59.

² Mary CONDREN, *The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, p.58.

³ Voir chapitre 1, page 128.

1-2. Cailleach et l'engendrement du paysage insulaire

1-2-1. Une figure créatrice du paysage naturel

Abordons à présent l'étude d'un autre aspect caractéristique de Cailleach, en l'occurrence son lien avec différents éléments du relief de l'île. En effet, dans la littérature celte irlandaise, Cailleach est associée à de multiples sites, tant naturels qu'archéologiques. Elle est présentée comme étant à l'origine du paysage, créant montagnes, îles et autres reliefs, ainsi que certains monuments mégalithique, ce qui renforce son rôle structurant. Elle est fréquemment qualifiée de « Creator and shaper of the physical landscape » (« Celle qui crée et façonne le paysage »), comme le précise Gearóid Ó Cruialaoich dans *The Book of the Cailleach*¹. Elle est aussi souvent décrite comme un être gigantesque², ce qui semble être, selon Robert J. Stewart, un trait commun à toutes les divinités, et plus particulièrement à toutes les déesses, car celui-ci précise que : « It is often assumed that the mother goddesses of the ancient world were large [and] ample »³. Cet aspect gigantesque est mis en évidence dans le passage des *Dindshenchas* que nous avons retenu, extrait du poème « Carn Máil » :

[...] There entered a hag, a loathly offence; she was hideous, unsightly.

Taller was she than a mast upright, bigger than a sleeping-hut her ear, blacker than any visage her form, a weight on every heart was the hag.

Broader her row of teeth – what portends it? – than a board set with draughtsmen; her nose stood out far before her, it was longer than a plough-share.

Bigger than a basket full of sheaves was each fist of the misnatured woman: bigger than rough – hewn stone in rampart each of her black bony knees.

¹ Gearóid Ó CRUALAOICH, *The Book of the Cailleach: Stories of the Wise-Woman Healer*, p.89.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.421.

³ Robert J. STEWART, *Celtic Gods, Celtic Goddesses*, p.58.

A paunchy belly she bore, I trow, without rib to the armpits: a scabby black crown with a crop of wens, like a furzy hillside, upon her¹.

Ce gigantisme caractérise également Ériu, dont la taille hors du commun lui permettait de lancer des morceaux de la colline d’Uisneach à ses envahisseurs Milésiens, ou encore Morrígan de la triade Morrígna, comme l’indique Patricia Monaghan dans l’article qu’elle lui a consacré. Morrígan y est décrite dans *Cath Maige Tuired* comme se tenant debout, un pied posé de chaque côté de la rivière Unius, située dans le comté de Sligo, lors de son union sexuelle avec Daghdha, ce qui prouve sa taille gigantesque². Jane Miranda Green cite le passage décrivant la scène :

[The Dagdha] beheld the woman in Unius in Corann, washing herself, with one of her two feet at Allod Echae, to the south of the water, and the other at Loscuinn, to the north of the water. Nine loosened tresses were on her head. The Dagdha conversed with her, and they made a union. “The Bed of the Couple” is the name of the place thenceforward. The woman that is here mentioned is the Morrighu³.

Patricia Monaghan présente aussi Cailleach comme étant capable de patauger dans les lacs et d’arpenter la terre d’Irlande, chargée de cailloux dans son tablier. En tombant, ceux-ci donnent naissance à des montagnes, élaborant ainsi une mythologie de la topographie de l’île. Elle ajoute que certains récits lui attribuent également la création de lacs, de gorges et de défilés creusés par son urine, comme nous le verrons ultérieurement dans la partie de ce chapitre consacrée aux lacs⁴.

Cailleach est aussi associée à des falaises et à des promontoires, comme par exemple aux falaises de Moher dans le comté de Clare, dont l’extrémité sud est appelée *Ceann na Cailleach* ou « Hag’s Head » (« La tête de la sorcière »). En ce lieu précis, Cailleach est appelée Mal, mais, dans le reste de cette région, elle porte le nom de Bronach, (qui signifie « chagrin »), car elle serait morte de chagrin après avoir été délaissée par son amour, Cúchulainn, et se serait jetée du haut

¹ <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500D.html>>, p.139.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.114.

³ Jane Miranda GREEN, *Goddesses of War: Warriors, Virgins and Mothers*, p.41.

⁴ Voir page 224.

de la falaise, son sang se répandant dans la mer et la teintant de rouge¹. Ce dernier détail nous permet de rapprocher cet événement des mythes de création des fleuves que nous analyserons dans la partie sur l'eau, dans lesquels le corps de la déesse retourne, grâce à la mort, à l'élément primordial et ne fait plus qu'un avec lui, marquant la parfaite fusion entre les deux. Un récit similaire, relaté encore par Patricia Monaghan², lie Cailleach Bheara à la péninsule éponyme, dans le comté de Cork, où un rocher qui fait face à la mer porte son nom, symbolisant Cailleach Bheara qui attend le retour du dieu de l'océan, Manannán mac Lir.

L'examen de ces différents lieux montre que Cailleach est très souvent associée à un rocher ou à une falaise – autant de lieux élevés d'où elle peut contempler la mer et influencer sur son mouvement. Cary Meehan précise dans son ouvrage intitulé *Sacred Ireland*, qu'elle est parfois appelée « The Hag of the Sea » (« La sorcière de la mer »)³, ce qui met en évidence son fort attachement à la mer. Cette association renvoie aussi à la figure féminine de Clíodnah que nous évoquerons au sujet de la Neuvième Vague⁴, et dont la résidence se trouve près du rivage à Rosscarbery, dans un rocher appelé « Carraig Chlíodhna » (« Le rocher de Clíodnah »)⁵. Clíodnah est également associée à des îlots rocheux situés au large de Cork, appelés « Carrigleena », qui est dérivé de son nom⁶. Le rapprochement donne à penser que Clíodnah est bien une version locale de Cailleach. Cette forte imprégnation de la région de Beara par Cailleach peut s'expliquer aussi par l'omniprésence de la mer dans la péninsule, où terre et mer se mélangent.

Dans le comté d'Antrim se trouve une pierre appelée « The Witch's Stone » (« La pierre de la sorcière »), anciennement située au bord d'un ruisseau. La pierre en forme de cuvette (nommée *bullau* en gaélique) est censée être la marque laissée par le genou de Cailleach alors qu'elle sautait du sommet d'une colline à l'autre, symbolisant sa forte empreinte sur le paysage irlandais. Cette interpréta-

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.68.

² *Ibidem*, p.38.

³ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.524.

⁴ Voir la partie sur l'eau, page 250.

⁵ Cary MEEHAN, *Ibidem*, p.545.

⁶ Patricia MONAGHAN, *Ibidem*, p.90.

tion symbolique est encore accentuée par la présence d'une formation rocheuse sur les montagnes qui dominent Kilross, dans le comté de Tipperary, connue sous le nom de « The House of Cailleach » (« La maison de Cailleach »).



L'identification de la divinité à la terre est explicitée par un autre récit, selon lequel Cailleach se noya dans *Loch Dagee* ou « The Lake of the Two Geese » (« Le lac des deux oies »), situé près d'Ox Mountains dans le comté de Sligo. Sa disparition à l'intérieur du lac marque son union avec l'eau primordiale chtonienne et par extension avec la terre, avec laquelle elle se confond, à l'instar de la déesse de la terre, Ériu. Cailleach apparaît par conséquent elle aussi comme une divinité chtonienne. Ajoutons que sa disparition au fond d'un lac, lieu généralement considéré par les Celtes comme un accès vers l'Autre Monde, dénote sa double appartenance à la terre et à l'Autre Monde puisque, comme l'écrit Patricia Monaghan¹, l'eau est envisagée comme une marge, un lieu où les deux mondes se rencontrent et se confondent.

La même démarche s'applique d'ailleurs à toutes les formations géologiques et à toutes les transformations liées à la géotectonique. Certains récits font apparaître Cailleach comme étant à l'origine de ce type de transformation, par exemple celui cité dans l'ouvrage de Geroid Ó Crualaoich², qui explique qu'une querelle entre Cailleach et une autre sorcière est à l'origine de la création d'une montagne de la région de Moycullen dans le comté de Galway. Après avoir tué sa rivale, il explique que Cailleach l'ensevelit sous un tas de pierres au sommet de la montagne ce qui n'est pas sans rappeler les anciens cairns. On peut voir dans la querelle entre les deux sorcières une représentation des énergies cosmiques qui terrifiaient les hommes et transformaient fondamentalement le paysage dans lequel ils évoluaient. La présence supposée du corps de la sorcière au sommet de la montagne sacralise le lieu, mais elle rappelle surtout les forces cosmiques divines et l'immense énergie présente au sein de la terre. Il est légitime de voir dans Cailleach la personnification des forces qui se manifestent partout sur la terre.



¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.469.

² Gearóid Ó CRUALAOICH, *The Book of the Cailleach: Stories of the Wise-Woman Healer*, pp.104-105.

Un autre exemple¹ atteste son rôle dans la création du paysage, et dans ce cas précis, de la création d'îles situées au large de la province de Munster. Selon ce récit, les îles Scariff et Deenish (au large du comté de Kerry) seraient des morceaux de terre que Cailleach déplaçait en les tractant avec une corde qui se rompit, laissant s'échapper les deux parcelles, et donnant ainsi naissance aux deux îles.



Les éléments concordants que nous venons de considérer soulignent l'omniprésence de Cailleach (et donc de la déesse) sur la terre d'Irlande, son identification au paysage naturel, et sa contribution à la création de ce dernier. Il faut cependant y ajouter son association à plusieurs éléments du paysage mégalithique, ce qui l'ancre davantage encore dans le paysage irlandais.

1-2-2. Cailleach, architecte mythique du paysage mégalithique

Nous allons à présent considérer un certain nombre d'éléments qui attestent le lien que la déesse entretient avec la terre d'Irlande. Parmi eux, notons que les Celtes avaient une vision féminine du paysage qui se traduit par l'appropriation de nombreuses constructions mégalithiques (qu'ils ont nommées et auxquelles ils ont adapté des mythes) qui parsèment le pays, ainsi que nous le ferons ressortir au travers des analyses des tombes à couloirs². Un certain nombre d'entre elles sont associées à Cailleach : tel est le cas du site de Labbacalee³, situé dans le comté de Cork, appelé « The Hag's Bed » (« Le lit de la sorcière »)⁴. Notons que ce n'est

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.469.

² Cf. « Tombes mégalithiques : chambres funéraires, culte de la vie », p.317.

³ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.545.

⁴ William Gregory WOOD-MARTIN, *Pagan Ireland, and Archaeological Sketch*, p.131. (La version originale scannée de cet ouvrage est consultable sur le lien Internet suivant :

<<http://www.archive.org/stream/paganirelandarch00wooduoft#page/130/mode/2up>>)

qu'à l'époque moderne que les fouilles archéologiques ont révélé la présence d'ossements provenant d'une femme. Or, le nom attribué à cette tombe en coin date très probablement de l'époque de son édification. Ceci contribue à nouveau à montrer l'assimilation culturelle et l'intégration par les Celtes d'une part importante de l'héritage indigène¹. Un autre exemple probant de l'association de Cailleach à certaines constructions mégalithiques comme à Slieve Gullion², situé dans le comté d'Armagh. Au sommet de la plus haute colline de ce comté, à 573 mètres d'altitude³, se trouvent deux cairns érigés de part et d'autre d'un lac nommé « Cailleach Bheara's Lake » (« Le lac de Cailleach Bheara ») ou encore « The Lake of Sorrow » (« Le lac du chagrin »). Rappelons que le nom anglais de ce lac rappelle le nom qui est donné à Cailleach dans la région des falaises de Moher, à savoir Bronach ou « chagrin ». Cary Meehan précise encore que le premier cairn, orienté au sud, date de 3000 avant notre ère, et que le second, orienté au nord, date de 2000 avant notre ère. Elle ajoute dans le même chapitre de son ouvrage que la plus ancienne des deux tombes à couloir est également la plus grande des tombes de ce type qui ont été retrouvées dans la province d'Ulster. Ce monument néolithique qui est appelé localement « Cailleach Bheara's House » (« La maison de Cailleach Bheara ») domine le site, ce qui atteste à la fois son importance propre, et celle de la figure féminine mytho-folklorique qui lui est attachée. Tous ces éléments vont dans le sens d'une sacralité du lieu. Michael Dames ajoute dans son ouvrage intitulé *Mythic Ireland*⁴ que le cairn est orienté au sud et aligné avec un site de très grande importance, celui de Loughcrew⁵.



¹ Citons un exemple similaire, celui de la tombe en coin nommée Cloghnagalla (ou « La pierre de la sorcière ») située dans le comté moderne de Derry. Les fouilles de 1938 ont permis de mettre à jour les os calcinés d'une femme adulte. Le nom local attribué au site ne peut qu'avoir été transmis de génération en génération depuis le Néolithique (époque de sa construction), comme en attestent les artefacts retrouvés à l'intérieur du monument (Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.166).

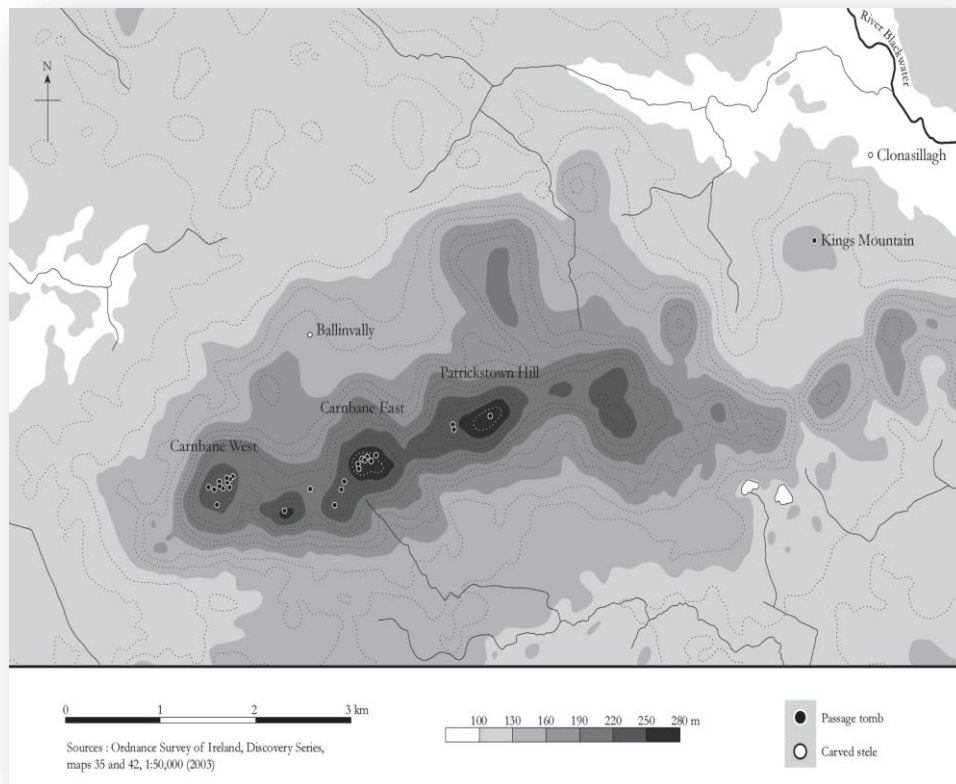
² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.421.

³ Cary MEEHAN, *Ibidem*, p.421.

⁴ Michael DAMES, *Mythic Ireland*, pp.220-221.

⁵ Pour l'étude de Loughcrew que nous entamons ici, nous nous appuyerons sur plusieurs ouvrages qui seront référencés au fur et à mesure des besoins, ainsi que

Loughcrew, appelé *Sliabh na Caillighe* en irlandais, ou « The Hill of the Hag » (« La colline de la sorcière »)¹, est situé dans le comté moderne de Meath. Au sommet de chacune des quatre collines qui constituent l'ensemble se trouve un groupe d'environ trente tombes à couloir, ce qui, selon Cary Meehan, fait de ce site l'un des plus importants de ce type.

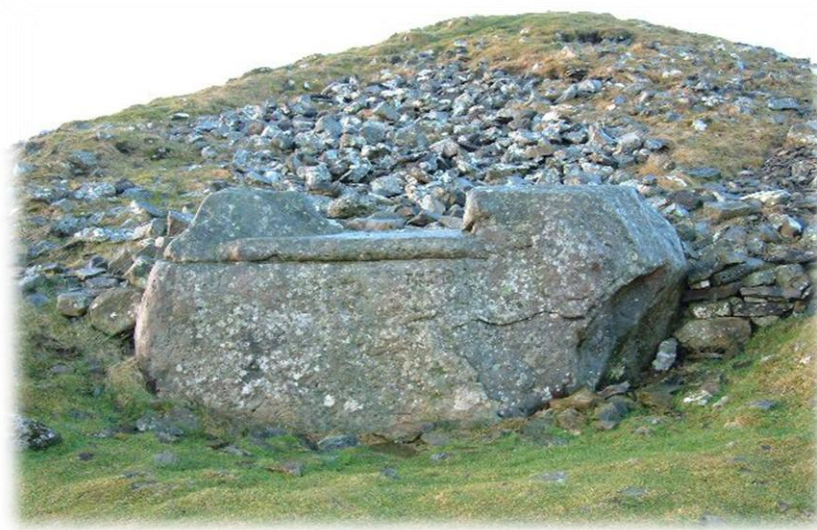


17- Loughcrew : carte du site montrant la répartition des différentes constructions mégalithiques (Guillaume ROBIN, *Neolithic Passage Tomb Art Around the Irish Sea, Iconography and Spatial Organisation*, vol.2, p.240)

sur le site Internet *The Sacred Island* (consultable sur le lien suivant : <www.carrowkeel.com>) créé par Martin BYRNE, folkloriste et autodidacte, qui fournit une multitude d'informations archéologiques précises et référencées, basées sur les travaux d'universitaires ou de spécialistes en archéologie tels que Robert HENSEY de l'université de Galway (N.U.I.G.), Michael O'KELLY de l'université de Cork (U.C.C.), et Jean McMANN de l'université de Berkeley (Californie) entre autres, ce qui garantit l'exactitude des sources primaires que nous utilisons ici.

¹ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.278.

Dans *Loughcrew: the Cairns, a Guide to an Ancient Irish Landscape*, Jean McMann revient sur le récit qui raconte comment Cailleach apporta dans son tablier des pierres pour construire les trois premiers cairns¹ présents sur le site de Loughcrew dans le comté de Meath, puis en disposa une en guise de siège au point de la colline nommé *Belrath*², signifiant clairement son rôle d'architecte du paysage mégalithique. En effet, l'agencement de ces trois cairns structure le paysage et constituait très vraisemblablement un repère significatif pour les hommes. Michael Dames interprète le tablier de Cailleach comme la représentation symbolique de la matrice divine : « the apron is the divine womb, translated into the language of dress »³. Le rapprochement qu'il effectue entre l'accessoire vestimentaire et l'organe de procréation confirme le rôle créateur de la déesse. La quatrième pierre de forme concave mesure environ 3 mètres de long, 1,80 mètres de large et 66 centimètres de haut⁴ ; elle est connue sous le nom de « The Chair of the Hag » (« Le siège de la sorcière »).



18- Loughcrew, Cairn T : K29 ou « the Chair of the Hag » (Cliché personnel)

¹ Un autre récit similaire mentionné par Cary MEEHAN dans *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People* (p.65), explique qu'en une nuit, une vieille femme gigantesque a construit avec des pierres qu'elle a apportées dans son tablier, la tour d'Inniskeen, île située dans le comté de Monaghan.

² Jean McMANN, *Loughcrew: the Cairns, a Guide to an Ancient Irish Landscape*, pp.19-20.

³ Michael DAMES, *Mythic Ireland*, p.220.

⁴ Cary MEEHAN, *Ibidem*, p.278.



Jean McMann mentionne également qu'une grande quantité de quartz brisé a été retrouvée jonchant le sol autour de la pierre¹, ce qui laisse à penser que des rituels liés à la fertilité se déroulaient en ce lieu. Nous avançons cette hypothèse du fait du type de pierre retrouvé sur place (à savoir du quartz), qui est similaire à celui retrouvé sur le site de Newgrange². Martin Byrne précise que le nom de ce mégalithe, « Le siège de la sorcière », est lié au récit selon lequel Garavogue (nom local de Cailleach), aurait choisi de le placer en un lieu qui domine toute la région environnante, ce qui lui permettait de la contempler ainsi que de contempler les étoiles³. La place qu'occupe le siège permet donc à Cailleach d'établir un lien entre la terre et le ciel. Situé à 276 mètres au dessus du niveau de la mer, cette position élevée atteste aussi de la nature sacrée du site. Cailleach apparaît ainsi comme un *Axis Mundi*, qui met en relation le profane/mortel et le divin/immortel. Ceci fait écho au site d'Uisneach, dont l'élément principal est une pierre glaciaire qui joue le même rôle, et que nous étudierons plus loin dans ce chapitre. Cette similitude permet d'inférer que Cailleach est la version folklorique d'une déesse de la terre plus ancienne et qu'elle revêt le même statut qu'Ériu, ainsi que nous le ferons ressortir ultérieurement.

Comme le mentionne encore Martin Byrne, « Le siège de la sorcière » est l'une des trente-huit dalles de ceinture de Cairn T, située sur la face nord du *tumulus*⁴, et correspond à la dalle répertoriée K29. Ce monument mégalithique de forme cruciforme, qui date d'environ 3500 avant notre ère, fait face au soleil le-

¹ Jean McMANN, *Loughcrew: the Cairns, a Guide to an Ancient Irish Landscape*, p.27.

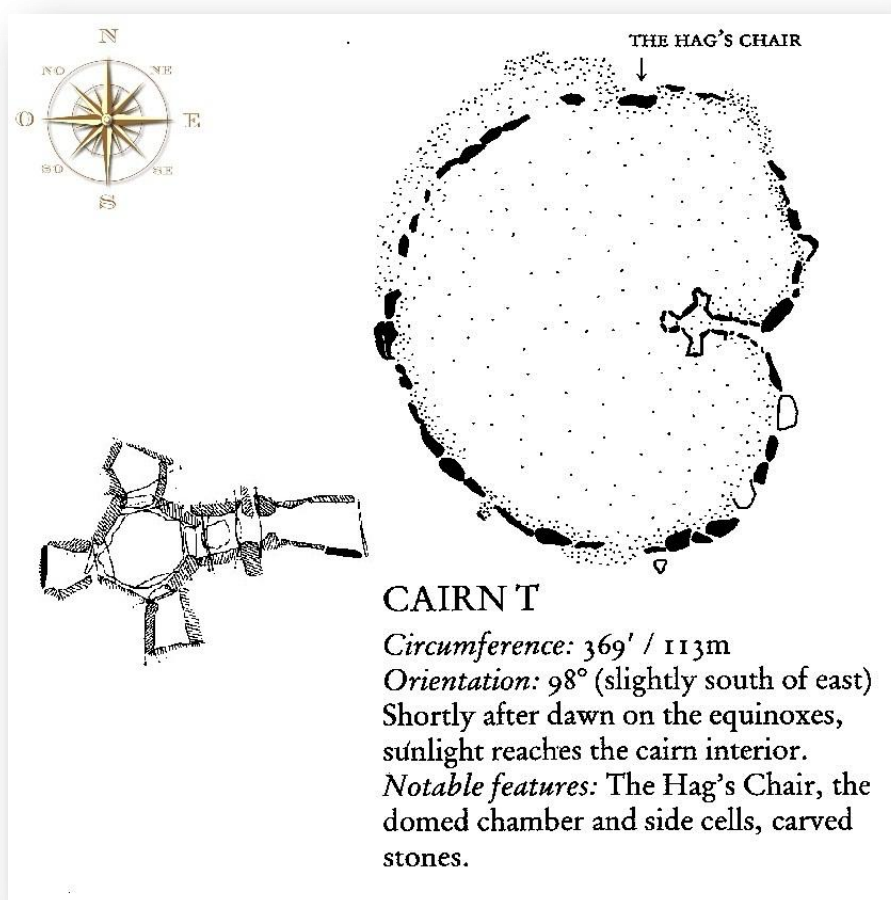
² Cary MEEHAN mentionne l'association récurrente du quartz blanc avec les tombes à couloirs. (*The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.183). La présence de ces pierres et la symbolique que l'on peut leur attribuer révèlent le lien entre ces lieux et la régénérescence. Nous y reviendrons dans la partie consacrée aux tombes à couloirs, p. 337.

³ Il précise exactement que : « This is known as the Hag's Chair, where Garavogue used to sit and watch the stars – the stone faces the pole star and is positioned north of the chamber »

(<<http://www.carrowkeel.com/sites/loughcrew/cairnt2.html>>).

⁴ Il indique que « A circle of 38 kerbstones bounds the mound of stones » (*Ibidem*).

vant¹. Les observations de Michael Dames à ce sujet sont complétées par celles d'Anthony Murphy et Richard Moore dans leur ouvrage intitulé *Island of the Setting Sun, In Search of Ireland's Ancient Astronomers*, qui précisent que les rayons de soleil des équinoxes de printemps et d'automne traversent le couloir menant aux chambres et illuminent une pierre verticale, décorée de motifs en zigzag et de cercles concentriques gravés². Les précisions apportées par Cary Meehan viennent compléter cette description, puisqu'elle ajoute que les rayons de soleil sont modélés par la forme des dalles de seuil et d'entrée, de telle sorte que chacun de ces motifs est illuminé tour à tour, au rythme du déplacement du soleil³.



19- Plan de Cairn T, Loughcrew (Jean McMANN, *Loughcrew: the Cairns, a Guide to an Ancient Irish Landscape*, p.26)

¹ Michael DAMES, *Mythic Ireland*, p.220.

² Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*, p.53.

³ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.279.

Ce *tumulus* est souvent dénommé « The Witch's Cave » (« La grotte de la sorcière »), expression qui sous-entend la présence d'une entrée souterraine. L'idée du souterrain se retrouve dans *Belrath* dont la racine *Béal* signifie « bouche », « ouverture » ou encore « entrée »¹. Cet élément nous permet d'établir un parallèle entre « La grotte de la sorcière » et la grotte d'Oweynagat qui se trouve sur le site de Rathcroghan dans le comté moderne de Roscommon, et qui est associée à la fois à Morrígan et à Maeve². Ce rapprochement entre les deux lieux implique un rapprochement des figures divines associées, dont on peut déduire qu'elles présentent des caractéristiques communes.



Le plan de Cairn T ci-dessus montre que l'orientation au nord de K29 atteste l'association signifiante de ce point cardinal avec l'hiver par les populations du Néolithique. L'orientation spécifique de Loughcrew explique la création de récits relatifs au *tumulus* mettant en scène la figure de Cailleach du fait des traits traditionnellement associés à ce personnage : la mort et la désolation apparentes. Bien qu'il n'existe aucun toponyme ou récit relatif aux autres figures de Cailleach attachés aux monumentx mégalithiques du secteur, la proximité géographique ainsi que l'orientation astronomique de Cairn T (au nord) et de celui sis sur le site de Slieve Gullion (au sud), il est possible de déduire que ce dernier ait pu être associé aux phases de « La jeune fille » et de « La mère ». La mémoire du fonctionnement en réseau des monuments d'un même site et des sites entre eux aurait ainsi été préservée à travers les récits. Un tel fonctionnement est tout à fait probable si l'on opère un rapprochement entre le site de Loughcrew et celui de la vallée de la Boyne par exemple, dont nous allons expliquer l'interconnection. Notons qu'au fond du couloir de Cairn T se trouve une dalle présentant des signes et de motifs sculptés dont certains d'entre eux évoquent les « petits » et « grands » soleil que l'on retrouve dans la figure mytho-folklorique de Cailleach. La présence de tels signes ainsi que la nature même de Cailleach, semble davantage indiquer une assimilation par les populations celtes de tout un héritage indigène culturel local qu'être une simple coïncidence.

¹ James O'CONNELL, *The Meaning of Irish Place Names*, p.83.

² Nous en proposerons une analyse et une interprétation dans la dernière partie du chapitre 3, intitulée « Rathcroghan : lieu de naissance de Maeve », p. 365.



20- Loughcrew, Cairn T : *The Equinox Stone* rappelant les « petits » et « grands » soleils que l'on retrouve dans la figure mytho-folklorique de Cailleach (<<http://www.ancient-wisdom.co.uk/irelandloughcrew.htm>>)

L'étude de Cailleach souligne que cette figure mytho-folklorique était perçue comme l'une des explications possibles aux phénomènes météorologiques (par ailleurs scientifiquement incompréhensibles pour les populations anciennes), mais aussi comme la justification des transformations et des mutations saisonnières. Patricia Monaghan le confirme, lorsqu'elle écrit que « the Cailleach was seen as a weather spirit, sometimes called "the old gloomy woman" or envisioned as a crane with sticks in her beak which forecast storms, [she's also linked to]

wintry winds¹ ». Les trois visages de cette divinité lui permettaient de s'adapter et de s'identifier aux changements saisonniers de la nature. La création d'une telle figure mytho-folklorique visait certainement à compenser un déficit cognitif. C'est ce que l'anthropologue et sociologue Claude Lévi-Strauss appelle le « signifiant flottant », comme le mentionne Georges Gusdorf dans *Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie*². Ce dernier ajoute que dès l'origine, les premiers hommes se sont trouvés confrontés à un monde qui constituait pour eux un véritable réservoir de connaissances auquel il n'a pas encore accès et qu'il désigne par les termes « surplus de signification ». Il cite à ce propos Claude Lévi-Strauss :

L'Univers, écrit M. Lévi-Strauss, a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait ; [...] il a signifié dès le début la totalité de ce que l'humanité peut s'attendre à en connaître. De là le fait que dans la période préhistorique, "l'homme dispose dès son origine d'une intégralité de signifiant dont il est fort embarrassé pour faire l'allocation à un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu". L'homme posséderait ainsi un "surplus de signification", momentanément sans emploi, qui viendrait en quelque sorte surcharger de sens les rudimentaires connaissances atteintes³.

Ceci montre que les populations archaïques se trouvaient confrontées à une multitude de signifiants dont ils devaient trouver le sens. Grâce aux mythes nés de leur besoin de comprendre leur environnement, ce dernier se révélait à eux en tant que langage et leur apparaissait dès lors comme un ensemble de symboles lisibles, et donc accessibles. Ainsi, le monde hermétique et confus était transformé en un monde familier et intelligible. Les mythes apparaissent alors comme une véritable mise en parole, et leur offraient une image du monde qui paliait l'insuffisance de la connaissance scientifique et les limites de l'évolution technique. Ceci leur permettait de justifier toutes les manifestations alors inexplicables telles que les phénomènes météorologiques, les événements naturels, ou encore les éléments mystérieux du monde environnant, comme la course des astres, le jour, ou le phénomène de la nuit par exemple, et ce jusqu'à l'origine du monde : tous ces éléments

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.69.

² Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie*, p.93.

³ *Ibidem*, pp.92-93.

confrontent l'homme à la grandeur de la nature. Bien qu'il ne reste aucune trace clairement identifiable de croyances et mythes pré-celtes, il est concevable que les hommes du Néolithique aient fonctionné de façon semblable face à leur environnement naturel. On peut concevoir également que les Celtes aient hérité des créations mythologiques de leurs prédécesseurs et qu'ils les aient intégrées à leur propre culture et adaptées à leur nouvel environnement. Le mythe constitue une véritable mise en forme du paysage mental et physique. Les inadéquations entre la connaissance et le réel, entre les attentes de l'homme et ses possibilités de satisfaction, ainsi que le décalage qui existait entre ces éléments, ont poussé les populations archaïques à concevoir une notion de puissance surnaturelle sacrée qui venait combler le vide cognitif et apaiser le malaise qui en découlait. Ceci est à rapprocher des propos de Georges Gusdorf relatifs au sens du sacré qui, selon lui, « ne serait [...] ni un contenu pur ni une forme pure, mais [...] plutôt une réserve de signification ».

Ceci met en évidence le rôle structurant du mythe, qui permet de mettre en cohérence chaque élément du monde environnant qui forme un tout, une totalité, chaque élément étant indissociable du tout. Au fur et à mesure que la connaissance des hommes prenait de l'ampleur au fil du temps, ces derniers développaient des techniques et des savoir-faire. Cette évolution, cet accroissement de la connaissance que l'homme a du monde se manifestaient et devenaient visibles et tangibles, notamment par la production d'objets et de monuments mégalithiques principalement. Cette production humaine est la preuve d'une expérience concrète d'où émerge et à partir de laquelle se construit le sens de toute chose ; la transmission se faisait par l'extériorisation sous la forme de mythes, de pratiques rituelles, de monuments et d'objets de toutes sortes. Georges Gusdorf explique encore que même si le signifiant flottant est redéfini au fur et à mesure des avancées scientifiques, il n'en reste pas moins un moteur de perpétuel dépassement, de progrès, une sorte d'idéal vers lequel l'homme tend¹.

¹ Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie*, p.94.

L'analyse qui nous avons proposée de Cailleach dans cette partie montre que cette figure féminine mytho-folklorique est la créatrice divine de la terre et de ses reliefs. Elle est aussi l'énergie et la force chtonienne qui sculptent et modèlent la terre. Elle est également les quatre éléments : le vent des tempêtes ; l'eau des lacs, des rivières, de la mer/l'océan et de la pluie ; le feu du « petit » et du « grand » soleil ; la terre de l'Irlande ancienne, la roche elle-même, le sommet des montagnes, tantôt terre nue couverte d'un manteau de neige, tantôt terre fertile revêtue de son manteau vert, dissimulée sous le voile du temps. L'étude de l'incidence de Cailleach sur la topographie nous permet de mieux cerner les enjeux de la représentation qu'avaient les Celtes de la déesse-mère. La figure de Cailleach correspond à la terre vierge par opposition aux figures d'Ériu et des autres composantes de sa triade qui représentent la terre cultivée.

Nous avons envisagé la terre d'Irlande non seulement comme l'œuvre de Cailleach, mais encore comme son corps et sa chair, puisque plusieurs rochers ou promontoires sont censés *être* Cailleach. C'est le cas de la roche nommée Cailleach Bheara, située dans la péninsule éponyme, ou encore celle de « La tête de la sorcière » aux falaises de Moher dans le comté de Clare. La figure de Cailleach correspond à la terre vierge par opposition aux figures d'Ériu et des autres composantes de sa triade qui représentent la terre cultivée.

1-3. La triade d'Ériu ou les figures mythologiques de l'agriculture

L'étude de la triade composée des déesses Ériu, Banba et Fódla qui est attachée à la colline d'Uisneach va nous permettre, à la lumière des récits mythologiques les concernant, de montrer leur importance en tant que figures de la fertilité. L'accent mis sur la fonction nourricière de la déesse-mère¹ à travers cette

¹ La fertilité et la prospérité sont deux des caractéristiques principales de la déesse-mère qui est une entité divine centrale de la mythologie celte irlandaise.

triade complexe relative à l'agriculture, est l'occasion de rendre compte de l'importance vitale que cette activité avait pour les premières sociétés agraires. L'agriculture occupait l'essentiel de la vie quotidienne des Celtes ainsi que de leurs prédécesseurs, et de son succès dépendait la prospérité des communautés, à tel point qu'elle avait une place centrale dans le patrimoine mythologique celte. L'examen approfondi de cette triade a pour objectif d'étayer l'hypothèse déjà avancée d'une complémentarité féminin/masculin dans les représentations mythologiques et symboliques de l'apparition de la vie.

Située au centre géographique de l'Irlande contemporaine dans la province de Leinster (et plus précisément dans le comté de Westmeath), la colline d'Uisneach, qui culmine à deux-cent-cinq mètres environ, domine toutes les plaines environnantes de la région des « Midlands ». C'est quasiment au sommet de la colline d'Uisneach, sur le flanc sud-ouest, se trouve « La pierre de la division »¹, d'où l'on peut voir par temps clair une grande partie des comtés du pays.



21- « La pierre de la division » (*Ail na Mireann*), située au sommet de la colline d'Uisneach, dans le comté moderne de Westmeath (Carleton JONES, *Temples of Stone*, p.23)

Ses différentes facettes sont représentées par autant de déesses dont la fonction est de développer et intensifier l'essence même de cette figure fondamentale. Les deux facettes nommées supra correspondent également à la troisième fonction de la théorie tripartite de Georges DUMÉZIL, la fonction nourricière, principalement symbolisée par Ériu, Banba et Fódla.

¹ Voir l'étymologie du nom de cette pierre glaciaire dans l'introduction de l'introduction générale de la thèse, pp.4-5.

Patricia Monaghan rapporte que la déesse Ériu (qui a donné son nom à l'île, appelée *Éire* ou encore *Éirinn* en gaélique) serait enterrée sous cette pierre imposante¹. Ériu est l'une des nombreuses divinités celtes irlandaises et appartient au peuple des Tuatha Dé Danann. On peut résumer comme suit l'origine mythologique du nom donné à l'Irlande, telle que cela est présenté dans le *Livre des conquêtes de l'Irlande* datant du VIII^e siècle de notre ère : lorsque les Milésiens (ou Fils de Míl) envahirent l'île, les trois filles de Delbaeth et de la déesse-mère Ernmas (nommée Ériu) et ses deux sœurs, Banba et Fódla, dirigeaient le pays. Etant déesses de la souveraineté, chacune d'entre elles demanda tour à tour à l'envahisseur de donner son propre nom à l'île : elles savaient en effet que la puissante magie de leur peuple ne pouvait rien contre les armes en fer que possédaient ces hommes. Seul le nom d'Ériu fut retenu, mais les deux autres termes demeurèrent utilisés dans la mythologie pour faire référence à l'Irlande, comme l'indiquent les *Dindshenchas*, ce que les extraits suivants confirment :

Hail to chaste Clidna,
 Since she went to the tryst with death,
 At the place where she changed hud,
 So that her name is know over Erin.
 [...]
 I have an array of judgments,
 Of melodies and staves in order fair;
 I know the just claim and the cause,
 Even the story of the roads of noble Banba.
 [...]
 Since the Tuatha De seized the soil of Fotla,
 Noble in beauty,
 Above the ranks of the noble druids by far
 Is the branch at Cend Febrat².

Ériu et ses sœurs sont considérées tantôt comme des déesses de la terre, tantôt comme des déesses-mères ou des déesses de la fertilité, tantôt encore comme des déesses de la souveraineté, comme les décrit Dáithí Ó hÓgáin³. Ces trois aspects se complètent et se retrouvent dans les trois figures d'Ériu, Banba et Fódla

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.160.

² <<http://www.ucc.ie/celt/published/T106500C/index.html>>.

³ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, pp.30, 191-192 et 258.

qui forment une trinité, configuration qui renforce leur pouvoir. En tant que déesse de la terre, Ériu est source de vie pour les hommes, à qui elle offre la nourriture en abondance. On retrouve là une fonction de la déesse très proche de celle de déesse-mère qui donne vie, nourriture et protection à ses enfants, et lui confère par là même un statut de la plus haute importance. Sa présence protectrice et généreuse est concrétisée par la présence supposée du corps de la déesse au cœur de l'Irlande. Cette position centrale installe Ériu dans le rôle de principe vital, c'est-à-dire de source de vie, et confère de ce fait au pays une dimension féminine aussi visible qu'essentielle. Ériu apparaît en effet comme le nombril de l'Irlande, ou plus précisément, ce par quoi la vie arrive. Son rôle est donc semblable à celui du cordon ombilical qui apporte les substances vitales à l'enfant¹. Des éléments topographiques viennent renforcer ces traits distinctifs : Cary Meehan précise dans son ouvrage intitulé *The Traveller's Guide to Sacred Ireland* qu'il existe un puits sur la face sud de la colline d'où partent douze rivières². La présence d'eau douce, traditionnellement associée à la notion de fertilité et de fécondité, atteste la dimension féminine et maternelle de l'île.

Lorsque l'on s'intéresse au schéma familial d'Ériu et de ses sœurs (relaté dans *Lebor Gabála Éirenn*), Banba et Fódla (qui sont les épouses respectives de trois frères : Ceathur Mac Gréine, Eathur Mac Cuill et Teathur Mac Cécht), un équilibre entre le féminin et le masculin se dessine clairement. En effet, selon Patricia Monaghan, le nom de *Fódla* signifie « terre labourée » ou encore « terre divisée »³, appellation que l'on peut rapprocher de l'étymologie du nom de son mari, Teathur Mac Cécht, qui signifie « laboureur » ou encore « fils de la charue »⁴. Ceci fait de Fódla et Teathur Mac Cécht des divinités de l'agriculture dont on perçoit aisément la complémentarité, de même que l'équilibre qui en découle. Par ailleurs, notons que le fait de préparer la terre pour les semences a toujours été

¹ Nous allons mettre en évidence la même relation et le même type de fonctionnement dans la partie consacrée aux cours d'eau, page 242.

² Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.230.

³ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.303.

⁴ *Ibidem*.

fortement chargé de connotations sexuelles¹. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant précisent que dans toutes les sociétés agricoles, le sillon labouré était assimilé à la matrice féminine et le soc utilisé pour le tracer au phallus et à l'homme qui travaille la terre. Cette vision ancestrale s'applique parfaitement à la société celte pour deux raisons : tout d'abord, parce que la terre d'Irlande était considérée comme le corps de la déesse, et ensuite parce que tracer un sillon (activité exclusivement masculine) symbolise l'accouplement.

Le nom de Banba est lui-aussi significatif car il est dérivé du mot gaélique *banbh* qui signifie « porcelet »², ce qui nous amène à nous interroger ici sur la symbolique associée à cet animal. Dans le monde celtique, le porc était entre autres un symbole de fécondité³, et la déesse Banba est donc associée à cette symbolique. Le nom de son époux, Eathur Mac Cuill (« Son of Hazel », ou « Fils du noisetier/de coudrier ») renvoie à l'idée de connaissance, car les noisettes étaient ce dont se nourrissait le Saumon de la Connaissance, comme l'illustre l'histoire de Fionn MacCumhail⁴. Eathur Mac Cuill représente pour sa part la connaissance du monde agricole et le développement des techniques du travail de la terre, indispensable à la prospérité de la communauté. La symbolique associée à Eathur Mac Cuill vient ainsi renforcer celle de sa femme Banba. Relevons enfin la précision apportée par Patricia Monaghan à l'entrée *hazel* de son encyclopédie : elle précise que le bois de coudrier était utilisé chez les premiers hommes pour fabriquer les baguettes de sourcier. La recherche et la découverte de sources étaient fondamentales dans le choix du lieu où devait s'établir la communauté, puisque la présence de l'eau était déterminante pour le développement de l'agriculture.

¹ Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, p.553.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.34.

³ Sabine HEINZ, *Les symboles des Celtes*, p.63.

⁴ Dans son encyclopédie (pages 191-193), Patricia MONAGHAN relate le mythe que nous résumons brièvement ici : Fionn MacCumhail se brûla en cuisinant le « Saumon de la Connaissance » que venait de capturer le druide et poète Finnées. Il se lécha alors le pouce sur lequel se trouvait un morceau de peau du saumon et acquit ainsi la connaissance suprême à laquelle il eut désormais accès. La version traduite par Kuno Meyer de ce récit publiée dans *Ériu 1* est consultable sur Internet : < <http://sejh.pagesperso-orange.fr/keltia/fiana/macgnimmartha.html>>.

Pour compléter la généalogie de cette triade, revenons sur Ceathur Mac Gréine, l'époux d'Ériu, dont le nom signifie « Fils du soleil »¹, ce qui dénote ici encore une complémentarité frappante entre le soleil (qu'il incarne) et la terre (personnifiée par la déesse, dont le nom est dérivé du celte *iveriu* qui signifie « terre »²). En effet, si la terre et l'eau sont indispensables à la vie, celle-ci ne peut apparaître que si le soleil est présent. L'étymologie du terme « Ériu » découlerait du mot gaélique qui signifie « rond » et qui ferait référence au disque de la lune et/ou à celui du soleil, dont la déesse serait l'origine³, ce qui tend à confirmer qu'Ériu et Ceathur Mac Gréine seraient les deux facettes d'un même élément (le soleil), l'une masculine, l'autre féminine. Dans l'autre cas de figure, Ériu peut être apparentée au pendant féminin (la lune) de l'astre masculin (le soleil), assurant ainsi un équilibre entre les deux pôles.

Ainsi les trois composantes de la triade féminine (Ériu, Fódla et Banba) s'avèrent-elles symboliquement liées, dans la mesure où Ériu personnifie la terre d'Irlande, Fódla les labours et Banba la fécondité. Les différentes facettes de la triade féminine caractérisent différentes approches possibles de la terre, que l'on peut appréhender en tant qu'élément naturel brut, en tant qu'élément organisé par l'homme ou encore en tant que source de prospérité. D'autre part, cette triade envisagée globalement possède des qualités qui sont aussi celles de la mère (donneuse de vie et propice à son développement). Les trois divinités de la triade masculine apparaissent tout aussi complémentaires lorsqu'on les envisage sous l'angle de leur relation à la terre : l'un représente le soleil, l'autre le fermier et le troisième la connaissance (qui peut être apparentée ici aux techniques agricoles). Ces trois éléments sont donc la condition *sine qua non* pour que jaillissent les cultures

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.304.

² Dáithí Ó HOGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.191.

³ Patricia MONAGHAN, *Ibidem*, p.160. Noémie BECK mentionne que, bien qu'improbable, c'est également ce que pense Thomas O'RAHILLY : « from Ériu, [he] reconstructs the goddess name **Ēvernā* or *Ēveriū*. He maintains that Ériu is a Sun Goddess whose name must be understood as “the one who travels regularly, who moves in a customary course”, that is “the Regular Traveller” » (*Goddesses in Celtic Religion*, p.112).

sur terre, qui sont matérialisées par la germination, et destinées à subvenir aux besoins vitaux de l'homme sous la forme des récoltes.

Si l'on considère à présent les relations entre les deux triades, on observe que celles-ci sont tout aussi imbriquées. Les aspects féminins de la terre symbolisée par Ériu et Fódla ne peuvent aboutir à la fécondité/prospérité symbolisée par Banba sans une interaction avec les aspects masculins représentés par Ceathur Mac Gréine, Teathur Mac Cécht et Eathur Mac Cuill. Inversement, les aspects masculins ne peuvent en aucun cas être porteurs de fécondité/prospérité s'il n'y a pas d'interaction avec les aspects féminins. Cela est confirmé par les propos de Jane Miranda Green qui explique que c'est l'interaction entre les forces naturelles féminines et les forces des hommes qui engendre la fertilité de la terre : « a successful harvest needed the combined energy of the earth (perceived as female) and of human beings (perceived as male) »¹. Ériu, Banba et Fódla constituent donc une triade féminine qui vient renforcer la symbolique maternelle et nouricière de celle associée aux trois déesses-vaches Bó Finn, Bó Ruadh et Bó Dubh que l'on analysera dans la partie suivante.

Les interprétations mythiques de la fertilité et la symbolique centrale de l'eau (qui ne sauraient être dissociées), sont le fait d'une société agraire, caractérisée par la sacralisation des éléments naturels (dont l'interaction favorisait l'agriculture). La chronologie que nous proposons en annexe² montre que l'apparition de cette activité correspond à une époque charnière, celle du passage du Mésolithique au Néolithique. Elle nécessitait l'abattage de forêts entières, étape indispensable pour dégager des terres agraires, et qui est symboliquement représenté dans la mythologie par les actions de la déesse Fir Bolg, Taitiu. Le défrichage des terres a été continué par les Celtes qui ont dégagé un nombre toujours plus important de terres agricoles, tel que le précise Frederick Herman Andreasen Aalen : « pollen analysis suggests that forest clearance was quickened in the early centuries of the 1st millenium A.D. and tillage and fixed settlement came to play a larger role than before »³. Patricia Monaghan, qui relate un résumé du

¹ Jane Mirand GREEN, *Celtic Goddesses, Warriors, Virgins and Mothers*, p.74.

² Voir annexe, page 400.

³ Frederick Herman Andreasen AALEN, *Man and the Landscape in Ireland*, pp.77, 79.

mythe, précise que la Tailtiu se rendit au centre de l'Irlande pour défricher la terre et mourut suite aux efforts fournis¹. Les faits concernant la déesse sont rapportés dans les *Dindshenchas* à l'entrée « Tailtiu » :

[...] their quarry on the land of Tipra Mungairde.

7. Great that deed that was done with the axe's help by Taltiu, the reclaiming of meadowland from the even wood by Taltiu daughter of Magmor.

8. When the fair wood was cut down by her, roots and all, out of the ground, before the year's end it became Bregmag, it became a plain blossoming with clover.

9. Her heart burst in her body from the strain beneath her royal vest; not wholesome, truly, is a face like the coal, for the sake of woods or pride of timber.

10. Long was the sorrow, long the weariness of Taltiu, in sickness after heavy toil; the men of the island of Erin to whom she was in bondage came to receive her last behest².

Tailtiu, dont le nom signifie « terre »³ (et dont la mère, Magmór, était aussi très vraisemblablement une ancienne déesse de la terre, son nom voulant dire « great field » [grand champ]⁴), représente l'étape préalable à l'interaction entre la triade d'Ériu et celle de leurs époux et de ce fait, semble être plus ancienne. En dépit de la pénibilité des tâches qu'elle représente et la force physique que cela implique, la conception d'une divinité féminine pour présider à cette activité (très vraisemblablement pratiquée par les hommes des tribus), semble logique car elle est directement liée à la fonction nourricière de la mère qu'elle incarne également. De même qu'Ériu est enterrée au cœur de la terre d'Irlande qu'elle représente,

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.436.

² <<http://www.ucc.ie/celt/published/T106500D/index.html>>, pp.149-150.

³ Christian-Joseph GUYONVARCH et François LE ROUX, *La civilisation celtique*, p.161. Gaël HILY donne l'étymologie du nom de « Tailtiu » dans *Le dieu celtique Lugus*, p.222 : « Le nom de *Taltiu*, gén. *Tailten*, serait apparenté à *talam*, gén. *talman*, qui désigne la "terre" au sens géographique, aussi bien comme élément que comme substance (cf. lat. *tellūs* "terre", skr. *tala* "plaine", v.isl. *þel* "sol", < *tel-, *tela-) ».

⁴ Dáithí Ó hOgáin mentionne que la particule *mór* désignait à l'origine les déesses de la terre, comme c'est également le cas de Mór-Ríoghain (Morrígan) (Dáithí Ó HOGÁIN (*The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.359, voir également Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.337).

Tailtiu est enterrée dans la plaine qui porte désormais son nom, Mag Tailtiu, et qui a donné son nom à la ville moderne de Telltown située dans le comté moderne de Meath. Le lien étroit entre Tailtiu, la triade d'Ériu et l'agriculture est renforcé par les célébrations, appelée *Óenach Tailten* en la mémoire de la déesse Tailtiu, et qui se tiennent à Lughnasagh (le 1^{er} Août) à l'occasion des moissons¹.

Les trois composantes de la triade d'Ériu peuvent être considérées comme la triplification d'une seule et même déesse car toutes trois font référence à la terre d'Irlande du fait que chacune d'entre elles lui a donné son nom. Les propos de Gaël Hily, qui affirme que « le triplement d'une entité exprime [...] une grande unité, avec une égalité indifférenciable des trois »², s'applique parfaitement ici. Nous avons vu qu'à cette triade féminine correspond la triade masculine de leurs trois consorts, dont les noms sont, selon Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h, « l'indice d'un triplement d'un personnage unique correspondant au triplement de la déesse reine et mère de l'Irlande »³. La similitude du nom même (Eathur, Teathur et Ceathur) de chacun des membres de la triade suggère leur unicité, chacun d'entre eux étant l'une des facettes de l'entité complexe de base. Les auteurs font remarquer à juste titre que

ce triplement se fait suivant des dénominations trifonctionnelles :

- au niveau de la première fonction : le coudrier [ou noisetier] est un arbre magique [Eathur Mac Cuill] ;
- au niveau de la deuxième fonction : le soleil est un symbole guerrier [Ceathur Mac Gréine] ;
- au niveau de la troisième fonction : la charrue est l'outil aratoire par lequel naît l'abondance [Teathur Mac Cécht].

L'examen des deux triades a fait ressortir la cohérence des appariements entre les déesses et leurs consorts et surtout leur complémentarité dans le domaine

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.437. Gaël HILY précise que « Tailtiu était la mère adoptive de Lug et que c'est lui qui a instauré cette fête en son honneur [...] » Il ajoute que « les *Dindshenchas* en prose précisent que Tailtiu est morte après les calendes d'août, ce qui explique la tenue de Lughnasadh à cette date » (*Le dieu celtique Lugus*, p.256).

² Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.212.

³ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.103.

de l'agriculture. Cependant, si l'on essaie d'appliquer de la même façon la classification trifonctionnelle à la triade féminine, on remarque que celle-ci s'avère moins évidente que pour la triade masculine. Ériu, dont le nom signifie « terre », peut être rapprochée à la fois de la terre fertile (fonction productrice) et du territoire (fonctions souveraine et guerrière). Banba, dont le nom signifie « porcelet », correspond à la fonction productrice, tout comme Fódla, dont le nom signifie « terre labourée ». Lorsque l'on considère les trois paires, seuls Fódla et Teathur Mac Cécht correspondent clairement à la même catégorie.

Parce qu'elles personnifiaient leur environnement naturel immédiat ainsi que la fonction agricole, les populations de l'Irlande pré-chrétienne voyaient également dans les autres éléments du relief d'autres parties du corps de la déesse. C'est la raison pour laquelle nous allons à présent compléter cette étude par celle de l'élément aquatique indispensable à l'agriculture, omniprésent sous de multiples formes en Irlande et que les Celtes ont déifié.

2. L'eau, élément de vie et de mort : lecture mythologique et symbolique des éléments topographiques chez les Irlandais pré-chrétiens

Cette partie consacrée à l'eau sous ses diverses formes démontrera l'importance que cet élément revêtait dans la vie quotidienne des premières populations de l'Irlande (qu'il s'agisse des Celtes ou pré-Celtes), et explicitera la place que les Celtes plus particulièrement lui ont donnée dans leur mythologie. L'étude se fera en deux volets : un premier se concentrera sur la symbolique de l'eau douce des fleuves, des rivières et des lacs, et un second abordera celle de l'eau salée de la mer et des océans.

L'intégration de l'élément liquide dans leurs mythes et l'association avec leurs divinités (les « Êtres Surnaturels » dont parlait Mircea Eliade¹), était un moyen pour les Celtes de sacrifier cet élément vital, et de ce fait, d'inciter les communautés à le respecter et à le protéger, mais aussi à le craindre. Cette révérence des hommes pour l'élément liquide transparaît dans les représentations de la terre d'Irlande (formalisées par les pré-chrétiens irlandais), dans lesquelles ils voyaient le corps de la déesse-mère.

Nous soulignerons ci-après la dualité de l'eau, présentée par les Celtes tantôt comme positive et féconde, tantôt comme dévastatrice et destructrice. Cette ambivalence est exprimée par Jane Miranda Green :

Water held a fascination for the Celts [...] Water could be beneficent as a life-giver, healer and means of travel, but it could also be capricious and destructive: storms could batter crops and, associated with thunder and

¹ Voir chapitre 1, p.42.

lightning, strike and destroy; the sea could wreck ships; and then there was death by drowning¹.

De nombreux mythes incluent cet élément et reflètent ainsi la croyance commune à toutes les sociétés selon laquelle l'eau est source de vie ou encore lieu de régénérescence, confirmant ainsi combien elle est liée à la fécondité. Ceci transparaît clairement par exemple dans les mythes mettant en scène Étain, une femme de l'Autre Monde, et Conchobar, un haut roi de la province d'Ulster², mais encore dans celui relatant la naissance des deux taureaux qui sont convoités de *La razzia des bœufs de Cooley*³. Résumons-en brièvement les contenus respectifs : Étain, qui avait été transformée en insecte volant (mouche ou papillon selon les versions) tomba sous cette forme dans la coupe de vin d'une femme, qui, après en avoir bu le contenu, tomba enceinte et donna naissance à une jeune fille qui était la métamorphose de l'insecte ingéré. Il en est de même pour Conchobar qui naquit après que Nessa, sa mère, eût bu de l'eau provenant d'un puits sacré qui contenait des vers. Enfin, il en va aussi de même pour les deux taureaux au centre de *La razzia des bœufs de Cooley*, qui sont présentés dans *La razzia des vaches de Regamon* comme les métamorphoses de Friuch et de Rucht, les deux porchers respectifs des dieux Bodb et Ochall Ochné. Après une multitude de changements d'état, les porchers⁴ revêtirent l'apparence de vers, l'un tombant dans la source de la rivière Cronn à Cooley, l'autre dans le puits de Gara dans la province de Connaught. Le premier fut avalé par une vache appartenant à Dáire MacFiachna, le second fut ingéré par une vache appartenant à l'époux de la reine Maeve, Ailill mac Máta. Chacune de ces vaches donna naissance à deux taureaux, Finn Benach, le taureau à cornes blanches, et Dunn Cuailnge, le taureau brun de Cooley⁵. Comme on le voit à travers ces récits, les différents liquides (eau ou vin) jouent le

¹ Jane Miranda GREEN, *The Gods of the Celts*, p.138.

² Mythes relatés dans *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.95 et p.162.

³ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, pp.48-49.

⁴ Les métamorphoses successives des porchers révèlent leur nature divine et confirment leur appartenance à la classe sacerdotale.

⁵ Le récit de cet épisode est présenté dans la traduction de *La razzia des bœufs de Cooley* par Thomas KINSELLA, pp.48-49.

même rôle, favorisant le jaillissement de la vie, et revêtent une fonction symbolique identique¹.

Les notions de fécondité et de fertilité se retrouvent dans les représentations symboliques que les Celtes avaient de la terre d'Irlande et plus particulièrement des cours d'eau qui étaient considérés par eux comme des parties du corps de la déesse-mère, en l'occurrence ses veines, dans lesquelles coulait son « sang », et par voie de conséquence la vie. De ce fait, l'eau qui irrigue la terre d'Irlande la rend fertile et permet ainsi l'émergence de la vie. Le « sang » qui coule dans les veines de la déesse-mère donne donc la vie aux êtres en se mêlant à la terre. Toutefois, il nous est également possible d'envisager le sang sous un autre aspect, celui du sang menstruel, qui est pour sa part symboliquement lié à la fécondité, à la fertilité et au cycle lunaire. Il n'est donc pas surprenant que dans certains mythes irlandais comme ceux mentionnés plus haut, boire de l'eau entraîne une grossesse, en particulier lorsque l'élément liquide contient des vers ou des serpents (symboles de fertilité chez les Celtes²). L'ingestion d'eau fertilisante n'est pas sans rappeler la boisson consommée par le futur souverain lors de la cérémonie d'intronisation et qui symbolisait, rappelons-le, l'offrande de la fertilité divine aux hommes.

Il apparaît ainsi que le mythe utilise le symbole comme outil rhétorique, et que le recours au mythe constitue un raccourci entre le symbole et le signifiant. Le mythe est pour Georges Gusdorf « chiffres d'humanité », véritables symboles permettant de décoder l'univers des hommes. Comme il le souligne,

la clef des mythes n'est pas un vocabulaire terme à terme, ou un système de computation, expression d'un intellectualisme rémanent. Le mythe ne doit pas être pris au mot, mais pris au sens. Le contenu latent des productions mythiques expose une analogie générale des valeurs à l'échelle humaine³.

Dans le cas d'Étain, nous voyons que le symbole de l'eau renvoie directement à sa conséquence, à savoir la grossesse. Ce mythe pose clairement l'élément liquide

¹ Un récit similaire concernant Deichtine se trouve aux pages 22-23 de la traduction de *La razzia des bœufs de Cooley* par Thomas KINSELLA.

² Sabine HEINZ, *Les symboles des Celtes*, p.23.

³ Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie*, p.42.

(l'eau ou le vin) comme élément fécondateur. La réutilisation du même symbole permettra de véhiculer le même message dans d'autres mythes et de constituer ainsi un code fixe et figé clairement interprétable par les membres d'une même communauté, à un moment donné.

Nous étudierons dans un premier temps des mythes attachés à la création des fleuves ou des lacs, dont nous analyserons certains mythèmes significatifs, pour faire émerger la symbolique des différents éléments constitutifs. Nous verrons ensuite (en prenant pour exemple d'autres mythes) que l'eau du fleuve peut être aussi rapprochée du lait maternel, conférant ainsi à la déesse le double aspect de femme fertile et de mère nourricière, deux des trois aspects caractéristiques mentionnés *supra* au sujet de Cailleach. Par conséquent, l'élément liquide sous toutes ses formes, qu'il s'agisse de fleuves ou de rivières, de lacs, de sources, de puits sacrés ou encore de la mer, est indubitablement lié à la fécondité, à la maternité et par conséquent à la déesse-mère. L'eau est donc fortement associée au féminin, ce qui est renforcé par l'appellation donnée à de nombreux points d'eau, qui portent des noms faisant référence à des figures féminines liées de près ou de loin à leur histoire, comme nous le montrerons plus loin dans ce chapitre.

2-1- Mythologie et symbolique des cours d'eaux et des sources

2-1-1. Ambivalence symbolique de l'eau

Nous allons montrer ci-après que l'eau peut apparaître pour les Celtes tantôt comme un élément positif, tantôt comme un élément négatif. Comme beaucoup de symboles, elle peut être bivalente et considérée soit comme créatrice et source de vie (telle la pluie), soit comme destructrice et génératrice de mort (le meilleur exemple étant celui des mythes associés à la création des fleuves, que nous détaillerons ultérieurement). En effet, dans la mythologie celte, la naissance d'un fleuve

était le plus souvent la conséquence de la mort d'une femme qui avait défié les règles imposées par les gardiens des puits sacrés. Se jouant de l'interdiction d'approcher le lieu sacré, elle se montrait curieuse, impétueuse et désobéissante, déchaînant les forces destructrices de l'élément liquide. Cet aspect négatif était toutefois contrebalancé par le jaillissement d'eaux bénéfiques, qui était la conséquence directe de cette transgression et contribuait à la fertilité de la terre, en apportant la prospérité au peuple.

La double symbolique de l'eau, qui est mise en évidence dans la plupart des mythes relatifs aux fleuves, comme le Shannon par exemple, trouve son ancrage dans les croyances des Celtes qui voyaient un lien étroit entre la mort et la vie. Pour eux, la mort n'était pas une fin ou un aboutissement, mais était au contraire génératrice de vie. Du fait de cette croyance, la mort des figures féminines n'apparaît pas uniquement comme négative, c'est-à-dire comme une punition pour avoir enfreint les règles, elle est aussi vue comme bénéfique et indispensable, dans le sens où les eaux ainsi libérées apportaient leurs bienfaits à la terre et au peuple. Elle apparaît d'autant plus positive que la naissance du fleuve qui en découlait permettait de faire naître et/ou d'entretenir la vie. Patricia Monaghan écrit à ce propos que

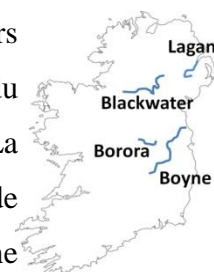
Without Bóand's daring approach, the water would have stayed within its pool, never fructifying the land. Like the Glas [which is a sacred cow], who needed to wander freely, rivers provide most abundance when unrestrained. [...] The story is a creation myth in which woman's search for wisdom creates the world anew¹.

Contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, la mort des jeunes filles, toujours associée à la création des fleuves, avait des conséquences bénéfiques. Certes, la description qui en est faite contribue toujours à en donner une image négative. Le ton accusateur et l'idée de punition liée à la désobéissance et par conséquent à celle de culpabilité, présents dans tous les mythes de création des fleuves, revêtent un aspect très moralisateur, qui semble avoir été ajouté aux versions orales anciennes vers le XII^e siècle de notre ère par les moines transpositeurs afin de servir leur propos. Contrairement aux chrétiens, les païens d'Irlande con-

¹ Patricia MONAGHAN, *The Red-Haired Girl from the Bog, the Landscape of Celtic Myth and Spirit*, p.185.

sidéraient vraisemblablement cette action comme le moyen de réunir l'esprit de la déesse et le fleuve qu'elle devenait. Ceci dénote l'union entre la déesse et l'un des éléments vitaux de l'île : l'eau.

Cette idée est renforcée par le fait que les cours d'eau ainsi formés portent la trace toponymique de ces figures féminines, sorte d'hommage à leur mémoire. D'autre part, dans la tradition celte, l'eau bienfaisante des rivières a été tellement associée au lait nourricier de la déesse-vache Bóann¹ que les noms de très nombreux lacs et cours d'eaux, qui apparaissaient déjà dans les écrits de Claude Ptolémée (qui datent du II^e siècle de notre ère), gardent encore de nos jours la mémoire de ces croyances anciennes. Par exemple, Logia qui signifie « veau femelle », était le nom du fleuve qui coule en Ulster et qui porte maintenant le nom de Lagan, et le lac qui se trouve près de sa source, Belfast Lough, est toujours appelé en irlandais *Loch Lóig* (« Le lac du veau »). De même, l'ancien nom du fleuve Blackwater qui coule dans la même province, ou *Bó Guaire*, signifie « La vache du roi Guaire ». Dans le comté de Meath, la rivière Borora tient son nom de la sœur de la déesse-vache Bó Finn, la vache sacrée Bó Ruadh (« La vache rouge »), toutes deux divinités zoomorphes également associées à l'eau, mais plus précisément à l'Océan puisqu'elles en ont jailli, comme nous le soulignerons plus loin². Il en va de même pour Lough Bofin, qui signifie « Le lac de la vache blanche » et pour Lough Boderg (« Le lac de la vache noire »). L'étymologie de l'estuaire de la Boyne est également révélatrice puisque « Colpa », dans *Inbher Colpa*, signifie « jeune veau ». Enfin la Boyne, nommée « Buvinda », renvoie clairement à la vache, comme l'indique la racine de son nom.



¹ Comme nous le verrons en étudiant l'étymologie de son nom à la page 215.

² Voir page 255.



22- Carte de Claude Ptolémée montrant le fleuve Logia au nord-est de l'île, appelé de nos jours Lagan, parue dans *Geographia* (1490), extraite du site *Ireland's History in Maps* (<<http://rootsweb.ancestry.com/~irlik/ihtm/maps/ptolemy1490.gif>>)

2-1-2. Les mythes de création des fleuves

A travers plusieurs mythes choisis, nous allons ici faire ressortir le lien qui existe entre les fleuves et l'élément féminin, en nous concentrant sur l'assimilation faite entre certains éléments du paysage irlandais et le corps de la déesse. Nous l'avons noté précédemment, les premières sociétés considéraient que les fleuves et les rivières d'Irlande étaient une source de vie de toute première importance qui leur apportait nourriture, eau mais offrait aussi moyen de trans-

port. De plus, elles leur permettaient de se situer par rapport à leur territoire et constituaient de véritables limites objectives entre les différentes tribus, les séparant et les mettant en relation à la fois. De ce fait, les premiers habitants de l'Irlande établirent leur résidence à proximité de ces points d'eau, ce qui est prouvé par la découverte de Mount Sandel, dans le comté de Derry, qui est le site le plus ancien d'établissement des hommes. Comme l'indiquent les hydronymes et les mythes celtes relatifs à la création des cours d'eau, la plupart de ces fleuves sont associés à une figure féminine. C'est le cas du fleuve Liffey, qui porte le nom de la déesse Líf (dont pratiquement aucune information n'est arrivée jusqu'à nous, bien que cette déesse soit répertoriée dans l'encyclopédie de Patricia Monaghan)¹, des fleuves Inny (il en existe quatre du même nom en Irlande, situés dans les comtés de Cavan, Westmeath, Longford et Kerry) qui porte le nom d'Eithne (déesse de la terre)², et du fleuve Brigid, qui porte le nom de la déesse Brigit (fille du dieu de la fertilité, Daghdha). Beaucoup d'entre eux sont nommés d'après des divinités qui, selon les Celtes, y vivaient, ou dont la mort était à l'origine du jaillissement des eaux.

Nous allons uniquement nous concentrer sur l'exemple des fleuves Boyne et Shannon dont le processus de création et de sacralisation mythologique s'apparente à celui de nombre d'autres cours d'eau. Avec ses 386 km, le Shannon est le plus long fleuve d'Irlande. Il prend sa source sur les flancs de la montagne de Cuilcagh, plus précisément au lieu-dit « The Shannon Pot » (« La source du fleuve Shannon »), dans le comté de Cavan. Il coule vers le sud, arrosant ou longeant une dizaine de comtés, puis se jette dans l'océan Atlantique au niveau de la ville de Limerick. Le mythe rapporté par Patricia Monaghan³ met en scène Sínann, la petite fille du dieu de la mer Manannán mac Lir. On peut résumer le récit comme suit : tout près de « The Shannon Pot », Sínann se promenait tout en cueillant des mûres et des noisettes. Arrivée à la mare, elle vit un superbe noisetier. Elle crut entendre une voix qui lui disait de ne pas cueillir les fruits mais,



¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.289.

² Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.192.

³ Patricia MONAGHAN, *Ibidem*, p.420.

têtue et audacieuse, elle n'en fit rien. Les noisettes étaient si belles qu'elle décida d'en manger sur le champ. Pendant qu'elle cassait l'une d'entre elles, elle entendit un grondement de tonnerre alors qu'il faisait grand soleil. Loin de s'en effrayer, elle la mangea et prit aussitôt conscience qu'il s'agissait des fruits de l'arbre de la connaissance : elle se sentit soudain emplie de toute la connaissance du monde. C'est alors qu'un torrent impétueux jaillit, frayant son chemin à travers la forêt et donnant naissance à plusieurs lacs avant de se jeter près de Limerick, emportant Sínann au loin. Ainsi périt-elle. Les dieux étaient restés sourds à ses supplications ; mais, touchés par sa beauté, ils décidèrent cependant que le fleuve porterait son nom et que son esprit habiterait à tout jamais les eaux du Shannon.

Dans ce mythe, Sínann accède à la connaissance en consommant les noisettes sacrées, ce qui la fait symboliquement passer du statut de simple mortelle au statut de divinité. A partir de cet instant, elle ne pouvait exister sous son apparence charnelle mais devait être réunie avec l'objet dont elle était devenue l'esprit : le fleuve. Ceci correspond à une conception du paysage caractéristique des populations celtes, aux yeux de qui la nature et la déesse ne faisaient qu'un. Notons que selon Dáithí Ó hÓgáin, le nom ancien du fleuve Shannon, *bandéa*, signifie « déesse ». Il ajoute également que « Shannon » est dérivé de l'appellation celte *senuna* qui signifie « The old honoured one » (« L'ancienne et vénérable »)¹, ce qui met l'accent sur la sacralité du lieu puisque le fleuve était déifié et totalement assimilé à la déesse.

Dans d'autres cas, les fleuves portent non seulement le nom de la figure féminine qui est à l'origine de leur création comme nous venons de l'illustrer, mais ils sont également associés à une symbolique spécifique, le meilleur exemple étant très certainement celui de la Boyne. Ce fleuve prend sa source près de Carbury dans le comté de Kildare à Trinity Well (ou Blessed Trinity ou encore Nechtain's Well, voire Segáis dans d'autres versions du mythe) et court sur 112 km. Elle coule vers le nord-est pour se jeter dans la Mer d'Irlande, à Inbher Colpa,

¹ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.454.

l'embouchure du fleuve (*Inbher* signifie « La rencontre des eaux »). Comme pour les autres fleuves, il existe un mythe relatif à sa création¹.

Une autre version du mythe relatée par Patricia Monaghan² raconte que Bóann, qui est (selon les versions) tantôt l'épouse du dieu de l'eau (Nechtain), tantôt celle du frère de Daghdha (Elcmar), tantôt celle d'un des hauts rois d'Irlande des Tuatha Dé Danann (Nuadha), décida d'approcher le puits magique dont son mari était le gardien afin d'obtenir la connaissance, vertu que ces eaux étaient censées recéler du fait de la présence de noisetiers poussant sur ses berges et dont les fruits (*cnó* en irlandais) tombaient dans l'eau³. En effet, Nechtain avait la garde du puits sacré et nul ne devait s'y rendre ou y prélever de l'eau. Bóann enfreignit l'interdit et à son approche jaillirent trois vagues immenses qui l'éborgnèrent et la blessèrent en deux endroits, à la main et au pied. Elle prit la fuite avec son chien Dabilla pour cacher son corps mutilé mais les eaux la rattrapèrent et l'engloutirent, la menant jusqu'à la mer et donnant ainsi naissance à un fleuve, la Boyne. Bóann se noya avec son chien Dabilla, dont le corps donna naissance aux îles Rockabill, au large de l'estuaire.

Ce mythe permet de formaliser l'un des principes de la société à laquelle il s'adressait et de l'ériger en code : ici, le mythe représente la transgression de l'interdit qui entraîne la mort comme châtement. Ce principe se retrouve dans de nombreux autres mythes irlandais et il est illustré également au plus haut niveau de la société, puisqu'il s'applique de la même façon aux hauts rois d'Irlande, lesquels perdaient leur statut et leur autorité s'ils transgressaient les interdits et les engagements qui leur incombaient, entraînant parfois la mort⁴.

Le fait que des mythes aient été consacrés à la création des fleuves met en lumière l'importance qu'ils avaient pour les Celtes, et le rôle prépondérant qu'ils jouaient dans leur vie quotidienne. En effet, ils fertilisaient les berges, les rendant

¹ Il existe deux versions de ce mythe qui sont relatés dans les *Dindshenchas* : <<http://www.ucc.ie/celt/published/T106500C/index.html>>, p.27 et p.35.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.50.

³ Gaël HILY précise que « les coudriers accordent “le bonheur de la science poétique”, devenant ainsi dispensateur du savoir divin » (*Le sacré dans la souveraineté celtique*, p.73)

⁴ Comme nous l'avons vu précédemment, p.139.

favorables à l'installation et à la prospérité des communautés, et permettaient les déplacements des individus, la communication et les échanges entre les différentes tribus. Les mythes relatifs à la création des fleuves révèlent également le besoin que ces peuples avaient d'expliquer les phénomènes naturels mystérieux à leurs yeux, tels que le jaillissement des eaux des entrailles de la terre. Comme l'explique Gaël Hily, le jaillissement des eaux stagnantes a libéré le potentiel vital (sous la forme d'eaux vives) enfermé jusque là dans la source, et le fleuve qui en naquit permet d'assurer la fertilité des terres qu'il arrose. Le déchaînement des eaux révèle la présence et l'intervention de la déesse qui a le pouvoir de faire passer « de la virtualité à la vitalité » et, dans ce cas précis, de rendre féconde la terre dont elle est souveraine¹. Il ajoute en reprenant les travaux de Claude Sterckx que

la Seaghais représente la source de science par la vertu de ses eaux. Celles-ci renferment toute la Vie du Monde [...]. Elles sont le point de départ de toute création, comme celle de la science divine. [...] La source de la Seaghais constitue le point de départ de la Vie du Monde d'où va se diffuser la science divine par l'intermédiaire des arbres cosmiques [les coudriers présents sur les berges du puits]².

La Boyne, tout comme le Shannon, est identifiée à la déesse comme cela est clairement énoncé dans les *Dindshenchas* où différents tronçons du fleuve sont décrits comme étant tantôt le bras³, tantôt la jambe ou encore la moëlle de la déesse. En un autre endroit, le terme *banna* qui, comme le rappelle Noémie BECK signifie « femme »⁴, est utilisé pour y faire référence, ce qui met l'accent sur le caractère féminin du cours d'eau. Nous pouvons également rapprocher le terme *banna* de *bandéa* (« déesse ») qui était l'ancien hydronyme du Shannon, comme vu *supra*. Citons le passage significatif de « Boand I » extrait des *Dindshenchas* :

[...]
Segais was her name in the Sid

¹ Gaël HILY, *Le sacré dans la souveraineté celtique*, pp.46-47.

² *Ibidem*, pp.72-74.

³ Gaël HILY précise qu'« une glose de l'*Immacallam in dá Thúara* [ou « Entretien des deux sages »] et un vers du poème attribué à Cúan úa Lochtain (mort en 1024) utilisent l'expression *rig mná Nuadat* "Le bras de la femme de Núadu" pour, semble-t-il, désigner la longueur du fleuve Boyne », ce qui révèle encore l'identification du fleuve à la déesse (*Le dieu celtique Lugus*, note 2 p.527).

⁴ Noémie BECK, *Goddesses in Celtic Religion*, p.335.

- 10 To be sung by thee in every land:
River of Segais is her name from that point
 To the pool of Mochua the cleric.
 From the well of righteous Mochua
 To the bounds of Meath's wide plain,
- 15 The Arm of Nuadu's Wife and her Leg are
 The two noble and exalted names.
 From the bounds of goodly Meath
 Till she reaches the sea's green floor
 She is called the *Great Silver Yoke*
- 20 And the White Marrow of Fedlimid.
Stormy Wave from thence onward
 Unto branchy Cualnge;
 River of the White Hazel from stern Cualnge
 To the lough of Eochu Red-Brows.
- 25 *Banna* is her name from faultless Lough Neagh:
Roof of the Ocean as far as Scotland.¹

Dans la partie suivante, nous allons nous intéresser à l'étymologie du nom de la Boyne qui est dérivé de celui de la déesse Bóann. Cette analyse nous permettra de mettre en évidence le prolongement céleste du fleuve terrestre et d'insister à nouveau sur la vision féminine unifiée du cosmos par les Celtes.

2-1-3. La vache comme *Axis Mundi*

Le lien entre le monde des hommes et le reste du cosmos est exprimé symboliquement à travers certains mythes celtes que nous allons étudier à présent, notamment ceux mettant en scène des vaches, animal qui avait une place privilégiée chez les Celtes. On les évoquera ici pour préciser une autre dimension symbolique significative de l'élément liquide, en l'occurrence l'aspect nourricier, essentiel pour des communautés dont la survie dépendait exclusivement de la nature, et plus précisément de l'agriculture.

¹ < <http://www.ucc.ie/celt/published/T106500C/index.html> >.

Revenons tout d'abord sur l'un des principaux fleuves d'Irlande, la Boyne, dont le nom trouve son origine dans celui de Bóann, qui fut élevée, suite aux éléments mentionnés *supra*, au statut de déesse¹. L'étymologie de son nom souligne l'ancienne croyance selon laquelle les eaux du fleuve étaient considérées comme le lait nourricier de la vache, animal qui représentait la déesse. En effet, Patricia Monaghan précise que le nom « Bóann » est composé d'une première syllabe « bó » qui signifie « vache » en gaélique, tandis que la seconde signifie à la fois « blanche », « illuminée », « brillante », « sacré » et « sage »². Les différentes acceptions de ce dernier terme mettent l'accent sur des aspects différents du fleuve et de la déesse éponyme, ainsi que sur la façon dont les Celtes considéraient la Boyne. Cette vision met en relief l'aspect nourricier du fleuve, qui est attesté par l'étymologie même du nom. En effet, le fait que le terme « vache » soit présent dans le nom de la déesse, et par conséquent dans celui du fleuve, appelé *abhann bó Finn* en gaélique, est tout particulièrement chargé de sens. La vache était considérée comme un puissant symbole de maternité, d'abondance, de fertilité et de prospérité. C'est également un animal indissociable de l'aspect nourricier, car le lait qu'elle produit était un élément central à la survie des hommes.

De nombreux mythes mettent en scène des vaches extraordinaires, comme par exemple celui de la vache blanche appelée « The Maol Flidais » relatée dans *Táin Bó Flidais*³ ou « The Cattle Raid of Flidais » (*La razzia des vaches de Flidais*), dont le nom signifie « The hummel/hornless cow of Flidais » (« La vache sans cornes de Flidais »), déesse de la fertilité et de l'abondance appartenant à la tribu des Tuatha Dé Danann. D'après le mythe, cette vache était capable de nourrir plus de trois cents hommes tous les soirs, rien qu'avec son propre lait : cette

¹ Notons les propos de Dáithí Ó hÓgáin, selon lequel le mythe de création de la Boyne aurait servi de modèle à celui de la création du Shannon. Cependant, il note à juste titre que ce qui ressort de ces mythes est le fait que les déesses étaient les figures protectrices des cours d'eau et qu'elles y résidaient (*The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.455).

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.50. Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH donnent l'étymologie de Bóann qui est **bo vinda* (« vache blanche ») (*La société celtique dans l'idéologie trinfonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.115).

³ Voir la webographie pour plus de détails sur ce manuscrit (p.444).

particularité illustre l'idée d'abondance attachée à la vache. La même idée est également illustrée dans le mythe de Glas Ghaibhleann – dont le nom signifie littéralement « La vache blanche de Goibhniu », qui était lui-même une divinité solaire souvent présenté dans les mythes comme le forgeron des Tuatha Dé Danann. Patricia Monaghan¹ précise que l'animal était également tellement robuste qu'il pouvait parcourir trois des cinq provinces de l'Irlande en un seul jour et ce faisant, il donnait du lait à quiconque en avait besoin, remplissant tous les récipients que les hommes lui apportaient.

On peut établir un lien entre la course de la vache à travers le pays et les méandres du fleuve à travers l'Irlande. En souvenir de ce mythe, de nombreux lieux à travers l'île incluent le terme « Glas » qui rappellent la vache blanche de Goibhniu, comme par exemple Glaslough (« Le lac de la vache blanche ») dans le comté de Monaghan ; Tober na Glaise (« Le puits de la vache blanche ») sur l'île d'Inisbofin, dont le nom signifie lui-même « L'île de la vache blanche », située à l'ouest de l'Irlande ou encore Port na Glaise (« Le port de la vache blanche ») sur l'île de Tory, pour rappeler ses pérégrinations à travers l'île. Toujours selon Patricia Monaghan, la vache est une image ancienne associée à la terre d'Irlande même, qui est parfois appelée « The Faithful Brown White-Backed Cow » (« La fidèle vache brune au dos blanc »)². Le fait que le surnom de l'Irlande inclue le terme « vache » vient renforcer l'image de la déesse-mère qui a, elle aussi, entre autres rôles, celui de veiller à la prospérité et au bien-être de ses enfants, en leur prodiguant de la nourriture en abondance³. Le lait est un symbole particulièrement fort, dans la mesure où il constitue le premier breuvage de tout mammifère, y compris de l'homme. Cette première nourriture contient donc potentiellement toutes les autres. De plus, le lait de la vache divine est aussi symbole de connaissance suprême. En effet, s'abreuver du lait de la vache, qui est l'une des formes que revêt la déesse-mère, donne aux hommes l'accès à la connaissance de celle-ci, au même titre que l'eau des puits sacrés, qui sont à l'origine de certains fleuves ou

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, pp.215-216.

² *Ibidem*, p.215.

³ Ceci correspond à la fonction productrice mise en évidence par la théorie tripartite de Georges DUMÉZIL.

lacs. Patricia Monaghan ajoute aussi que plusieurs manuscrits (sans toutefois préciser lesquels) rapportant cet épisode font apparaître un détail significatif : partout où la vache pose son sabot, l'herbe pousse plus verte, plus tendre et ainsi les fermiers s'enrichissent à son passage, ce qui souligne métaphoriquement les vertus de la déesse-mère.

Les Celtes projetaient leurs croyances sur l'environnement terrestre, mais ils les projetaient aussi sur leur environnement cosmique. Ceci se retrouve dans le nom gaélique qu'ils avaient donné à la Voie Lactée (*bóthar/bealach na Bó Finne*). Il contient le nom même de la vache magique Bó Finn que l'on retrouve dans le mythe cosmogonique qui sera étudié ultérieurement et fait référence à la fois à la Boyne et à la déesse éponyme, Bóann. Ceci montre que les Celtes voyaient le monde cosmique comme un prolongement de leur monde terrestre, et inversement. Ainsi la Voie Lactée, qui est nommée « The Way of the Illuminated Cow » (« La voie de la vache illuminée »), suggère une assimilation entre le céleste et le terrestre. Elle apparaît comme le pendant de la Boyne qui elle, retrace la course de la fuite de Bóann devant les eaux déchaînées du puits de Ségaïs, comme vu *supra*. Les Celtes pensaient vraisemblablement que la Boyne coulait du ciel vers la terre. Peut-être avaient-ils conçu cette croyance de façon empirique, basée sur la contemplation de la réflexion de la Voie Lactée sur les eaux du fleuve. Le mythe rapporté par Anthony Murphy et Richard Moore dans *Island of the Setting Sun, In Search of Ireland's Ancient Astronomers*¹, présente la Voie Lactée comme une giclée de lait laissée par la vache magique/lunaire Bó Finn. Ce récit met clairement en évidence le lien que les premiers hommes établissaient entre l'univers céleste et l'univers terrestre. Il constitue un exemple éloquent de ce que Mircea Eliade appelle un *Axis Mundi*², c'est-à-dire, rappelons-le, un lieu où communiquent les trois niveaux cosmiques, à savoir le monde céleste, la terre des hommes et le monde inférieur (ou « The Underworld ») qui constituent un tout indissociable.

¹ Anthony MURPHY et Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, In Search of Ireland's Ancient Astronomers*, p.20.

² Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, p.36.

L'étude des fleuves principaux d'Irlande et de la symbolique que nous avons fait émerger à partir de certains éléments mythologiques nous permet de mieux cerner la complexité de la relation que les Celtes entretenaient avec le paysage, et plus particulièrement de préciser la valeur des éléments topographiques, dans lesquels ils voyaient le corps de la déesse. Nous avons mis en évidence au travers de cette analyse la vision positive qu'ils avaient des bienfaits que la nature/déesse-mère leur prodiguait, notamment grâce à l'eau douce des fleuves. On a également vu avec l'exemple de la Voie Lactée que l'univers dans lequel les Celtes évoluaient, constituait un ensemble cohérent et unifié.

Considérons à présent l'eau douce sous un autre aspect, à savoir l'eau des lacs, et tentons de mettre en lumière leur spécificité, leur symbolique propre, et la place qu'ils occupaient dans l'imaginaire celtique.

2-2. Les lacs : création et fonctions

Dans ce deuxième volet de la partie que nous consacrons à l'eau douce, nous nous concentrerons sur la création des lacs et reviendrons sur certains mythes cosmogoniques qu'ils ont inspirés. Nous nous attarderons aussi sur la place que ces lacs occupaient dans l'imaginaire des Celtes, et sur la façon dont ces derniers les associaient au corps de la déesse, comme ils le faisaient pour les fleuves et les rivières. Les lacs revêtent toutefois une dimension symbolique supplémentaire par rapport aux cours d'eau, à savoir celle de la fécondité, qui s'ajoute à la symbolique de fertilité de l'eau douce. Nous verrons également comment le respect de ces populations pour ces lieux a donné naissance au motif littéraire du monstre, dont le rôle était à la fois de protéger l'eau de toute souillure, mais également de protéger la vie des hommes, en les tenant à l'écart de son aspect négatif destructeur.

Le grand nombre de récits associé à des lacs en Irlande (qu'atteste l'ouvrage de John Dunne consacré aux récits relatifs, entre autres, à la formation des lacs¹), semble découler de la multitude de lacs disséminés à travers toute l'île. On peut émettre l'hypothèse que la présence quasi-permanente de l'élément aquatique ne pouvait que marquer les esprits et stimuler l'imaginaire des premiers hommes qui les ont, de ce fait, intégrés dans leur patrimoine mythologique.

L'examen de la carte d'Irlande fait apparaître une île constellée de lacs : elle en compte, selon John Dunne, plus de six mille, de taille très variée, allant de 1km² à 388km² environ. Il explique que les lacs irlandais ont été formés à la fin de l'ère glaciaire, il y a environ deux millions d'années, à l'exception de Lough Neagh dans la province moderne d'Ulster. Pour la majorité d'entre eux, dépressions et vallées encaissées ont été remplies par l'eau provenant de la fonte des glaces lorsque la Terre s'est réchauffée, ainsi que par l'eau des fleuves qui les traversaient. Pour ce qui est de Lough Neagh, sa formation géologique se situe il y a quarante millions d'années environ et le lac aurait été créé par l'effondrement du sous-sol basaltique fragilisé durant l'ère volcanique, deux millions d'années plus tôt.

Dès les débuts du peuplement de l'Irlande, les rivages de ces lacs ont attiré les hommes, qui s'y sont installés car ils trouvaient là profusion d'eau douce et de poisson. C'est le cas par exemple à Lough Gur dans le comté de Limerick, où Seán P. Ó Ríordáin, professeur d'archéologie à l'université de Cork, a mis à jour entre 1936 et 1947² un ensemble d'habitations datant du Néolithique. Afin d'assurer la sécurité du groupe et des bêtes, les hommes ont construit leurs habitations au cœur même des lacs, et ce, depuis la période néolithique (soit quatre mille ans avant notre ère) puis au cours des périodes suivantes de l'âge du bronze et du fer. Ces constructions lacustres fortifiées, de forme circulaire ou ovale, faites de bois et de pierre, sont appelées *crannógs*. Elles étaient édifiées sur des îles naturelles ou artificielles, et dans ce dernier cas, elles étaient construites sur pilotis. De plus, elles étaient reliées au rivage soit par un passage construit en pierre, souvent



¹ John DUNNE, *Irish Lake Marvels, Mysteries, Legends and Lore*, Dublin, Liberties Press, 2009.

² Michael J. & Claire O'KELLY, *Illustrated Guide to Lough Gur, Co. Limerick*, p.7.

à fleur d'eau, afin d'éviter d'être repérées par d'éventuels intrus, soit par un ponton de bois. Leur taille varie grandement, mais elles pouvaient aller jusqu'à abriter une communauté entière. Certains lacs étaient reliés entre eux par un fleuve, véritable artère de communication permettant le transport et le déplacement des hommes. Tel est le cas dans l'ouest du pays du fleuve Shannon qui relie Lough Derg, Lough Ree, Lough Forbes, Lough Boderg et Lough Allen tandis que dans le nord, le fleuve Erne dans le comté de Fermanah relie deux lacs, Upper Lough Erne et Lower Lough Erne.

Le processus de formation et l'origine d'un très grand nombre de lacs d'Irlande, tels qu'ils sont relatés dans les mythes celtes, sont très semblables à ceux des rivières et des fleuves, de par leur association à des figures féminines qui sont responsables de leur création. Les deux mythes que nous allons utiliser dans cette partie mettent en scène des figures féminines dont les larmes sont à l'origine de lacs qui ont gardé des traces de leurs noms. C'est le cas de Lough Gill et de Lough Graney par exemple, qui sont attachés pour le premier à Gealla, fille du chef de la région de Sligo Aodh Múr, ou encore à Gráinne, dont la fin tragique est narrée dans *Le cycle des Fenians*.



Selon le premier récit, dont Cary Meehan fait état dans *The Traveller's Guide to Sacred Ireland*¹, Lough Gill, situé dans le comté de Sligo, fut créé par les larmes de Gealla et ses suivantes. Son père refusait qu'elle épousât l'homme de son choix : un combat, à l'issue mortelle pour les deux hommes, s'engagea alors ; Gealla mourut de chagrin et ses larmes donnèrent ainsi naissance au lac. Le second récit, relaté dans l'ouvrage de John Dunne², explique quant à lui comment Gráinne a donné son nom à Lough Graney dans le comté de Clare. Le passage qui sert notre propos correspond à la fin du récit, qui relate que Gráinne se jeta dans le lac par désespoir après la mort de son amant Diarmuid, tué par son propre mari Fionn. Il est précisé en conclusion que le nom du village voisin, Tuamgraney, ainsi que le fleuve Graney qui se jette dans le lac, portent toujours le souvenir de cet épisode, Tuamgraney signifiant d'ailleurs « La tombe de Gráinne ».

¹ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, pp.672-673.

² John DUNNE, *Irish Lake Marvels, Mysteries, Legends and Lore*, pp.41-42.

Ces deux récits montrent comment les Celtes, qui n'avaient pas à leur disposition de connaissances scientifiques pour expliquer la genèse des lacs, ont compensé ce déficit cognitif par l'élaboration de divers mythes destinés à y pourvoir. Ces mythes de création du paysage mettent en scène des personnages variés, qui sont à l'origine de la naissance des lacs, qu'il s'agisse d'animaux, de déesses, ou encore de mortelles. La plupart des ces mythes sont consignés dans les ouvrages anciens qui constituent la trace écrite de la mythologie pré-chrétienne irlandaise, tels que le *Livre des conquêtes de l'Irlande* et *The Book of the Dun Cow (Le livre de la vache brune)*¹. Tous ces mythes ont une importante valeur symbolique. Par exemple, le liquide à l'origine de la création de Lough Gill et Lough Graney (les larmes), qui émane de femmes, peut être assimilé à un fluide féminin, et donc avoir la même valeur symbolique que tous les autres fluides féminins évoquant la fertilité dans la mythologie pré-chrétienne irlandaise². Ceci met clairement l'accent à la fois sur la dimension féminine des éléments aquatiques du paysage et sur la notion de fertilité, comme fluide émanant de la déesse elle-même.

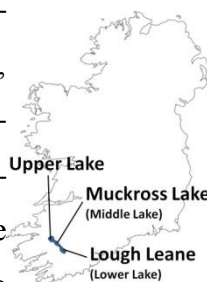
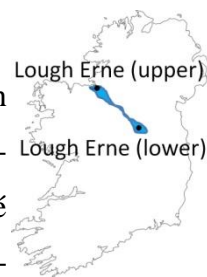
2-2-1. Transgression et création : origines du lac

Parmi le grand nombre de mythes répertoriés dans les ouvrages mentionnés ci-dessus, nous en avons sélectionné trois, qui présentent des points communs : tout d'abord, ils mettent en scène des figures féminines (des jeunes filles plus précisément) ainsi que des figures masculines complémentaires. Ensuite, chacune de ces jeunes filles est accidentellement responsable de la création d'un lac et, dans tous les cas, il y a bouillonnement des eaux, voire jaillissement saccadé. Ce jaillissement des eaux a entraîné la mort des personnes vivant dans les environs et

¹ Dans son ouvrage *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People* (p.13), Cary MEEHAN indique que ces recueils, datant du XI^e siècle et commençant avec l'arrivée des premiers hommes en Irlande à l'époque néolithique, sont assimilables à de véritables mythes cosmogoniques. Pour plus de détails concernant les manuscrits de cet ouvrage, voir la webographie.

² Comme nous le verrons en détail ultérieurement dans la partie intitulée « L'eau excrétée, symbole de fertilité », p.224.

l'inondation de villages : c'est le cas dans le premier récit qui concerne Lough Erne. Ce lac, situé en Irlande du nord, partage le comté selon une diagonale nord-est/sud-est, des confins du comté de Donegal à celui de Cavan et est composé d'un lac inférieur et d'un lac supérieur, dont les proportions varient considérablement entre l'été et l'hiver. A ce lac sont attachés différents récits¹, dont celui relatant comment deux jeunes amants allèrent prélever de l'eau au puits qui allait donner naissance au lac. La jeune fille fit glisser la pierre qui en recouvrait l'ouverture mais oublia malencontreusement de la replacer. Alors qu'ils s'éloignaient, les deux jeunes amants se retournèrent et virent qu'un bouillonnement impétueux s'échappait du puits et inondait la vallée située en contrebas, formant ainsi le lac. Un récit similaire est attaché à l'origine des trois lacs de Killarney – Lough Leane (ou Lower Lake), Muckross Lake (ou Middle Lake) et Upper Lake. Une jeune fille dont l'attention avait été détournée par la vue d'un jeune et séduisant guerrier, oublia de replacer le couvercle au dessus du puits magique qui assurait l'approvisionnement en eau de toute la population locale, et où elle était venue puiser de l'eau. Pendant leur sommeil, la vallée fut inondée et tous ses habitants noyés par le flot impétueux des eaux qui s'échappèrent librement du puits, ainsi laissé à l'air libre. Un autre récit met en scène une situation similaire, dans laquelle une jeune fille est à l'origine de la création de Lough Allen, l'un des lacs alimentés par le fleuve Shannon. Celle-ci était sur le point de se marier quand elle alla au puits pour la première fois : or dans la tradition locale, seules les femmes mariées pouvaient accomplir cette tâche, en aucun cas les enfants et les jeunes filles. Elle s'y rendit cependant à la demande de sa mère qui, débordée par les préparatifs du mariage, ne pouvait le faire elle-même et, arrivée au puits, elle fut distraite par l'arrivée fortuite de son futur mari. De ce fait, et parce qu'elle manquait d'expérience pour accomplir cette tâche, elle oublia de replacer le couvercle : aussitôt, l'eau du puits s'échappa en jets saccadés, engloutissant le village



¹ Les différents récits cités ici sont extraits de John DUNNE, *Irish Lake Marvels, Mysteries, Legends and Lore*, dont nous proposons des résumés qui se concentrent sur les éléments qui intéressent notre étude. Ils se trouvent respectivement aux pages 16-17 pour Lough Erne, 23-25 pour les lacs de Killarney et la page 25 pour Lough Allen.

et ses habitants. Seuls les deux fiancés échappèrent au désastre, réalisant les conséquences de l'erreur commise par la jeune fille.

Ces récits diffèrent de ceux de la création des fleuves, dans le sens où il n'y a pas ici volonté délibérée d'enfreindre un interdit communautaire, mais simplement un non-respect des règles protocolaires attachées à ces puits, à savoir, celles qui sont liées à leur fermeture méticuleuse. La charge symbolique de ces trois récits est très forte. La première conséquence, mise en évidence ici, est la destruction de vallées entières, y compris des villages et de leurs habitants, dont la mort peut être considérée comme le fait de la déesse qui reprend la vie qu'elle a initiée. Ceci est en adéquation avec la conception de la vie et de la mort des pré-chrétiens irlandais : la mort, symbolisée par la destruction, demeure intimement liée à l'idée de régénérescence et donc à la notion de vie, représentée en l'occurrence ici par la présence de jeunes protagonistes, d'amants ou de futurs mariés, promesse de vie future. D'autre part, l'eau, comme nous l'avons vu précédemment, est envisagée par les pré-chrétiens irlandais comme un élément indispensable au jaillissement de la vie. Dans le cas des mythes de création des fleuves, la destruction ou la mort qui en découlent peuvent être interprétées positivement, dans la mesure où les fleuves et les lacs sont des éléments indispensables à la survie des hommes, en ce qu'ils leur offrent une forme de protection. Ils constituent en effet des frontières entre les communautés, et les lacs, plus précisément les *crannógs* qui y sont construits, protègent les habitants de toute menace d'intrusion.

Le fait que dans le récit, les seuls survivants soient dans les trois cas les jeunes amants est significatif, car ils sont non seulement porteurs de vie future, mais encore source de vie. De ce fait, il est possible d'établir un parallèle entre le corps des jeunes filles et la terre non cultivée, qui sont toutes deux « vierges », la première n'ayant jamais porté la vie, la seconde n'ayant qu'un puits comme source d'eau, ce qui ne permet pas les cultures. Cette assimilation entre jeune fille et terre non cultivée se retrouve dans l'une des trois phases de Cailleach (celle de « La jeune fille/La vierge »), avant que ne s'amorce le glissement vers l'une des autres phases de Cailleach, celle de « La mère ». En effet, toutes deux reçoivent l'élément fertilisant et fécondateur symbolisé par l'eau de source, qui est décrite dans l'un des récits de façon très suggestive, sortant de la terre dans un jaillisse-

ment quasi-sexuel donnant ainsi naissance à un lac. Le jaillissement de l'eau chtonienne apparaît à première vue destructeur mais possède au demeurant un rôle fertilisant, ce qui favorise la naissance de nouvelles formes de vie. Ainsi la mort de toutes les jeunes filles associée à la naissance d'un lac, symbolise-t-elle (comme dans le cas des fleuves) l'union de l'esprit de la déesse de la terre avec l'un de ses éléments vitaux : l'eau.

Il nous faut à présent considérer la symbolique du couvercle utilisé pour fermer les puits. Celle-ci peut-être envisagée sous différents aspects. Tout d'abord, le couvercle peut symboliser différents types d'interdits. Le troisième récit indique qu'il est obligatoire de replacer le couvercle sur le puits et de tenir les enfants et les jeunes filles à l'écart de celui-ci. En premier lieu, le couvercle a un rôle de protection, mais d'autre part, l'eau étant symbole de connaissance et l'accès du puits étant réservé à quelques personnes uniquement (chefs de clan ou adultes), le récit rappelle le principe selon lequel seuls les initiés ont accès à la connaissance. Celle-ci était fréquemment symbolisée par le Saumon de la Connaissance, Fintan, qui, selon le mythe de Fionn¹, pouvait être aperçu dans les fleuves ou encore dans la plupart des puits sacrés, notamment ceux mentionnés plus haut comme étant les sources de la Boyne et du Shannon.

De façon symbolique, le souci de préserver la pureté de l'eau des sources et des puits, eau douce chtonienne féminine vitale, correspond au souci de préserver la pureté de l'élément féminin de toute souillure. De la même manière, on peut supposer qu'il était important pour les pré-chrétiens irlandais de protéger et de préserver les jeunes filles de toute souillure et de tout danger, car leur rôle était fondamental pour assurer la pérennité de la tribu.

2-2-2. L'eau excrétée, symbole de fertilité

Le lien étroit qui existe entre la déesse et l'eau douce est clairement mis en évidence dans les mythes que nous évoquerons ici. Dans le cas de certains lacs,

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, pp.405-406.

les mythes relatifs à l'origine et à la création diffèrent de ceux vus jusqu'à présent. Ces lacs peuvent avoir été créés par de l'eau organique émanant directement des déesses, ce qui met l'accent sur le rôle de ces figures divines, qui est de présider à la fécondité, à la fertilité et à la prospérité du peuple.

Certains mythes de création mettent en scène un personnage clef du patrimoine littéraire pré-chrétien irlandais déjà mentionné, Cailleach¹. Quelques uns d'entre eux, relatés par Gearoid Ó Cruaíoch dans *The Book of the Cailleach*², lui attribuent également la création de lacs, de gorges et de défilés creusés par son urine. Or, le thème de l'urine revêt une valeur symbolique prépondérante dans les mythes de création, d'où sa récurrence, comme nous allons le voir, dans de nombreux récits relatant les faits et gestes d'autres personnages mythologiques. Ces récits ne sont pas tous directement liés à la formation de lacs mais permettent de mieux cerner le rôle symbolique de l'urine de Cailleach qui donne naissance à certains lacs. Le cas de la figure féminine de Derbforgaill est à ce titre révélateur.

L'histoire de cette dernière, intitulée *Aided Derbforgaill* ou « The Death of Derbforgaill » (« La mort de Derbforgaill »), narrée dans *Le cycle d'Ulster*, est citée par Patricia Monaghan³. Ce personnage mythologique, doté du pouvoir de transformation, est la fille du roi Ruadh et d'une femme de l'Autre Monde dans certaines versions, ou la fille du roi Lochlann de Scandinavie dans d'autres. En résumé, s'étant éprise du héros Cúchulainn qui l'avait auparavant sauvée de la mort, elle se transforma, ainsi que ses suivantes, en cygne pour aller le rejoindre afin de l'épouser. Arrivées à Lough Cuan (ou « Strangford Lough ») dans le comté de Down au nord-est de l'île, Derbforgaill reçut une pierre en plein vol qui la blessa à la hanche, et rejoignit le rivage où elle reprit son apparence humaine.

¹ Rappelons que ce personnage mythologique que nous avons étudié dans la première partie de ce chapitre, est une vieille femme, géante qui est déesse de la terre et de la souveraineté. Elle contribue à la formation des reliefs de l'Irlande, notamment les montagnes et les vallées (Voir pp.128-129).

² Gearóid Ó CRUALAOICH, *The Book of the Cailleach: Stories of the Wise-Woman Healer* (2003), Cork, Cork University Press, 2007.

³ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.124. La version traduite par Carl Marstrander de ce récit publiée dans *Ériu 5* est consultable sur Internet :

< http://sejh.pagesperso-orange.fr/keltia/version-en/derbforg_en.html >.

Cúchulainn, accompagné de Lugaidh Riab nDerg (son frère, ami ou fils adoptif¹ selon les versions que Patricia Monaghan mentionne) étaient au même moment en train de chasser des oiseaux. Se rendant compte qu’il avait blessé une femme, Cúchulainn lui porta secours en retirant avec sa bouche la pierre qui s’était logée dans sa hanche. Derbforgaill fut ainsi sauvée et lui avoua l’amour qu’elle lui portait, mais Cúchulainn, qui avait goûté le sang de la jeune fille, lui expliqua qu’ils étaient désormais frères de sang, ce qui les empêchait de se marier. Derbforgaill, dépitée, demanda alors à Cúchulainn de lui choisir un mari, ce qu’il fit, désignant Lugaidh Riab nDerg à qui elle donna des enfants. Un jour d’hiver, les hommes d’Ulster organisèrent un concours d’urine et construisirent de hauts piliers de neige que les femmes devaient faire fondre en urinant au-dessus, afin de déterminer laquelle était la plus désirable pour les hommes, et la meilleure épouse. Derbforgaill fut la première à faire fondre son pilier de neige, ce qui déclencha la jalousie des autres participantes qui la mutilèrent, lui arrachant les cheveux et les yeux, lui cassant le nez et lui griffant le visage, jusqu’à la mort. Son mari Lugaidh Riab nDerg mourut de chagrin et Cúchulainn vengea leur mort en tuant les femmes responsables de leur sort.

Le thème de l’urine se retrouve également dans certains noms de lieux qui portent l’empreinte de faits mythologiques. Tel est le cas de *Fual Medba* ou « Maeve’s Urine » (« L’urine de Maeve ») qui se trouve sur les lieux de la bataille de *La razzia des bœufs de Cooley*. Ce fait est relaté dans l’ouvrage portant le nom de la bataille, qui présente la reine Maeve comme étant prise d’une envie soudaine d’uriner, ce qu’elle fit, cachée par un bouclier à la vue des autres guerriers. Tout comme Cailleach, son urine abondante donna naissance à trois énormes cours d’eau dont les noms évoquent cet épisode :

¹ Gaël HILY précise que « chez les Celtes et les peuples indo-européens, l’éducation d’un enfant était régulièrement confiée à une personne autre que ses parents biologiques. Cette pratique très répandue est désignée par le terme anglais de *fosterage* “mise en [nourrice]” [...] Le père adoptif est d’ailleurs désigné comme un “petit père”, comme le montre le terme v.irl. *aite*, gén. *aiti*, “père nourricier, éducateur, tuteur, maître” (cf. gr. *ἄρτα* got. *atta*, v.h.a. *atto*, v.sl. *otici*), forme hypocoristique de *athair* “père” ». Il confirme ce lien de *fosterage* entre Cúchulainn et Lugaidh Riab nDerg par un passage de *Serglige Con Culainn* cité par Myles DILLON (*Le dieu celtique Lugus*, pp.220-221).

‘Fergus,’ she said, ‘take over the shelter of shields at the rear of the men of Ireland until I relieve myself.’

‘By god,’ Fergus said, ‘you have picked a bad time for this.’

‘I can’t help it,’ Medb said. ‘I’ll die if I can’t do it.’

So Fergus took over the shelter of shields at the rear of the men of Ireland and Medb relieved herself. It dug three great channels, each big enough to take a household. The place is called *Fual Medba*, “Medb’s Foul Place”, ever since¹.

Il convient donc d’étudier la symbolique de l’urine dans la culture pré-chrétienne irlandaise afin de mieux comprendre la symbolique de ces récits. Commençons par dire que les fluides féminins, dont l’urine, étaient considérés comme des symboles de l’appétit sexuel et par conséquent de la fertilité. Dans le cas de Maeve et de Cailleach, qui sont associées à la déesse de la terre et qui donnent naissance à un torrent laissant sa trace sur le relief, ou encore à un lac dans le cas de Cailleach, cet acte renvoie à la fonction créatrice et structurante de la déesse-mère, ainsi qu’à son rôle de fertilité. L’épisode de *Derbforgaill* met en évidence l’aspect sexuel de la femme, qui est intimement lié à l’idée de fécondité et donc à celle de reproduction. Ici, les organes d’excrétion se substituent aux organes génitaux, et la taille de la vessie est considérée comme proportionnelle à l’énergie sexuelle. La femme bénéficiait donc d’une grande considération du fait de son rôle de génitrice qui assurait la longévité de la communauté. Les concours d’urine organisés soulignent donc ce rôle.

Les deux aspects évoqués ci-dessus sont regroupés dans la figure de la reine Maeve² dont l’appétit sexuel hors du commun est resté célèbre. Patricia Monaghan rapporte qu’il lui fallait trente hommes par jour pour la satisfaire, ou alors Fergus mac Róich seul, dont la sexualité était également très développée³. La virilité de Fergus était symbolisée par un phallus énorme, tant et si bien que *Lia Fáil*, pierre dressée phallique, sise au sommet de Tara et utilisée lors de la cérémonie

¹ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.250.

² La reine Maeve est, rappelons-le, la version évhémérisée de la déesse éponyme. Elle est censée avoir régné pendant quatre-vingt huit ans au I^{er} siècle de notre ère (Lynne SINCLAIR-WOOD, *Creating Form from the Mist, Wisdom of Women in Celtic Myth and Culture*, p.97).

³ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.319.

d'inauguration du nouveau haut roi d'Irlande, est aussi nommée *Bod Fhearghais* ou « Fergus's Penis » (« Le pénis de Fergus »)¹. L'association de Maeve et Fergus mac Róich, tous deux dotés d'une grande vigueur sexuelle, suggère que la vision que les Celtes avaient de la fertilité n'avait pas à voir avec un genre féminin ou masculin en particulier, mais était le fait d'un équilibre entre les deux, ainsi que l'atteste la validation du statut du haut roi par son accouplement avec la déesse lors des cérémonies d'inauguration par exemple, comme nous l'avons vu dans le chapitre 1. Il est également important de prendre en considération le nom de Fergus qui signifie « puissance masculine » ou encore « sperme »². Son patronyme *mac Róich*, vient du gaélique *ró-ech* qui signifie « great stallion »³ (« Le grand étalon »), et l'association avec le cheval est très significative car cet animal est traditionnellement symbole de virilité et de fertilité.

Cette idée est reprise par un autre récit relaté par John Dunne⁴, selon lequel un cheval aurait donné naissance à un lac en urinant. Il s'agit de Lough Neagh, situé en Irlande du Nord, dont le nom est une variante du nom gaélique *Loch nEochaidh* ou « The lake of King Eachaidh » (« Le lac du dieu Eochaidh »). Eochaidh était un dieu-cheval⁵ mais également un roi légendaire de la province de Munster,

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.183. Gaël HILY précise que cette appellation vient des habitants de la région de Tara, et qu'elle était toujours utilisée à la fin du XIX^e siècle (*Le dieu celtique Lugus*, p.488).

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.182.

³ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.217. Noton que Dimitri Nikolai BOEKHOORN contredit l'analyse étymologique de Patricia MONAGHAN en précisant que : « le nom de Fergus mac Róich, l'amant de Medb dans le Cycle d'Ulster s'explique facilement par le découpage en *Fer-gus* "le choix des hommes" et *Ro-ech* "Grand Cheval". L'étymologie du nom est **wiro-ghus-tu-*, "le choix des hommes, le meilleur des hommes", cf. gall. moy. *Gwrwst* » (*Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.45).

⁴ John DUNNE, *Irish Lake Marvels, Mysteries, Legends and Lore*, p.10.

⁵ Gaël HILY reprend les analyses de divers auteurs et conclut que « l'explication étymologique de *Eochaid* reste toujours sujette à caution. Une hypothèse assez répandue consiste à faire venir *Eochaid* de **ivocatu-s*, que l'on connaît dans og. gén. *IVOCATTOS*, devenu par la suite v.irl. gén. *Éochado* > moy.irl. *Éochada*. *IVOCATTOS* serait un composé construit avec un premier élément qui correspond soit à *ech-* "cheval", soit à *éo-* "if", un terme qui désigne de manière figurée le "héros, champion" ; le second élément est clairement *cath*, gén. *catho* "bataille,

et le lac aurait été formé par l'urine d'un cheval magique qui lui avait été prêté par Oengus. En résumé, ce dernier l'avait prévenu de ne pas le laisser uriner n'importe où, ce que le cheval fit malgré tout quand Eochaidh eût relâché sa vigilance, donnant ainsi naissance au lac.

Ce lac est le plus grand d'Irlande, mais aussi des îles britanniques, ce qui peut expliquer l'association de ce lieu précis au cheval, et à toute sa symbolique. Evoquons ici le récit dans lequel Macha, qui fut forcée de mesurer sa rapidité à celle des chevaux du roi alors qu'elle était sur le point d'accoucher, donna naissance à des jumeaux à l'issue de la course. Dans ce récit chevaux et fécondité sont directement liés¹. Macha engendre la vie, tout comme le lac, et accède au statut de mère. Cet épisode se termine sur le récit du sort qu'elle jette aux hommes d'Ulster pour les punir de l'avoir forcée à courir alors qu'elle était enceinte, mais surtout d'avoir de ce fait (par leur présence au moment de la mise au monde), violé le secret du mystère de la vie, et ainsi changé à tout jamais le statut de la femme. Jusque là, elle était perçue comme origine de la vie, possédant une importance extrême au sein de la communauté, étant l'unique détentrice de ce mystère. Notons que, contrairement à Macha, le statut de Maeve avait été préservé par le bouclier qui la cachait aux yeux des hommes alors qu'elle urinait. Si, comme nous l'avons vu précédemment, l'on considère que l'urine était symbole de fertilité, les deux événements peuvent être rapprochés. Il est important en effet de noter que Fergus, qui symbolise la fertilité masculine, était celui qui tenait le bouclier pendant cet épisode, car ceci dénote leur volonté commune de préserver cette situation d'équilibre dans les rôles sexuels. De fait, les composantes masculines et féminines sont indissociables et la chute de l'une rendrait l'autre inutile et dénuée de sens. Nous pouvons donc dire que le bouclier joue le même rôle que le couvercle placé sur le puits sacré puisqu'il est nécessaire de le replacer, afin de protéger les eaux, et par extension, protéger symboliquement le secret de la vie du re-

combat". IVOCATTOS aurait donc pour signification "Qui se bat par l'if" ou "Qui se bat par le moyen d'un cheval". Mais plusieurs spécialistes ont rejeté cette explication d'*Eochaid* par **ivocatu-s*. Anthony Harvey a proposé à la place un rapprochement entre *Eochaid* et og. EQODDI, qui est construit lui aussi sur le nom du "cheval" » (*Le dieu celtique Lugus*, p.131).

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, pp.304-306.

gard des non-initiés. Il nous paraît patent que le mystère de la vie est symbolisé par l'eau des puits d'une part et par les fluides féminins d'autre part. L'eau qui s'échappe de la terre par les puits et les sources correspond donc aux fluides qui s'échappent du corps de la femme, et les deux représentent la fertilité. La terre étant pour les Celtes la déesse-mère, l'assimilation entre le corps des mortelles et celui de la déesse confère à celle-ci un statut privilégié dans les premières sociétés irlandaises. Nous avons déjà mentionné plus haut la fusion entre le sacré et le profane qui se manifestait au travers de l'accouplement du haut roi lors des cérémonies d'inauguration, durant lesquelles le corps de la jument, de la reine ou de la jeune vierge préfigurait le corps de la déesse. Par ailleurs, les druides voyaient tout jaillissement d'eau de la terre comme une manifestation du mystère de la vie. John Dunne souligne encore que « lakes emerged from outbursts of magic wells. Wells were sacred to the druids, who believed that the mysterious emergence of water from the earth reflected the mystery of life itself¹ ».

Cailleach, ancienne déesse de la terre, comporte également un élément de fécondité, illustrée par les récits de Maeve et de Derbforgaill, où elle est présentée aussi comme déesse-mère, du fait du fonctionnement en prisme² des différents mythes constitutifs de la mythologie pré-chrétienne irlandaise. En effet, les lacs que Cailleach a créés sont source de vie, cette fécondité tient au fait que les lacs sont créés de son urine, fluide féminin à connotation sexuelle. C'est pourquoi, pour les Celtes, fleuves, rivières et lacs étaient traditionnellement associés à des figures divines féminines, qui symbolisaient le rapprochement entre les fluides féminins et l'eau vitale.

¹ John DUNNE, *Irish Lake Marvels, Mysteries, Legends and Lore*, p.7.

² Les différentes figures féminines de la mythologie irlandaise qui apparaissent sous des noms différents en des lieux différents et sous des aspects différents permettent de préciser l'image de la déesse-mère en se complétant et/ou en se faisant écho. Ceci a déjà été mentionné dans le premier chapitre de cette thèse.

2-2-3. Le lac, ventre fécond de la déesse-mère

Cette partie consacrée aux lacs va nous permettre à présent de mettre en évidence des traits fondamentaux dans l'identification des éléments naturels du corps de la déesse chez les Celtes insulaires. Ce processus confirme la sacralisation du paysage naturel qui reflète ainsi les croyances de ces populations.

John Dunne explique¹ qu'il existe différents types de lacs, certains visibles de façon permanente, et d'autres, les *Turlough*, qui disparaissent à intervalles plus ou moins réguliers, soit de saison en saison, soit d'une année sur l'autre. La plupart de ces lacs se trouvent généralement dans les basses terres de l'ouest du pays, et ont la particularité de se remplir l'hiver et de se vider l'été. Il précise les différentes appellations de ces lacs : « Disappearing Lakes » (« Les lacs qui disparaissent »), « Vanishing Lakes » (*idem*), « Blind Loughs » (« Les lacs invisibles ») ou encore *Loughareena* (terme irlandais traduisant la même idée). La nature mystérieuse de ce phénomène (qui s'explique géologiquement par la nature spécifique du sous-sol crayeux qui absorbe et draine les eaux), a donné naissance à de nombreux mythes et récits folkloriques, comme par exemple celui relaté dans la *Revue celtique* et collecté par David Fitzgerald auprès d'une vieille femme d'Askeaton le 24 avril 1879². Ce récit, dont le résumé suit, concerne Lough Gur, situé dans le comté de Limerick. Selon elle, le lac disparaît tous les sept ans, laissant partiellement apparaître un arbre magique sous lequel une femme nommée Toice Bhrean tricote, tous deux étant recouverts d'un tissu vert. Elle raconte aussi comment un jour, un audacieux cavalier tenta de s'emparer de ce tissu au moment où l'eau remontait, mais échoua dans sa tentative, ce qui permit au phénomène de se perpétuer. La femme lança cette imprécation :

*Chúghat, chúgat, a bhúaine bhalbh !
Marcach ó Thír na mBan Marbh
A' fúadach an bhruit úaine hom bhathas.*

Awake, awake, thou silent tide!

¹ John DUNNE, *Irish Lake Marvels, Mysteries, Legends and Lore*, pp.8-9.

² David FITZGERALD, *Revue Celtique IV*, pp.185-186. Ce tome de la revue est consultable sur Internet à l'adresse suivante : <http://fr.calameo.com/read/000127172f1f660db6c01>.

From the Dead Women's Land a horseman rides,
From my head the green cloth snatching.

Si l'on garde à l'esprit l'idée de fertilité, on peut rapprocher l'espace dans lequel apparaissent et disparaissent les eaux du lac du ventre de la femme. Tel celui-ci, lors de la grossesse, la dépression s'enfle et s'emplit d'eau de façon cyclique pour reprendre plus tard sa forme initiale. Nous pouvons donc considérer l'eau du lac comme un liquide amniotique symbolique. On peut établir une autre comparaison entre l'état de latence dans lequel se trouve le corps de la femme entre deux périodes de fécondité, et celui du lac lorsque les eaux se sont retirées. Toute forme de vie, la faune et la flore, ainsi que la vie humaine dans le cas de la femme, disparaissent en même temps que les eaux, et réapparaissent dès que celles-ci reviennent. Notons cependant que la vie demeure à l'état latent dans le fond du lac, tout comme au cœur du corps de la femme féconde.

Allons plus loin dans le rapprochement entre le ventre de la femme et la topographie des lacs : le fond d'un lac a généralement une forme concave rappelant celle du chaudron, objet qui permet le mélange et la transformation de la matière première en un tout, et peut aussi être assimilé à la fécondation et à la période de gestation. Ainsi, nous pouvons considérer le fond du lac comme la matrice. Cette idée est illustrée par le récit attaché au lac Erne situé dans le comté de Fermanagh qui est rapporté par John Dunne¹. Ce dernier relate comment Ierne, l'une des suivantes de Maeve, gardienne de son peigne et de son coffret à bijoux, se noya dans ce lac avec ces objets. Patricia Monaghan précise que ceux-ci sont des symboles de fécondité : « the comb was especially associated with the goddess-queen medb, whose sexual potency was legendary. The comb appears to represent the feminine force »².

L'association de ces objets au lac et le fait qu'ils y soient immergés renforcent leur aspect féminin et fécond. Le nombre important de lacs en Irlande accroît et complète les représentations sexuées du paysage, le lac représentant symboliquement le ventre de la déesse.

¹ John DUNNE, *Irish Lake Marvels, Mysteries, Legends and Lore*, p.16.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.94.

Les divers récits traitant des lacs mentionnés jusqu'ici associent l'idée de fertilité, de fécondité et de mort. Les Celtes attribuaient à l'élément liquide une force magique, souvent associée au chaudron qui en était le récipient. Cette force magique conférait l'immortalité ou la jeunesse éternelle à celui qui s'y plongeait. Mircea Eliade confirme cette vision dans son *Traité d'histoire des religions* paru en 1949. Selon lui,

la majorité des chaudrons mythiques et magiques des traditions celtiques [...] ont été trouvés au fond de l'Océan ou des lacs. Le chaudron miraculeux de la tradition irlandaise "Murios" tire son nom de "muir", la mer. La force magique réside dans l'eau, les chaudrons, les marmites, les calices sont des récipients de cette force magique, souvent symbolisée par une liqueur divine, ambrosie ou eau vive ; ils confèrent l'immortalité ou la jeunesse éternelle, transforment celui qui les possède (ou qui s'y plonge) en héros ou en dieu¹.

Cependant, même si le chaudron symbolise l'abondance, par référence à *Undry*, le chaudron d'abondance de Daghdha, on peut avancer qu'il symbolise également la mort, car il était utilisé lors de sacrifices humains, affirme Jane Miranda Green dans son ouvrage intitulé *The Gods of the Celts*². Elle se base sur l'observation des scènes gravées à la surface de l'une des treize plaques du chaudron de Gundestrup³ par exemple, et plus précisément de celle visible sur la planche E, qui représente un dieu tenant un homme sacrifié au-dessus d'un récipient. Elle décrit aussi le sacrifice des prisonniers, dont la gorge était tranchée au-dessus d'un chaudron. L'association de cet objet à l'eau se trouve donc renforcée, de même que son rôle double de mort et de vie. Le double-rôle du chaudron rappelle le rite d'immersion pratiquée lors de l'inauguration des rois symbolisant la mort du simple mortel et la naissance du roi. Nous proposons donc en guise de conclusion une interprétation différente de cette scène, selon laquelle le chaudron conserverait la même symbolique : le dieu ne sacrifierait pas un prisonnier, mais

¹ Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p.45.

² Jane Miranda GREEN, *The Gods of the Celts*, p.147.

³ Le chaudron de Gundestrup a été découvert en 1880 dans une tourbière près du village de Gundestrup à Aaras, au nord du Jutland au Danemark.

au contraire permettrait au guerrier-héros de la tribu qui serait mort¹ au combat de renaître, par l'intermédiaire du chaudron. Cette immersion avait le pouvoir de ramener les guerriers défunts à la vie. Dans ce cas-là, le chaudron, de par sa forme, symboliserait l'utérus, et l'eau dans lequel le guerrier défunt est plongé, le liquide amniotique, qui protège et qui nourrit. Cette hypothèse est corroborée par les propos de Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h selon qui « le chaudron est [...] un instrument de résurrection dans lequel on jette les morts et d'où ils ressortent bien vivants »².



23- Détail de la Planche E du chaudron de Gundestrup datant de la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère représentant un dieu tenant un homme au dessus d'un récipient (Musée National de Copenhague, Danemark)

¹ Notons la présence du chien/loup, dont le rôle psychopompe sera développé dans le chapitre 3 (pp.274-275), ce qui semble confirmer l'hypothèse selon laquelle le guerrier tenu au-dessus du chaudron est mort.

² Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La civilisation celtique*, pp.100-101.

De plus, si l'on se réfère à l'une des symboliques énoncées dans le *Dictionnaire des symboles* de Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, il est possible de mettre en relation le lac, le chaudron, la mort et la naissance. En effet, selon eux

le chaudron symbolise le lieu et le moyen de la revigoration, de la régénérescence, voire de la résurrection, bref, des profondes transmutations biologiques. [...] C'est un prélude, par la mort [...], à la naissance d'un être nouveau¹.

Cette définition fait clairement apparaître des connotations magico-religieuses qui peuvent s'appliquer également aux lacs, lesquels firent l'objet de vénération et de rituels, et ce dès le milieu de l'âge du bronze². Ceci semble être confirmé par la découverte, au fond de nombreux lacs, dont celui de Lough Gur³, de multiples artefacts, en bois, en bronze, en argent ou en or datant de cette époque. Parmi les objets les plus fréquemment retrouvés, citons : des armes précieuses et intactes (épées, rapières, dagues, lances, ou encore boucliers en bois), des récipients en métal (tels que les chaudrons), des pièces de monnaie, des instruments de musique – souvent des cors appelés « carnyx », mais aussi des bijoux (broches et bracelets en particulier), des outils de ferronnier (comme par exemple des haches ou des faucilles, des chariots, des pièces de harnais), ou de la poterie. Des objets similaires ont également été découverts au fond des fleuves et rivières, comme par exemple le bouclier de la fin de l'âge du bronze retrouvé dans le lit du Shannon et mis à jour en 1981 par l'archéologue Louis Fleming⁴.

Des corps momifiés (connus sous le nom « bog bodies » en anglais) datant des âges du bronze et du fer ont été retrouvés dans certaines tourbières d'Irlande. Nous les mentionnons ici pour deux raisons : la symbolique de ces corps peut être

¹ Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, p.218.

² Jane Miranda GREEN, *The Gods of the Celts*, p.138.

³ Le détail des découvertes faites à Lough Gur se trouve dans Michael J. & Claire O'KELLY, *Illustrated Guide to Lough Gur, Co. Limerick*, p.10.

⁴ Voir à ce propos le rapport de la conférence intitulée *Riverine Archaeology in Ireland and the Shannon: Past, Present and Future Directions*, organisée par l'université d'Ulster (« Centre for Maritime Archaeology »), et qui s'est tenue en avril 2010. Le fichier PDF est disponible sur :

http://www.heritagecouncil.ie/fileadmin/user_upload/Events/Better_Shannon_2010_Conference/5_Rory_McNeary.pdf, p.7.

apparentée à celle des objets cultuels que l'on a évoqués précédemment, et les tourbières sont de larges étendues humides, très nombreuses en Irlande, où l'eau est omniprésente. Bien qu'il ne s'agisse pas ici de lacs à proprement parler, les nombreuses découvertes archéologiques attestent l'importance des tourbières et révèlent le caractère sacré qu'elles revêtaient pour les hommes. Noémie Beck rappelle brièvement les principales découvertes faites lors de fouilles entreprises par George Eogan ou Aidan O'Sullivan notamment qui prouvent une vénération des tourbières similaire à celle des fleuves et des lacs :

In Ireland, many discoveries [...] have been made in bogs. In the course of the 18th and 19th c., at least sixty-three types of swords, spearheads, gold bowls and gold dress-fasteners, dated 900-600 BC, were discovered in the Bog of Cullen (Co. Tipperary). From the Bog of Dowris (Co. Offaly), an impressive 7th century BC hoard of swords, chapes, spearheads, socketed axeheads, knives and gouges, razors, buckets, cauldrons and horns, was dredged. As for the bog site at Lisnacrogher (Co. Antrim), it revealed an important range of personal ornaments and weapons. Finds of great interest are the Bronze and Iron Age anthropomorphic wooden figures, possibly representing a deity, respectively dug up at the Bog of Ralaghan (Co. Cavan), in Lagore Lake (Co. Meath) and on trackways in Cloncreen Bog at Ballykilleen, at Kilberg (Co. Offaly) and at Corlea (Co. Longford)¹.

Le *National Museum of Ireland* propose une exposition permanente intitulée *Kingship and Sacrifice* (« La royauté et le sacrifice »)² qui découle de la découverte en 2003 de deux corps momifiés, l'un retrouvé à Oldcroghan dans le comté d'Offaly, l'autre à Clonycavan dans celui de Meath³. L'acidité de l'eau des tourbières, ainsi que la basse température et le manque d'oxygène ont favorisé la préservation quasi-intacte des corps à l'exception des os. Eamon P. Kelly, conservateur du musée de Dublin, a avancé l'hypothèse selon laquelle ces momies étaient très fortement liées à des rituels royaux dont elles étaient les victimes, au vu des objets retrouvés à proximité (semblables à ceux cités *supra*) et de l'emplacement des corps retrouvés. Il a remarqué que la majorité des momies se trouvaient en limite de territoires, ce qui dénote très vraisemblablement l'importance capitale

¹ Noémie BECK, *Goddesses in Celtic Religion*, pp.337-338.

² Voir à ce sujet la présentation de l'exposition permanente : <<http://www.museum.ie/en/exhibition/list/exhibition-details-kingshipsacrifice.aspx>>.

³ <<http://www.britarch.ac.uk/ba/ba110/feat4.shtml>>.

des frontières pour les Celtes¹. Les mutilations qui leur ont été infligées confirment la mort rituelle de ces hommes. L'« Homme d'Oldcroghan » mesurait 1,68m et avait entre 25 et 40 ans au moment de sa mort (survenue au cours d'une période allant de 362 à 175 avant notre ère). Des marques à la tête révèlent la violence de sa mort et celles présentes sur son torse dénotent une éviscération. Quant à l'« Homme de Clonycavan » (qui date de 392-201 avant notre ère) il mesurait 1,82m et avait aussi entre 25 et 40 ans. Tout comme l'« Homme d'Oldcroghan », il a subi une « mort mutiple » qui n'est pas sans rappeler la *threefold death* des mythes : il a été poignardé, décapité et démembré avant d'être enseveli dans la tourbière.



24- *Clonycavan Man* (ou l'« Homme de Clonycavan ») momifié aux alentours de 392-201 avant notre ère par l'eau acide, la basse température et le manque d'oxygène de la tourbière dans laquelle il a été retrouvé en 2003. Les mutilations qui lui ont été infligées montrent qu'il a été la victime d'un rituel (peut-être associé à la souveraineté) (<http://artsofadventure.com/page/2/>)

Toutes les découvertes archéologiques confirment que l'élément aquatique, l'eau douce en l'occurrence, revêtait une importance toute particulière commune à tous les pré-chrétiens irlandais. La richesse des artefacts retrouvés, ainsi que leur parfait état ne révélant aucune trace d'usure, incitent à penser qu'il s'agit là d'offrandes faites aux dieux lors de rituels pour assurer la protection et la fertilité,

¹ Eamon P. KELLY, *Kingship and Sacrifice: Iron Age Bog Bodies and Boundaries*, Dublin, Archaeology Ireland Heritage Guide n° 35, 2006.

et non pas exclusivement d'objets du quotidien. Il est important de noter que la majorité d'entre elles sont des armes (objets martiaux symbolisant la puissance) probablement offertes par des hommes de la communauté. En effet, c'était là ce qu'ils possédaient de plus précieux, à une époque où les armes permettaient d'assurer la protection de tous et étant donné que les sociétés des âges du bronze et du fer étaient des sociétés principalement guerrières. Ces offrandes étaient vraisemblablement dédiées soit à des dieux, soit à des déesses qui étaient associés à la guerre ou qui représentaient la puissance et l'autorité.

Les propos de Jane Miranda Green concernant la période à laquelle remonte les objets les plus anciens retrouvés au fond des lacs sont confirmés par ceux de Laurence Flanagan qui, dans son ouvrage intitulé *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, affirme que la découverte de tels artefacts atteste d'une mutation sociale importante et révèle le passage d'une société pacifique centrée sur sa propre prospérité, à une société plus offensive/défensive¹ au cours d'une période allant de 2354 à 700 avant notre ère, ce qui correspond effectivement à l'âge du bronze (pratique qui s'est perpétuée au moins pendant toute la période correspondant à l'âge du fer). Cette attitude militaire est confirmée par la découverte de véritables centres de production de ces objets offensifs en métal et de moules destinés à une production en masse, comme c'est le cas dans le comté de Down à Ballynahinch, ou encore à Killymeddy dans le comté d'Antrim, où a été retrouvé un moule destiné à couler des lances et/ou des dagues². Ceci est également confirmé par l'apparition simultanée de constructions à caractère clairement défensif que sont les forts de type « ring forts » ou « hill forts » que l'on retrouve un peu partout en Irlande. *Grianán of Aileach* dans le comté de Donegal, en est un exemple représentatif.

¹ Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.161.

² *Ibidem*.



25- Exemple du type de construction défensive appelée « ring fort », commencé à la fin de l'âge du bronze : *Grianán of Aileach*, dans le comté de Donegal

Du fait de la forme phallique de certaines offrandes retrouvées au fond des lacs, telles que les épées, les dagues et les rapières par exemple, il semble néanmoins possible d'attribuer une fonction également symbolique à ces objets qui pourraient avoir été associés à des rituels de fertilité. Ceci supposerait que les objets utilisés n'étaient pas seulement choisis par rapport à leur fonction première, mais aussi par rapport à leur valeur symbolique, selon les rituels auxquels ils étaient associés. Les offrandes de bijoux permettent également d'avancer plusieurs hypothèses. Au premier abord, on est tenté de penser qu'elles étaient le fait des femmes et que c'était elles qui les portaient le plus couramment, or il faut garder à l'esprit le fait que les hommes en portaient également, en particulier à l'âge du fer. Cette pratique est confirmée par les écrits de l'historien et géographe grec du I^{er} siècle avant notre ère, Strabon, dans *Géographie, IV, 4 – La Belgique* (section 5), selon lesquels les Celtes avaient une prédilection pour les bijoux et autres ornements :

Les Gaulois [ont] la passion de la parure, car ils se couvrent de bijoux d'or, portent des colliers d'or autour du cou, des anneaux d'or autour des bras et des poignets, et leurs chefs s'habillent d'étoffes teintées de couleurs éclatantes et brochées d'or¹.

Ceci est également confirmé par les écrits de Diodore de Sicile dans son ouvrage *Bibliothèque Historique*² :

[...] and thus get together a vast heap of gold, with which not only the women, but the men deck and adorn themselves. For they wear bracelets of this metal about their wrists and arms, and massy chains of pure and beaten gold about their necks, and weighty rings upon their fingers, and crosslets of gold upon their breasts³.

Ou encore :

They wear soft and fine garments ; for their sheep's wool is much finer here than any where else ; both men and women likewise deck themselves with golden ornaments ; for they wear necklaces of gold, and bracelets about their arms, and like the Persians have rins hanging in their ears. Their shoes are such as others wear, but richly beautified with divers sorts of colours⁴.

Cette coutume est également attestée par l'un des détails du chaudron de Gundestrup qui représente un homme portant un torque.



26- Détail du chaudron de Gundestrup (datant de la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère environ) montrant un homme portant un bijou celté : le torque (Musée National de Copenhague)

¹ La traduction du texte original est consultable sur le lien suivant :

<<http://www.mediterranees.net/geographie/strabon/IV-4.html>>.

² Les écrits de Diodore de Sicile datent des alentours de 30 à 60 avant notre ère. La version scannée de l'original datant de 1814 est consultable sur le lien suivant : <<http://fr.calameo.com/read/00010704498b34cde6994>>.

³ DIODORUS THE SICILIAN (Diodore de Sicile), *The Historical Library of Diodorus the Sicilian in Fifteen Books*, p.313.

⁴ *Ibidem*, p.328.

Une autre preuve de cette coutume est apportée par la description d'un guerrier qui est faite dans *La razzia des bœufs de Cooley* :

His figure easiest to find,
Bright among Alba's fighting-men
- A border made of red gold
Matched his handsome crimson cloak.

A soft multitude of jewels
In the sating tunic – itself a jewel:
For decoration, all told,
Fifty ounces of light gold.

He carried a gold-hilted sword
And two javelins sharply tipped,
A shield rimmed with yellow gold
With a knob of silver at the middle¹.

Aussi les offrandes de bijoux pouvaient-elles être tout autant le fait des hommes. Il est également possible de penser que le choix de tels objets était peut-être déterminé par le destinataire de ces offrandes, par exemple une figure divine féminine affectée à un domaine spécifique : la guerre, l'abondance ou la prospérité.

Les offrandes sont arrivées jusqu'à nous parce qu'elles étaient protégées de la convoitise des hommes de deux manières. D'un point de vue pratique, elles étaient nombreuses et pesantes, et de plus, elles étaient déposées en des lieux inaccessibles, en l'occurrence les eaux profondes du milieu des lacs. D'un point de vue spirituel, elles étaient protégées par leur aspect sacré, et le fait même d'abandonner à la divinité des objets d'une grande valeur, tant matérielle que symbolique, constituait en soi un acte sacré. Toute tentative de soustraire ces objets aux entrailles des lacs équivalait très certainement à la violation et à la désacralisation du lieu : nul n'osait profaner de tels sites. Cette notion de sacralité est illustrée par le récit de Lough Gowna dans le comté de Cavan, que relate John Dunne². Ce dernier rapporte qu'une vieille femme profana l'eau d'un puits en y lavant ses vêtements, ce qui entraîna le jaillissement violent de l'eau qui inonda

¹ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.19.

² John DUNNE, *Irish Lake Marvels, Mysteries, Legends and Lore*, p.13.

la vallée et donna naissance au lac. Le jaillissement de l'eau du puits symbolise donc la conséquence du non-respect des règles qui régissent son utilisation. L'eau, considérée comme sacrée et généralement protégée par un couvercle, se trouve souillée par l'accomplissement d'une tâche quotidienne, le lavage du linge, et ainsi se trouve détournée de sa fonction première.

Toutes les analyses que nous avons faites ici concernant l'eau douce attestent d'une déification des éléments clefs du paysage irlandais, auquel l'eau confère une identité fortement féminine. Certaines modifications apportées par la main de l'homme renforcent cet aspect féminin. La forme du *crannóg* qui est relié aux berges du lac par un ponton révèle un lien étroit entre la famille ou la communauté implantée sur le lac et la terre ferme. La forme générale de l'ensemble constitué par le *crannóg* (le ponton, le lac et les berges) figure symboliquement un fœtus, nourri par l'intermédiaire du cordon ombilical et protégé du monde extérieur par le liquide amniotique. De la même façon, les hommes installés sur le *crannóg* étaient reliés à la déesse-mère, protégés et nourris par ses eaux. Notre interprétation peut s'étendre à l'ensemble du réseau aquatique, composé des lacs et des rivières de l'île. En effet, les fleuves, qui relient entre eux une grande majorité des lacs, fonctionnent aussi comme un véritable « cordon ombilical », qui véhicule la nourriture vers les lacs, lesquels apparaissent dès lors comme une vaste poche alimentée par eux, assimilable symboliquement à l'utérus de la déesse-mère. Enfin, on peut également appliquer cette image à l'ensemble de la terre d'Irlande, qui apparaît comme un fœtus entouré par la mer, qui joue le rôle de liquide amniotique. Les fleuves qui assurent le lien entre terre et mer apportent à la terre tous les éléments nécessaires au développement de la vie et leur fonction réelle et symbolique est donc assimilable à celle d'un cordon ombilical.

L'importance primordiale de l'eau et des lacs est mise en évidence par le récit folklorique concernant Lough Owel, situé près de Mullingar¹. Une sorcière géante emprunta le lac d'une de ses amies, une autre sorcière géante, pour que la jeune fille que son fils souhaitait épouser acceptât de devenir sa femme. Elle plaça le lac dans son mouchoir en prenant grand soin de n'en faire tomber aucune goutte

¹ John DUNNE, *Irish Lake Marvels, Mysteries, Legends and Lore*, p.37.

et le déposa devant la maison de la jeune fille, à l'endroit même où s'étend Lough Owel de nos jours. Très rapidement, l'amie se désola de l'absence de son lac mais surtout, de n'avoir plus que des rochers, de la boue et du poisson en décomposition.

Dans ce résumé, les rochers et la boue représentent l'infertilité de la terre, et le poisson en décomposition renvoie à la disparition de la vie, montrant ainsi la fonction vitale de l'eau douce, que nous avons illustrée plus haut par l'image du lac comme le ventre porteur de vie. La même symbolique s'applique selon notre hypothèse à des monuments antérieurs datant du Néolithique (tels que les mégalithes). C'est pourquoi nous reprendrons cette idée pour l'analyse de la valeur symbolique de la structure des tombes à couloir en particulier (dans le chapitre 3), dont la forme arrondie suggère une interprétation similaire et anticipe le sens à donner à ces monuments et peut révéler une vision commune aux populations du Néolithique et aux Celtes.

2-2-4. Les monstres des lacs, gardiens des eaux sacrées

L'étude des monstres des lacs montre également l'attachement de ces créatures au féminin et leur lien avec l'idée de fécondité associée au lieu. En effet, comme nous le verrons dans cette partie, les monstres qui peuplent les lacs sont soit serpentiformes/spermatozoïformes, soit des créatures féminines par essence, comme par exemple la loutre qui, de par son aspect lunaire¹, porte en elle le symbolisme féminin. Autrement dit, tous ces monstres lacustres sont directement liés à la fécondité et leur présence même renforce le caractère féminin de cet élément du paysage. D'autre part, leur aspect effrayant, terrifiant et repoussant qui tient les hommes à l'écart, attire l'attention sur la sacralité de l'eau et par extension des

¹ Voici ce qu'on peut lire à ce propos à la page 584 de Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres* : « La loutre, apparaissant et disparaissant à la surface de l'eau, est dotée d'un symbolisme lunaire ».

lieux. Nous allons étudier tout ceci à travers plusieurs récits qui évoquent des monstres qui, selon le folklore, habitent les divers lacs d'Irlande.

La création de ces monstres procède du même principe que celui que nous avons énoncé précédemment, à savoir le besoin d'expliquer des formations géologiques particulières et mystérieuses, voire inquiétantes, ou des phénomènes atmosphériques inexplicables rationnellement pour les populations concernées. C'est par exemple, comme le dit John Dunne¹, le cas de Lough Derg qui se situe dans le comté de Donegal, où le monstre féminin Caoránach se manifeste lors de violentes tempêtes qui agitent le lac. La peur que le monstre inspire aux hommes leur permet de se tenir à l'écart des dangers afférents au lac. L'étymologie du terme « monstre » est elle-même révélatrice de la fonction qu'exerçait la création de monstres dans l'imaginaire des pré-chrétiens irlandais et du rôle que jouait la croyance en de telles créatures dans la vie quotidienne de la communauté. Le terme « monstre » est dérivé de deux termes latins : *monstrum* qui signifie « quelque chose de merveilleux », « un signe », « un présage » ou encore, « celui qui enseigne », et *monere* qui signifie « mettre en garde », « prévenir ». L'origine de ce terme apporte un éclairage pertinent sur la fonction des mythes qui mettent en scène de telles créatures.

Parmi les différents termes utilisés pour faire référence à des monstres, dragons, vers, serpents, anguilles, chevaux aquatiques ou autres créatures terrifiantes présents dans les récits, John Dunne ajoute encore que le plus courant est le terme *péis* qui apparaît sous diverses variantes telles que *piast*, *biast* ou encore *béist*. Un autre terme, *oilliphéist*, composé de *oill*, « great », et de *péist*, « monster », signifie « monstre énorme ». Il est généralement utilisé pour faire référence à une créature serpentiforme dont l'apparence évoque un dragon, un serpent ou une anguille. Le terme *each-uisce* est également utilisé pour faire référence à un cheval aquatique. *Dobarchú* désigne une loutre et *Tairbh-uisce* sert à dénommer des taureaux aquatiques². Les différents monstres associés aux lacs ont une symbolique commune, celle de la fertilité. Ceci semble évident pour les monstres serpentiformes tels que le dragon (variante gigantesque du vers), l'anguille, le serpent ou encore le vers,

¹ John DUNNE, *Irish Lake Marvels, Mysteries, Legends and Lore*, p.88.

² *Ibidem*, pp.73-74.

qui présentent une forme spermatozoïdale. Ceci est illustré par les récits mythologiques : l'ingestion d'un vers permet effectivement d'engendrer la vie, notamment dans les récits d'Étain ou de Conchobhar précédemment cités. La présence de taureaux et de chevaux aquatiques parmi ces monstres peuplant les lacs est directement liée à l'idée de fertilité, et l'association de ce type de monstres à l'eau douce des lacs renforce encore cette symbolique.

Outre qu'ils confirment la dimension fertile de l'eau, les monstres confèrent aux lacs une dimension sacrée. En effet, ce sont des créatures de l'Autre Monde (espace magique et mystérieux) qui fascinent les hommes, tout en inspirant la crainte et le respect. Les monstres apparaissent comme les gardiens d'un trésor, ce dont attestent les découvertes par les archéologues de véritables trésors au fond des lacs, qui sont vraisemblablement les vestiges d'offrandes déposées par les communautés, lacustres au moins. De ce fait, la présence supposée de telles créatures dans les eaux des lacs, ainsi que les objets qu'elles renferment, suffisent à les protéger de toute violation humaine et préservent à la fois leur sacralité et leur pureté. « En tant que gardien du trésor, le monstre est aussi signal du sacré. On pourrait dire : là où est le monstre, là est le trésor »¹. La présence des monstres a donc un effet dissuasif sur les hommes qui s'en tiennent à l'écart et, par voie de conséquence, les offrandes déposées au fond des lacs sont protégées. Tout comme les puits dont le couvercle visait à protéger les hommes de la noyade ou les eaux de toute souillure, le monstre semble revêtir la même fonction : il est effrayant, souvent de taille impressionnante et dissuade les hommes, mais surtout les enfants, de s'immerger dans les eaux lacustres. Le monstre apparaît tout d'abord comme le gardien des eaux du lac, véritable lieu sacré, théâtre naturel à ciel ouvert de rituels, d'offrandes et de rites, où les pré-chrétiens étaient en communion étroite avec la nature, mais il apparaît également comme le gardien d'une entrée vers l'Autre Monde pour les Celtes.

Les monstres résident dans des lieux que les premières communautés n'étaient pas techniquement en mesure d'explorer et donc de s'approprier. Par conséquent, ces espaces correspondaient soit à des espaces à forte teneur imagi-

¹ Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, p.644.

naire, soit à une sorte de chaos, que Mircea Eliade appelle « espace profane » (c'est-à-dire non-aménagé par l'homme), par opposition à l'« espace sacré » où s'organisait la vie. Selon les ouvrages de John Dunne et de Patricia Monaghan mentionnés plus haut, dans toutes les mythologies, de nombreux récits se terminent par la victoire du héros sur le monstre. Ce dernier étant assimilable à l'inconnu et correspondant à un manque cognitif, le tuer ou le neutraliser symbolise la victoire de l'homme sur celui-ci et permet l'accès au « trésor », autrement dit symboliquement à la connaissance. Tuer le monstre permet au héros de s'approprier un espace profane et de le transformer en espace sacré. Nous pouvons donc avancer que la présence de monstres dans les mythes remplissait la fonction souhaitée, car la crainte de l'inconnu était omniprésente dans cette société où régnait la superstition, tenant les hommes à l'écart de tout danger, en les empêchant de profaner les lieux sacrés.

Certains lacs sont fortement associés à des monstres à symbolique lunaire, qu'il nous faut ici rapprocher du féminin, comme c'est le cas par exemple de la loutre géante (appelée *Dobharchú*¹ en irlandais). En effet, la loutre qui dans sa course, apparaît et disparaît à la surface de l'eau, rappelle le mouvement de la lune qui apparaît et disparaît périodiquement. Ce monstre est associé à Lough Glenade entre Truskmore and Dough Mountains dans le comté de Leitrim, et il est traditionnellement décrit comme une loutre dont la taille est cinq ou six fois supérieure à la normale. L'association de cette symbolique lunaire et de l'élément aquatique renforce l'idée de fertilité inhérente à l'eau.

Enfin, la multitude de noms de lieux irlandais comportant un terme gaélique signifiant « monstre » témoigne de l'importance de croyances en de telles créatures et des récits créés en corrélation avec celles-ci. Ceci est confirmé par un certain nombre d'exemples de noms de lacs donnés par John Dunne, accompagnés de leurs traductions anglaises. Tel est le cas de Loch an Péist qui est le plus petit des deux lacs de Glendalough dans le comté de Wicklow – *Loch an Péist* signifiant « The lake of the worm » (« Le lac du vers »). Il est en de même pour Lough na

¹ Précisons que « le nom irlandais de la loutre est *doborchu*, littéralement “chien d'eau” (on trouve également *madra uisce*, textuellement “chien d'eau”) » (Dimitri Nikolai BOEKHOORN, *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.330).

hOnchon situé dans les montagnes de Wicklow, dont le nom signifie « bête sauvage », ou encore pour Lough na Fuiache situé entre les comtés de Galway et Mayo à l'ouest, *fuath* signifiant « forme hideuse ». Des récits, rapportés par John Dunne notamment, sont attachés à la plupart de ces lieux.

Un bref aperçu de celui relatif à Lough Derg dans le comté de Donegal, associé à la créature Coaránach, permet d'explicitier les choses. Suite à la mort d'une sorcière maléfique nommée *The Hag of the Finger* (« La sorcière du doigt »), (ou *The Devil's Mother*, « La mère du malin », dans d'autres versions), qui fut tuée par Fionn MacCumhaill, un nain aux cheveux rouges informa ce dernier et ses hommes qu'un petit vers rouge se trouvait caché dans les os de la sorcière et qu'il détruirait le monde s'il était libéré et suffisamment abreuvé. L'un des hommes de Fionn brisa l'un des os de la sorcière, libérant ainsi un long vers velu qu'il empala de sa lance et jeta dans le lac avoisinant. Aussitôt, les eaux du lac se mirent à bouillonner violemment et de ses profondeurs jaillit un serpent énorme et terrifiant appelé Coaránach qui commença à dévorer hommes et animaux. Ce monstre féminin serpentiforme n'était autre qu'une métamorphose du vers. Fionn le blessa, le forçant à regagner les profondeurs du lac. Son sang, en s'y répandant alors, changea la couleur de ses eaux et lui donna son nom, Lough Derg qui signifie « dark lake » (« lac sombre »).

L'analyse des différentes formes d'eau douce contribue à mettre en évidence le rôle primordial de l'eau en dépit des différences spécifiques à chacune. Quelque soit la forme sous laquelle elle se présente, son caractère sacré et vital apparaît clairement et peut être envisagé comme un signe de la prodigalité de la déesse qui confère fertilité à la terre, assurant ainsi la prospérité des hommes. L'eau douce, émanant des entrailles de la terre/déesse, apparaît donc comme un véritable don divin. Comme on l'a vu, la mythologie abonde dans le sens d'une telle hypothèse relative à la conception et à la symbolique du paysage, en l'occurrence les rivières. Une telle interprétation, qui se fonde sur les épisodes dans lesquels Cailteach et Maeve urinent, contribue à confirmer l'identification de la terre d'Irlande au corps de la déesse, qu'elle soit représentative d'un territoire défini (comme c'est le cas de Maeve qui, comme nous le verrons, est la figure emblématique di-

vine de la province de Connaught) ou de l'ensemble de l'île (comme c'est le cas de Cailleach). L'aspect sacré de l'eau douce est renforcé par la présence de monstres dans les lacs, dont le rôle est de préserver la pureté et l'intégrité des lieux. Notons que la forme serpentiforme de ces monstres renforce la symbolique de fertilité attribuée à l'eau. La combinaison de l'aspect terrifiant du monstre et de son rôle protecteur renvoie à l'affirmation de Dimitri Nikolai Boekhoorn, selon qui « un monstre serait souvent un aspect sombre d'une déesse »¹.

D'autre part, les fonctions de l'eau sont mises en évidence par la relation que les fleuves, les rivières, les sources ou les lacs entretiennent avec la déesse.

2-3. La symbolique de l'eau salée (mer et océan)

L'eau salée est également omniprésente en Irlande car elle est baignée par l'Océan Atlantique au nord, au sud et à l'ouest, ainsi que par la Mer d'Irlande à l'est. Du fait de l'insularité du pays, les mers et les océans occupent une place prépondérante et entretiennent un lien très étroit avec la terre et ses habitants. Le lien qui existe entre l'élément terrestre et l'élément marin est déjà concrètement présent par le contact de l'eau avec les rivages, mais aussi par le contact entre les fleuves et l'océan, étant donné que ceux-ci s'y jettent. Le féminin, qui est symboliquement associé à l'eau de l'océan (comme nous l'illustrerons avec le mythe de Clíodnah), est renforcé par sa rencontre avec l'eau féminine des rivières. Il n'en demeure pas moins que cette union de l'eau douce féminine avec l'eau salée, qui est aussi masculine étant donné la figure mythologique qui lui est associée, fait ressortir la complémentarité entre le féminin et le masculin. En effet, comme

¹ Dimitri Nikolai BOEKHOORN, *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.102.

l'indique Dáithí Ó hÓgáin dans son ouvrage de référence¹, l'océan dans son intégralité est représenté dans la mythologie irlandaise pré-chrétienne par le dieu Lir. Ce contact ou ce lien est mis en évidence par le terme gaélique, *Inbher*, qui est utilisé pour faire référence à l'embouchure des fleuves et qui signifie « The meeting of the waters » (« La rencontre des eaux »).

On sait que le processus d'évaporation des eaux océaniques donne naissance à la pluie, qui, dans les premières civilisations agraires, revêt toujours un caractère masculin. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant affirment que

[la] pluie est le sperme fécondant [et que] cette valeur symbolique lui est attribuée dans toutes les civilisations agraires, [... et que] c'est un fait d'évidence qu'elle est l'agent fécondateur du sol, lequel en obtient la fertilité².

Ainsi, l'eau des pluies était vraisemblablement perçue par les pré-chrétiens irlandais comme ouranienne et comme ayant une action fertilisante lorsqu'elle pénétrait dans la terre, action qui venait compléter celle de l'eau douce des fleuves et des rivières, irrigante et fertilisante. L'eau de pluie vient également se mêler aux eaux des cours d'eau pour rejoindre à nouveau la mer à l'embouchure des fleuves. Ainsi se crée un cycle hydrologique, possible uniquement grâce à l'énergie solaire. L'océan apparaît de cette façon comme le lieu où se mélangent et se régénèrent les eaux avant de se transformer et de retourner vers la terre.

La mythologie insulaire fournit un certain nombre d'autres mythes qui permettent de compléter l'examen de la sacralisation du paysage, ébauchée avec l'étude des fleuves, des rivières, des lacs et des sources plus haut. Nous montrons que l'océan avait un rôle symboliquement vital dans l'univers mythologique des Celtes. A l'analyse des notions de fertilité et de fécondité communes à l'eau douce et à l'eau salée, viendra s'ajouter celle de la complémentarité qui existe entre le féminin et le masculin, spécifique à l'élément marin. Nous avancerons ensuite la thèse selon laquelle l'océan avait la particularité d'apparaître également comme un lieu de gestation à l'origine de la vie, notamment celle du bétail. Enfin,

¹ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.309.

² Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, pp.765-766.

nous verrons que, tout comme l'eau douce, l'eau salée symbolise la dualité vie/mort, propre à la conception du monde qu'avaient les premières sociétés.

2-3-1. L'océan, organe vital de la déesse

Nous avons remarqué que les eaux des fleuves et rivières étaient considérées respectivement comme le sang et les veines de la déesse. Mais nous pouvons aller encore plus loin dans l'élaboration de ce tableau métaphorique, jusqu'à « reconstituer » le corps de la déesse, et plus précisément ce que l'on peut considérer comme étant son « système circulatoire » symbolique, au travers de l'association d'un élément topographique (l'océan) et de l'influence de l'astre lunaire. L'interaction de ces deux éléments donne naissance au phénomène naturel des marées, dont nous allons analyser la symbolique corporelle pour les populations pré-chrétiennes de l'île dans son ensemble. En effet, les fleuves (les veines) se dirigent vers l'océan où les eaux (le sang) se régénèrent. Selon cette configuration, l'océan, symbole des eaux abyssales, de l'origine de la vie ainsi que de la régénérescence (comme l'illustrent les récits sur lesquels nous nous appuyons plus loin)¹, est assimilable au cœur, organe vital par excellence. De ce fait, tout ce réseau aquatique constitue symboliquement le système cardio-vasculaire de la déesse-mère.

Cette image relative au fonctionnement du corps humain est suggérée par les marées en Irlande, qui impriment un mouvement de va-et-vient aux eaux océaniques, sous l'influence de la lune. C'est ce mouvement de flux et de reflux qui évoque la circulation sanguine régie par les pulsations cardiaques initiées par le cœur. La lune apparaît donc comme un moteur de vie dont le rôle est indissociable de celui de l'océan, tout autant que celui du soleil. Les deux astres ont un rôle aussi fondamental l'un que l'autre, chacun ayant une fonction aussi fondamentale sur l'eau et donc sur la vie. La complémentarité et l'interdépendance du féminin et

¹ Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, pp.684-685.

du masculin, représentés respectivement par la lune (féminin) d'une part et par le soleil et l'océan (masculins) d'autre part s'en trouve de la sorte confirmée.

2-3-2. La terre et l'océan : union du féminin et du masculin

On l'a vu, l'examen des récits relatifs à la création des fleuves, des lacs et des rivières (qui renvoient à la symbolique de l'eau nourricière) a permis de souligner le caractère féminin de l'eau douce. Les récits relatifs à la mer ou à l'océan ne présentent pas quant à eux un caractère aussi distinctement féminin ou masculin, dans la mesure où ils peuvent avoir des connotations ou des caractéristiques propres tantôt à l'un ou à l'autre.

L'aspect féminin de l'eau salée est tout d'abord conféré par la figure divine de Morrígan qui réside dans l'océan et dont la chevelure constitue les vagues, comme le signale Dáithí Ó hÓgáin : « [...] the mother-goddess as Mór-Ríoghain (great queen) is described in an early text as inhabiting the water and as having the waves as her white hair »¹. Dans cette citation, la chevelure/vagues est une évocation métonymique de la déesse/océan qui indique clairement l'assimilation des deux, comme c'était également le cas des autres éléments topographiques aquatiques. La couleur blanche de la chevelure de Morrígan signale son caractère divin et son appartenance à l'Autre Monde (comme on le verra plus loin) et divinise l'eau salée, comme dans le cas des fleuves, des rivières et des lacs qui étaient sacralisés par l'intermédiaire de figures féminines. Le caractère féminin de l'eau salée est confirmé par la figure de Clíodnah qui est au centre du mythe dit de « La Neuvième Vague ». Dans ces deux récits le même mytheme (la vague) est utilisé pour symboliser l'eau salée (mer ou océan) dans son ensemble. Nous allons résumer ici les diverses versions qui mettent en scène Clíodnah et qui sont également

¹ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.358.

mentionnées par Dáithí Ó hÓgáin¹. Toutes s'accordent à dire que Clíodnah serait à l'origine de la création de cette Neuvième Vague et qu'elle venait de l'Autre Monde et plus précisément de *Tír Tairngire*, « The Land of Promise » (« La terre des promesses »), pour rejoindre son amant mortel, Ciabhán of the Curling Locks (« Ciabhán aux cheveux bouclés »). Pendant que ce dernier était parti chasser dans les bois, elle s'endormit sur le port de Glandore, dans le comté de Cork mais, emportée par la marée, elle se noya. Dans cette région, la marée est d'ailleurs appelée *Tonn Chlíodhna* ou « The Wave of Clíodnah » (« La vague de Clíodhna »), évocation de cet épisode mythique. Dans une autre version qu'il mentionne, Clíodhna s'endort sur la plage bercée par la musique féérique d'un des musiciens de Mannán mac Lir et ainsi envoûtée, elle est ramenée dans l'Autre Monde par la Neuvième Vague envoyée par le dieu de la mer. Le lieu d'où elle a disparu porte toujours le nom de « The Strand of Cleena's Wave » (« La promenade de la vague de Clíodnah »). Dans les deux cas, elle laisse son amant inconsolable.

Les deux versions de ce mythe dénotent le caractère divin de Clíodnah : dans la première, le fait qu'elle soit tuée par la vague et noyée dans l'océan renvoie aux mythes de création des fleuves, dans lesquels la mort d'une jeune fille permet la réunification de l'esprit et de l'objet, conférant à cette dernière le statut divin. Le mythe de Clíodnah procède de même : sa mort par les eaux l'élève au statut de divinité attachée à la vague. Dans la deuxième version, la Neuvième Vague la ramène dans l'Autre Monde, ce qui affirme ici son caractère et ses origines divines. Si l'on considère que la vague est la représentation métonymique de l'océan, alors elle confère à l'ensemble de l'eau salée un caractère sacré féminin. Un autre récit révèle clairement l'identification de la Neuvième Vague (et donc de l'eau salée dans son ensemble) à une figure divine féminine. Il s'agit de celui qui met en scène le personnage Ruadh qui, comme le rapporte Patricia Monaghan², fut contraint à quitter son navire alors qu'il chavirait. Voulant rejoindre les côtes à la nage, il fut enseveli par les vagues et fut emmené dans l'Autre Monde par neuf

¹ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.85. La version des Dindshenchas est disponible sur <http://www.ucc.ie/celt/published/T106500C/index.html>, les poèmes sont intitulés « Tond Clidna I » (p.207) et « Tond Clidna II » (p.211).

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p. 401.

princesses. Elles refusèrent de le laisser rejoindre le monde des hommes et l'une d'entre elles donna naissance à son fils. C'est alors qu'il tenta de s'échapper, poignardant l'une des princesses dans la lutte. La Neuvième Vague se mit à saigner et noya Ruadh et son fils.

Quant à la dimension masculine de l'eau salée, elle est bien présente dans la mythologie pré-chrétienne irlandaise qui fait de l'océan une divinité, en la figure de Manannán mac Lir. De plus, ce dernier est généralement associé à des éléments qui accentuent l'aspect masculin de l'eau marine, comme évoqué par la symbolique de ses chevaux blancs, qui tirent le char dans lequel il se déplace. Or les chevaux représentent à la fois la virilité et la fertilité et cette deuxième symbolique est également véhiculée par son pendant féminin, la jument, qui était utilisée dans les cérémonies d'inauguration des rois et au cours desquelles elle avait un rôle central puisqu'elle représentait la déesse féconde de la souveraineté¹. L'un de ses chevaux se nomme d'ailleurs Enbharr, comme le précise Dáithí Ó hÓgáin², terme qui signifie « écume des flots ». Quant à la couleur blanche des chevaux, elle fait certes référence à l'appartenance des bêtes et de leur cavalier à l'Autre Monde, mais elle qualifie surtout l'écume qui évoque la semence masculine.

Le caractère masculin de l'eau salée est d'autant plus significatif si l'on considère l'espace de contact entre l'océan de Manannán mac Lir et la terre d'Ériu, déesse éponyme de la terre d'Irlande. Contrairement aux falaises, qui constituent de véritables forteresses et séparent l'eau de la terre, le sable, zone de contact entre l'île et la mer, constitue quant à lui une zone de rencontre où l'eau et la terre se mélangent, comme en osmose. Les vagues vont et viennent sur le sable, opérant des changements éphémères mais laissant le rivage inchangé lorsque l'océan se retire et ce, de façon sempiternelle. La plastique particulière du sable, son caractère malléable, sa capacité à épouser les formes pour reprendre ensuite la sienne grâce à l'interaction de l'eau, évoque la souplesse protectrice d'une matrice. Cette mouvance créée par l'interaction entre l'eau et le sable suggère la permanence et l'éternel recommencement, et introduit ainsi la notion de régéné-

¹ Voir à ce propos le chapitre sur Tara, et plus précisément la partie concernant l'intronisation des rois, p.114.

² Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.330.

rescence. Elle est imposée par le flux et reflux, lui-même imprimé par l'influence de la lune sur l'océan. On peut donc considérer ce rythme non seulement comme celui du cœur de la déesse-mère, ainsi que nous l'avons suggéré précédemment, mais il peut aussi être symboliquement interprété comme sa respiration. La lune, par son impact sur les marées, est comparable à un « souffle de vie » indispensable à la terre, qui assimile l'eau et la terre à des êtres vivants, en adéquation avec la conception du monde des Celtes.

Si l'on envisage le sable comme matrice et l'eau sous son aspect masculin et fertilisateur, le mouvement imposé par la lune peut toutefois faire l'objet d'une interprétation différente. En effet, le flux et le reflux en question peut également figurer le mouvement de va-et-vient de l'acte sexuel. La lune, élément féminin à l'origine du mouvement des marées, est semblable aux déesses de la mythologie insulaire qui étaient caractérisées par un très grand appétit sexuel, et de ce fait imposaient leur propre rythme à leurs partenaires. Tel est le cas de Maeve, reine de la province de Connaught qui figure dans *Le cycle d'Ulster*¹, et à qui il fallait une trentaine d'hommes par jour pour assouvir ses besoins sexuels. L'appétit sexuel des déesses est considéré dans la mythologie comme un signe de fertilité et met en évidence leur capacité procréatrice.

La forte connotation sexuelle liée à la fécondité, qui se retrouve dans le lien étroit qui existe entre la terre et l'océan, est à rapprocher du dernier aspect de l'eau salée que nous envisagerons. A la lumière de sources mythologiques, elle apparaît comme une eau primordiale, c'est-à-dire féconde et creuset de vie.

2-3-3. L'océan comme eau primordiale

La fonction de l'eau salée qu'il convient de retenir ici est bien celle de frontière protectrice. La ceinture d'eau que l'océan constitue autour de la terre d'Irlande opère symboliquement comme le liquide amniotique, qui protège l'embryon dans le ventre de sa mère et assure son développement. Par extension, on peut y voir une protection que la déesse-mère prodigue à ses enfants insulaires.

¹ Pour plus de détails, consulter la webographie, p.442.

A l'instar de l'eau du lac qui isole et protège le *crannóg*, la mer protège l'Irlande du monde extérieur.

La présence du chiffre neuf dans le nom de la vague de Clíodnah (La Neuvième Vague) permet d'interpréter plus avant un élément symbolique important, en ce qu'il suggère d'emblée les neuf mois de gestation nécessaires à donner la vie. En outre, ce chiffre est souvent considéré comme « le symbole de la multiplicité et du retour à l'unité »¹, ce qui renvoie à l'idée que toutes les eaux se mélangent pour se confondre, se régénérer et revenir sous la forme de l'eau ouranienne qu'est la pluie.

Le récit consigné par Patricia Monaghan² met également l'accent sur l'un des aspects fondamentaux de la mer, comme eau primordiale et source de vie. Il met en scène Morran, qui était le fils de Cairbre Catcheann ou « Cat's Head » (« Tête de chat »), roi milésien illégitime qui avait usurpé le trône. Morran, qui était né difforme, était considéré comme monstrueux, c'est pourquoi l'intendant de son père le jeta à la mer. Cependant, la Neuvième Vague, en passant sur lui, lui donna une véritable forme humaine. Il se mit alors à parler, intimant à l'homme l'ordre de le sauver des eaux. Dans ce mythe, Morran est présenté comme issu de la mer et engendré par elle. La forme imparfaite sous laquelle il était né peut être associée à une forme embryonnaire, la vague le faisant alors passer de cet état à celui d'être accompli. La mer permettrait ainsi une sorte de seconde gestation de Morran qui aboutirait à sa véritable naissance.

Citons un autre récit fondateur de la mythologie pré-chrétienne irlandaise qui met en scène les vaches Bó Finn (« La vache blanche »), Bó Ruadh (« La vache rouge »), et Bó Dubh (« La vache noire ») afin d'illustrer le symbolisme fondamental de l'océan comme source de vie. En effet, toutes trois ont émergé de l'Océan Atlantique, comme mises au monde par lui. Selon ce mythe³, ces trois vaches étaient pourvues d'imposantes cornes, et une fois sorties de l'eau, chacune d'entre elles se dirigea vers une partie différente de l'Irlande, laissant sur son pas-

¹ Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, p.664.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.71.

³ *Ibidem*, p.52.

sage une terre riche et féconde aux habitants : la rouge vers le nord, la noire vers le sud et la blanche vers le centre, où cette dernière donna naissance aux deux veaux dont tout le bétail d'Irlande est issu, assurant ainsi une source inépuisable de subsistance (qu'il s'agisse de lait, de viande ou encore d'engrais pour fertiliser les terres).

Ce mythe est particulièrement riche d'enseignements symboliques. Tout d'abord, le fait que les trois vaches surgissent de l'eau, suggère d'emblée leur appartenance à « The Underworld » (ou « The Otherworld », l'Autre Monde), terme dont la première partie, *under*, met l'accent sur le fait qu'elles ont émergé de l'océan¹. D'autre part, nous pouvons assimiler l'eau de la mer à l'eau de la mère, à savoir le liquide amniotique. Vu sous cet angle, toutes trois apparaissent donc comme des embryons émergeant d'eaux abyssales, qui recèlent un capital de vie. Ici encore, l'eau de la mer ou de l'océan est à la fois l'origine et le véhicule de toute vie.

Examinons à présent un autre élément de la symbolique de ce mythe, à savoir la couleur des vaches. Elle est très significative : le blanc, le rouge et le noir de leurs robes attirent l'attention sur la dimension magique de ces créatures, étant donné que dans la culture celte, ces couleurs sont généralement associées à l'Autre Monde et à la déesse-mère. En effet, le noir de la robe de Bó Dubh renvoie à la symbolique traditionnelle de la substance universelle et au chaos originel des eaux inférieures d'où naît la vie. Dans ce mythe, l'émergence de la vache noire de l'océan représente le mystère vital caché dans les profondeurs sombres des océans. Il rappelle aussi la noirceur des eaux abyssales desquelles les trois vaches émergent, en un mouvement qui évoque une naissance, autrement dit, la fin de l'obscurité qui correspond au temps de gestation. Le rouge de la robe de Bó Ruadh évoque quant à lui le sang (le sang menstruel et celui de la naissance) qui symbolise la force vitale, le jaillissement de la vie et son mystère. Enfin, le blanc de la robe de Bó Finn fait référence aux changements qu'elle va opérer sur la terre d'Irlande. La couleur blanche, celle de l'aube, correspond à un moment d'absence

¹ Selon les propos de Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH, « l'Irlande a situé ou localisé [l'Autre Monde] à trois niveaux : par delà la mer, à l'ouest ; sous la mer ou au fond des lacs ; dans des collines et sous des tertres » (*La civilisation celtique*, p.122).

de toute couleur qui peut être rapproché du moment liminaire d'avant l'arrivée de la vie : le mythe explique que la lignée des veaux issue de Bó Finn assurera désormais la survie des hommes et la prospérité du pays.

L'analyse symbolique des couleurs des trois vaches permet une interprétation cohérente du mythe mais si l'on envisage les autres traductions possibles du terme *finn*, on peut voir dans Bó Finn l'image de la déesse-mère. En effet, *finn* peut également être traduit par des termes tels que « brillant » et « rayonnant » car dans la plupart des cas, comme le précise Patricia Monaghan, le terme en question fait davantage référence à la qualité de la lumière qu'à une absence de couleur¹. L'association des qualificatifs utilisés dans les *Dindshenchas* pour décrire la déesse Bóann (« White bright Boand »²) nous conforte dans cette précision de terminologie, en insistant sur l'une des caractéristiques associées à la couleur blanche. Ce terme se rencontre le plus souvent dans le nom des divinités celtiques faisant donc davantage référence à leur caractéristique et à leur influence qu'à leur apparence. Envisagée de cette façon, Bó Finn ne serait pas simplement « la vache blanche » mais plutôt « la vache blafarde », ce qui fait référence à la lune, astre céleste féminin par excellence. Le terme « blafarde » nous semble le plus approprié et ce, en dépit d'une connotation *a priori* négative, car il tient compte de la qualité particulière de la lumière de la lune, couramment qualifiée de *blafarde*.

L'association du nom de la déesse-vache, de l'hydronyme (la Boyne), et de l'astre lunaire semble justifiée par le fait qu'ils portent tous une forte empreinte féminine. En effet, le cycle féminin de la menstruation, intimement lié à la procréation, semble renvoyer à celui de la lune qui, lorsqu'elle est pleine, est le symbole de la femme féconde. Par voie de conséquence, ceci confère aux eaux terrestres une dimension féminine qui renvoie à l'image et au rôle de la déesse-mère. De plus, le mythe relaté par Patricia Monaghan qui met en scène Goibhniu (divinité solaire) et sa vache Glas Ghaibhleann (figure associée à la lune) démontre le lien intime qui existe entre les deux astres, c'est-à-dire entre les deux pôles féminin et masculin. Le symbolisme de chacun des astres ne prend tout son sens que lorsqu'il est en relation avec l'autre. En effet, la lune ne brille pas de sa propre

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.471.

² <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500C.html>>, p.35.

lumière mais reflète simplement celle du soleil : elle est littéralement « illuminée » par ce dernier comme le montre bien la traduction anglaise « illuminated ». Ceci justifie notre choix de traduction du terme *Bó Finn* par « la vache *blafarde* ». Bien que les irlandais pré-chrétiens n'aient pas eu la connaissance scientifique susceptible d'expliquer le mouvement des planètes, l'interaction entre les différents astres et le phénomène d'ombre, de lumière, de réflexion de lumière et de l'alternance du jour et de la nuit, il leur était cependant possible de percevoir de façon empirique l'essentiel de ces phénomènes.

La complémentarité féminin/masculin est indispensable quand il s'agit de fécondité et de procréation. Les différentes phases de la lune, ainsi que le mois sidéral d'une durée d'environ vingt-huit jours, rappellent également le cycle menstruel féminin (que l'on retrouve dans le rouge de *Bó Ruadh*) et de ce fait, la lune et la femme symbolisent toutes deux la périodicité et la régénérescence. L'aspect cyclique se retrouve également dans la ronde des saisons et le renouvellement de la nature. Du fait de ce fonctionnement cyclique, la lune, la nature et la femme changent perpétuellement d'aspect : la lune passe par différentes phases au cours du cycle, la nature se métamorphose de saison en saison de même que la femme au cours de la grossesse. La lune est ainsi le symbole des rythmes biologiques. De plus, elle apparaît comme passive et réceptive, car elle réfléchit la lumière émanant du soleil, tout comme la femme reçoit la semence de l'homme pour que la vie apparaisse. Le réseau d'images associées au féminin découle ainsi des similitudes que les Celtes remarquaient entre la femme, la lune et la nature.

L'analyse de *Bó Finn* que nous venons de proposer fait ressortir le « symbolisme [qui] relie entre eux la lune, les eaux, la pluie, la fécondité des femmes, celle des animaux, la végétation [et] le destin de l'homme » qui peut également s'appliquer à *Bóann* (et donc à la Boyne) du fait de son étymologie. Ceci confirme les différents aspects de la déesse : celui de déesse-mère, de déesse de la Boyne et de déesse-vache, mais aussi comme une déesse lunaire. La forme des cornes de la vache et celle du croissant de lune renforce encore les similitudes (voire l'identification) entre *Bó Finn* et *Bóann*. Gaél Hily conforte ce rapprochement par les propos suivants :

En histoire des religions, il existe une homologie fréquente entre la déesse et la vache, qui se fonde sur le fait que toutes deux dispensent la vie. En tant que donneuse de lait, la vache incarne ce principe maternel qui nourrit le monde. Chez les Celtes anciens, plusieurs déesses nourricières ont justement un nom construit sur celui de la “vache”, comme la divinité irlandaise Bóinn ou Böand qui s’explique par un **bow-winda* “Vache Blanche”, que nous retrouvons chez Ptolémée avec βουουινδα¹.

Dimitri Nikolai BOEKHOORN confirme la similitude entre la vache et la terre/déesse en affirmant qu’

en tant que productrice de lait, la vache symbolise la Terre nourricière. Elle synthétise la fertilité, la richesse, le renouveau et la Mère. En raison de son aspect de fertilité, elle est bien sûr associée à la lune, à la corne et à l’abondance. Les cornes de la vache, comme celle du taureau, rappellent la forme du croissant lunaire. La vache est l’ancêtre de la vie, le symbole de la fécondité. Elle détient ce rôle partout dans le monde indo-européen. Certaines recherches de linguistes font penser à une origine commune des mots indo-européens pour “vache” et “femme”. Le bovidé femelle joue souvent un rôle cosmique et divin².

Quelque soit l’interprétation du terme *finn*, le mythe des trois vaches laisse entendre que l’Irlande, qui n’était jusque là qu’une terre stérile sans bétail, devient une terre riche et prospère. Cette prospérité nouvelle est symbolisée par l’extraordinaire taille des cornes des trois vaches, lesquelles ne sont pas sans rappeler la corne d’abondance. Ce détail, associé à la naissance des veaux que le mythe situe à l’origine du bétail irlandais, renforce cette symbolique. D’autre part, le rôle de procréatrice de Bó Finn est mis en relief par l’emploi du terme anglais « heifer » (« génisse »), utilisé par Patricia Monaghan pour la caractériser, contrairement aux deux autres.

L’image du taureau et/ou du bœuf vient en toute logique à l’esprit comme compléments indispensables dans les mythes de fertilité. Traditionnellement, dans les sociétés celtes irlandaises, les bovidés étaient vénérés comme des symboles de fertilité et de puissance, notamment parce que la vache était utilisée pour la reproduction du bétail et le bœuf pour les labours, qui favorise la productivité de la terre. Le rôle du bœuf était primordial dans l’agriculture des premiers fermiers,

¹ Gaël HILI, *Le dieu celtique Lugus*, p.629.

² Dimitri Nikolai BOEKHOORN, *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.311.

puisque des labours dépendaient les semailles. De sa force dépendait donc indirectement la survie de la communauté. L'importance de ces animaux était telle que les Celtes leur ont attribué une place privilégiée dans la mythologie, et que le taureau fait l'objet d'un des récits les plus importants de l'héritage littéraire ancien retranscrit par les moines aux alentours du XII^e siècle de notre ère, intitulé *La razzia des bœufs de Cooley*. Dans ce récit, le taureau en question apparaît presque comme une divinité du fait de sa taille imposante, hors du commun et surtout de son impressionnante fertilité :

Here are some of the virtues of the Donn Cúailnge: he would bull fifty heifers every day. These would calve before the same hour on the following day, and those of them that did not calve would burst with the calves because they could not endure the begetting of the Donn Cúailnge. It was one of the virtues of the Donn Cúailnge that fifty youths used to play games every evening on his back. Another of his virtues was that he used to protect a hundred warriors from heat and cold in his shadow and shelter. It was one of his virtues that no spectre or sprite or spirit of the glen dared to come into one and the same canton as he. It was one of his virtues that each evening as he came to his byre and his shed and his haggard, he used to make a musical lowing which was enough melody and delight for a man in the north and in the south and in the middle of the district of Cúailnge. Those are some of the virtues of Donn Cúailnge¹.

L'introduction de bovidés dans des mythes visant à expliquer l'origine de la société constitue une démarche compréhensible pour un peuple insulaire venu d'ailleurs et désireux d'expliquer et de comprendre ses origines. En faisant jaillir de l'océan les premiers bovidés qui ont donné naissance au bétail de l'île, le mythe permet de répondre à la question de l'origine de sa première implantation en Irlande de façon à la fois imprécise et exacte car le bétail est venu, tout comme le peuple, d'au-delà des mers.

De plus, si l'on se penche à nouveau sur la signification du mythe qui figure les trois vaches magiques (aspect tripliqué zoomorphe de la déesse), et que l'on met en corrélation la symbolique des couleurs des robes des trois vaches magiques et la théorie de Georges Dumézil concernant l'organisation tripartite de la société,

¹ Extrait du manuscrit du *Livre de Leinster* intitulé *La razzia des bœufs de Cooley*. La version traduite en anglais numérisée est consultable sur le lien suivant : <www.ucc.ie/celt/published/T301035/index.html>, p.174, elle apparaît sous le titre anglais *Táin Bó Cúailnge from the Book of Leinster*.

alors on peut considérer aussi l'émergence des trois vaches comme celle, symbolique, des trois classes constitutives de la société celte. En effet, la première classe, qui a une fonction sacerdotale et qui est en rapport avec le sacré, est représentée par Bó Finn (« La vache blanche »), la deuxième, qui a une fonction guerrière et qui est liée à la défense du peuple, est représentée par Bó Ruadh (« La vache rouge »), enfin la troisième, qui a une fonction nourricière et qui se rapporte à la fécondité, est représentée par Bó Dubh (« La vache noire »). On peut avancer que leur émergence simultanée des eaux abyssales représente l'harmonie indispensable entre les trois classes de la société dont l'unité était garante de la productivité de la terre et de la prospérité du groupe, conditions *sine qua non* pour assurer la naissance et le maintien de la vie.

Nous avons souligné l'importance majeure de l'élément liquide pour les Celtes et le lien qu'ils établissaient entre les diverses formes d'eau qu'ils côtoyaient dans leur environnement quotidien. Le processus d'évaporation que nous avons évoqué précédemment, qui leur était inconnu, semble néanmoins avoir été pressenti par ceux-ci, comme le laissent à penser leurs représentations mythologiques et symboliques. Un dernier mythe, celui relaté par Cary Meehan dans son ouvrage intitulé *The Traveller's Guide to Sacred Ireland*¹, vient étayer cette hypothèse. Il s'agit de celui de la vache magique Glas Ghaibhleann qui appartenait à Goibhniu, le dieu forgeron des Tuatha Dé Danann : son lait était si abondant qu'il remplissait la vallée puis, lorsque le flot diminua, il donna naissance à sept sources qui furent à l'origine de sept cours d'eau. Ce résumé, ainsi que le mythe des trois vaches, font de cet animal un symbole de fertilité par excellence car il est le lien entre l'eau primordiale et celle des fleuves. Ici encore, la vache apparaît comme issue de l'eau salée et source d'eau douce, un élément indispensable à la prospérité de la terre et des hommes.

A l'issue de ce deuxième chapitre, on voit bien la façon dont les sociétés pré-chrétiennes établies en Irlande ont élaboré des mythes afin d'expliquer leur ori-

¹ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.452.

gine, ainsi que celle de leur terre et ses reliefs (qui sont le fait des actions des divinités, comme nous l'avons vu avec Cailleach et Maeve) ou encore celle du bétail ou celle de leur organisation sociale (par le mythe des trois vaches). L'objectif était pour ces sociétés de formaliser la perception du monde dans lequel ils évoluaient et de s'appropriier l'espace naturel qui les entourait, notamment les éléments vitaux, à savoir les fleuves, les rivières, les sources, les lacs et l'océan/la mer. A travers les mythes relatifs à l'élément liquide, nous avons commencé à mettre en évidence la façon dont les Celtes envisageaient le cycle de la mort et de la vie et tentaient d'en expliquer les mystères¹. L'élément liquide, parce qu'il est intimement lié aux divinités, présente une dualité mort/vie et reflète l'une des propriétés divines, qui est de donner et de prendre la vie, notamment pour protéger son peuple et en assurer la pérennité (aspect que nous étudierons et illustrerons, et plus particulièrement dans la partie consacrée à la guerre). Ces propriétés correspondent à des fonctions qui sont remplies dans les mythes par des figures féminines essentiellement, ce qui semble indiquer que les Celtes pensaient ces fonctions en relation avec un fonctionnement matrifocal.

Tout comme l'eau féminine est polysémique, les figures féminines mythologiques présentent des facettes complexes, qu'elles soient reines ou déesses. Ces diverses facettes en apparence contradictoires mais en réalité liées sont condensées en un seul ou plusieurs personnages éponymes. Comme c'était le cas pour Cailleach, il en va de même de Maeve ou de Morrígan qui sont à la fois guerrières (et donc en apparence destructrices) et associées à la fertilité de par leur appétit sexuel. En ce qui concerne Macha, elle symbolise à la fois la maternité et la fertilité, tout en étant également associée à la mort. Cette apparente contradiction inhérente aux déesses de la mythologie celte reflète la conception de la vie qu'avaient les Celtes pour qui vie et mort étaient indissociables, cette dernière n'étant pas une fin mais une étape nécessaire à la renaissance. Cette conception du cycle de la vie sera reprise dans le chapitre 3 de la présente étude.

Nous avons montré que les Celtes associaient également le soleil au cycle de régénérescence et à l'idée de fécondité attachés à l'océan, comme c'est le cas

¹ Ceci sera approfondi ultérieurement dans le chapitre 3, et particulièrement dans l'analyse que nous ferons des tombes à couloirs, p.317.

par exemple dans le mythe des trois vaches. Celui-ci a pu être inspiré par l'observation de la course du soleil que les premiers hommes voyaient émerger puis disparaître de l'océan, imaginant peut-être que l'astre en naissait le matin pour venir y mourir le soir. Cette vision du fonctionnement de l'astre solaire renforce la dimension vitale de l'eau (qu'elle soit ouranienne masculine, descendante et céleste, comme la pluie ; ou chthonienne féminine, issue de la terre comme des fleuves, rivières, lacs, puits et sources), mais aussi du soleil. C'est en effet l'interaction des deux qui est génératrice de vie. Dans ce jeu de complémentarité, il convient également d'inclure la terre (au sens agricole du terme) qui porte en elle un potentiel de vie qui ne peut s'exprimer sans l'interaction avec l'eau douce en particulier, et sans l'intervention des hommes. L'importance de cette interaction (entre les hommes et les éléments) pour assurer la fertilité de la terre et la prospérité de la communauté, sera étudiée plus en détail dans la partie suivante. Nous tenterons d'y affiner l'image féminine et sexuée de la terre qu'avaient les sociétés pré-chrétiennes.

Conclusion

Le résultat de l'étude entreprise dans ce chapitre montre bien que les populations archaïques considéraient la terre d'Irlande comme le corps de la déesse et sacralisaient de ce fait, la terre, sauvage ou cultivée. On peut ainsi percevoir l'importance que ces premières sociétés accordaient à la nature, leur conscience aigüe d'une interaction et d'une interdépendance entre l'homme et son environnement. Les Celtes traduisaient leur vision de la nature dans des mythes qu'ils projetaient sur le paysage naturel. L'objectif de ces récits mythologiques était de transmettre leur vision du monde environnant et d'inciter les hommes à craindre la nature, notamment par la création de monstres (dont le rôle était d'amener les hommes à la respecter et à la diviniser, au point de la vénérer). De ce fait, on peut avancer que la protection de la vie sous toutes ses formes était érigée en véritable croyance. Les récits mythologiques visaient également à expliquer l'origine des peuplements et de la vie humaine, de la terre et du bétail, et justifier les aspects effrayants et mystérieux de la nature (tels que les cataclysmes et les manifestations météorologiques), mais aussi à rendre compte de l'organisation sociale existante.

Nous avons de surcroît fait ressortir une deuxième fonction de la déesse qui correspond à l'une des trois fonctions mises en évidence par Georges Dumézil dans ses travaux relatifs à l'organisation tripartite des sociétés indo-européennes (dont celle des Celtes faisait partie), à savoir la fonction productrice. Dans le cadre de la représentation mythologique, cette fonction ne pouvait être assurée qu'en interaction étroite entre le féminin et le masculin, et donc entre les hommes et la déesse/nature.

Il convient à présent de se pencher sur la troisième fonction de la déesse, à savoir sa fonction guerrière, qui permettra de mettre en perspective des notions apparemment contradictoires de mort, de protection, de fertilité et de prospérité que nous avons précédemment abordées.



THESE / UNIVERSITE RENNES 2
*sous le sceau de l'Université européenne de
Bretagne*
pour obtenir le titre de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITE RENNES 2
Mention : Etudes irlandaises
Ecole doctorale ED 507 SHS

présentée par
François-Joseph ONDA
EA 4451 CRBC
Rennes 2
Centre de Recherche Bretonne et
Celtique

Le féminin dans
les paysages
pré-chrétiens
irlandais
Vol.2

Thèse soutenue le 06 juillet 2012
devant le jury composé de :

Gwendal DENIS
Professeur, Université Rennes 2

Pierre-Yves LAMBERT
Professeur, CNRS/EPHE, Paris

Sylvie MIKOWSKI
Professeur, Université de Reims Champagne-Ardenne

Anne GOARZIN
Professeur, Université Rennes 2
Directrice de thèse

- CHAPITRE 3 -

VISIONS

DE

LA MORT

ET

DE LA VIE :

LA TERRE-MATRICE

Introduction

Dans la première partie de ce chapitre, nous amorcerons l'étude du lien étroit qui existait chez les pré-chrétiens irlandais entre la mort et la vie. Pour ce faire, nous commencerons par étudier les caractéristiques de la triade celte traditionnellement associée à la guerre appelée « The Three Morrígna » (« Les trois Morrígan »)¹, qui est le plus souvent composée des déesses Macha, Badhbh et Morrígan. Cette étude nous permettra d'analyser les notions de mort et de vie dans le contexte des conflits, et de mettre en lumière l'aspect positif que comportait la mort, puisque tuer son ennemi revenait en fait à protéger son territoire et son peuple en leur assurant la prospérité. Ceci sera expliqué par l'étude du culte des têtes coupées, rituel qui sous-tend le comportement des Celtes et leur attitude face à la mort au combat. Cette étape nous permettra ensuite de mettre en relation la vision de la mort et de la vie des Celtes et des populations antérieures, en nous consacrant à l'examen des sites mégalithiques, et notamment des tombes à couloir. Nous confronterons l'étude des sites et celle des mythes que les Celtes y ont apposés afin de faire ressortir la conception spécifique que tous ces premiers peuples avaient du cycle de la vie, en relation avec une vision commune féminine de la terre d'Irlande.

¹ Dans *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore* (p.340), Patricia MONAGHAN souligne que « Morrígna » est le pluriel du nom de la déesse Morrígan.

1. Mort au champ de bataille, vie de la tribu

Chez les Celtes, la guerre est un domaine auquel préside et où domine le féminin, comme le met en évidence la triade féminine de Morrígna qui lui est attachée. Cette association mythologique entre des figures féminines et la mort au combat ne se réduit pas seulement à des connotations négatives et morbides, mais comporte, contrairement aux apparences, un certain nombre d'aspects positifs qui ont de très forts liens avec le principe de vie. Ce dernier est généralement associé à la mère et à sa capacité à enfanter, et il est clairement symbolisé par le rituel qui se déroulait après les combats, et au cours duquel les guerriers imitaient l'accouchement en utilisant la tête coupée d'un ennemi.

1-1. Nature sinistre et morbide de Morrígan : son incidence sur la triade Morrígna

La figure féminine de Morrígan semble être au centre de la triade Morrígna, tout d'abord parce qu'elle lui donne son nom, mais également parce que les autres déesses constitutives de cette triade mettent en évidence et renforcent certaines de ses facettes. L'analyse étymologique du nom de la déesse¹, réalisée entre autres par Whitley Stokes² et par Henri d'Arbois de Jubainville¹, ainsi que ses variantes

¹ Le nom de la déesse est orthographié de diverses façons selon les sources manuscrites : Mórrígan, Morrigan, the Morrigan, Mórrigu, Morrígu et Mór-Ríoghain, comme le précisent Patricia MONAGHAN (*The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, pp.339-341) et Dáithí Ó HOGÁIN (*The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, pp.361-363).

² Whitley STOKES (1830-1909) est un éminent linguiste celtisant britannique du XIX^e siècle, spécialiste du vieil et moyen irlandais.

orthographiques mettent l'accent sur divers aspects caractéristiques de la déesse. Cette étude nous permettra tout d'abord de mettre en évidence l'aspect globalement sinistre de l'ensemble de la triade, ce qui lui donne d'emblée son caractère spécifique.

Le terme « Morrígan » est composé de *mor* et *rígan*. Le second élément ne présente aucune ambiguïté puisqu'il signifie « reine », ce qui n'est pas le cas du premier qui peut être orthographié avec ou sans *fada* (*mór* ou *mor*), différence qui lui confère des connotations spécifiques. C'est ainsi que la signification du nom « Morrígan » a fait l'objet de plusieurs interprétations, notamment celles de Whitley Stokes et d'Henri d'Arbois de Jubainville, mentionnées dans l'ouvrage de Rosalind Clark intitulé *The Great Queens, Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen ní Houlihan*². Parmi les termes qu'ils suggèrent pour faire référence à Morrígan, deux d'entre eux nous semblent les plus révélateurs de la nature de la déesse. Tout d'abord « Great Queen » (« La grande reine »), car *mor* écrit avec un *ó* signifie « grande » et dénote d'emblée l'importance revêtue par cette divinité.

La seconde appellation, « Phantom Queen » (« La reine fantôme »), est proposée par Whitley Stokes et Henri d'Arbois de Jubainville qui se basent sur une autre interprétation possible liée à l'orthographe de l'élément *mor*, retranscrit sans *fada*. Ils expliquent que cette composante peut être en effet rapprochée du terme *mara* en vieil allemand et du terme anglo-saxon *maere*, que l'on retrouve en an-

¹ Henri d'ARBOIS DE JUBAINVILLE (1827-1910) est un archiviste et celtologue français de renom, directeur de la *Revue Celtique* fondée en 1869, publiée pour la première fois en 1870, et dirigée par son fondateur, Henri GAIDOZ, celtisant érudit. Elle sera par la suite dirigée par Henri d'ARBOIS DE JUBAINVILLE et publiée jusqu'en 1886. La revue a été éditée à Paris par F. VIEWEG. Certains tomes de la *Revue Celtique* sont consultables en ligne en format PDF au lien suivant : <<http://www.archive.org/>>.

² Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, pp.21-23. En plus des interprétations de Whitley STOKES et d'HENRI D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, Rosalind CLARK en mentionne une troisième selon laquelle Morrígan signifierait « Sea Queen » (« Reine de la mer ») car *mor* sans *fada* viendrait du vieil irlandais *muir* (« sea » ou « water »). Cette traduction semble selon elle peu vraisemblable pour les raisons linguistiques qu'elle énonce. Notons cependant que Dáithí Ó HÓGÁIN mentionne dans son encyclopédie que Morrígan est décrite dans l'un des textes les plus anciens (dont il ne mentionne pas les références précises) comme habitant au fond de l'océan dont les vagues seraient sa chevelure blanche (Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.358).

glais moderne dans *nightmare* et également dans le terme français *cauchemar*. Les termes *mara* et *maere* font, selon Whitley Stokes et Henri d'Arbois de Jubainville, référence à un esprit/fantôme féminin. Cet aspect est confirmé selon eux par le folklore suédois moderne dans lequel on appelle *mara* une femme qui se transforme la nuit en une créature maléfique, dont la particularité est de nuire au bétail. D'autre part, Whitley Stokes ajoute que *mor* est également la racine de *Fo-more*, terme faisant référence au peuple monstrueux des Fomores, ennemis des Tuatha Dé Dannan, qui est de ce fait mis en relation avec Morrígan. Il conclut cette analyse étymologique en affirmant que cette dernière interprétation est la plus satisfaisante. L'orthographe que nous retiendrons dans cette étude est la suivante : « Morrígan », en référence à « La reine fantôme », car c'est à la fois l'interprétation qui, selon nous, révèle le mieux l'essence même et le comportement de la déesse centrale de la triade de la guerre, mais aussi celle qui met le mieux en relief l'une des facettes de la déesse que nous voulons faire ressortir ici dans un premier temps.

L'appellation mentionnée *supra* suggère en effet le retour de l'âme des morts dans le monde des vivants sous un aspect immatériel¹, ainsi que le déplacement spectral de la déesse entre les deux mondes. Cette caractéristique de la déesse confirme le lien qu'entretient l'ensemble de la triade avec l'Autre Monde. Notons que si le monde des hommes se définit par rapport à celui des dieux (l'Autre Monde), ce dernier n'est pas à proprement parler le monde des morts : comme l'indique Patricia Monaghan², il apparaît plutôt comme une alternative au monde des vivants, car il échappe au temps et à l'espace, ce qui en fait un lieu magique. C'est le lieu de l'éternelle jeunesse qui se situe dans un lieu imprécis, mais qui est dans tous les cas, proche des hommes, sans pour autant leur être vraiment accessible.

¹ La croyance des Celtes en l'immortalité de l'âme n'implique en aucun cas la réincarnation. Cependant, le passage de *La razzia des bœufs de Cooley* qui présente Cúchulainn en train de se battre contre un fantôme montre la possibilité du retour de l'âme des morts dans le monde des vivants sous un aspect immatériel (Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.80).

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, pp.370-371.

L'Irlande l'a situé ou localisé à trois niveaux :

- **par delà la mer, à l'ouest** (confondu avec la gauche et le nord), dans des îles immenses et fortunées qu'on ne peut atteindre que par la mer ;
- **sous la mer ou au fond des lacs** dans des palais d'or et de cristal dont l'entrée mystérieuse apparaît quelquefois fortuitement ;
- **dans des collines et sous des tertres** : à l'arrivée des occupants actuels de l'Irlande ou Goïdels leurs prédécesseurs divins ou *Tûatha Dé Dâ-nann*, ne pouvant s'opposer à l'invasion, se seraient réfugiés sous terre. Ils y continueraient la même vie qu'autrefois, tout en se mêlant de temps à autres aux hommes¹.

L'Autre Monde apparaît comme un monde invisible qui se confond avec le monde des mortels en certains lieux, à certains moments :

The two worlds [...] are interconnected both by people and places. They intersect by means of unions between mortals and the gods, and by places where people can pass from one world to another – like the Síd at Crúachán which is entered by Nera, and by Medb in her raids².

L'appartenance de Morrígan à l'Autre Monde est révélée tout d'abord par son statut de déesse, mais aussi par son association avec les couleurs de ce monde, qui sont le rouge, le blanc et le noir³. Dans son cas, elle est plus particulièrement associée à la couleur rouge. *La razzia des vaches de Regamon*⁴ (qui fait partie du *Cycle d'Ulster*), la décrit se déplaçant à l'aide d'un cheval roux, vêtue d'une robe rouge, et avec des sourcils roux :

A red woman sat in the chariot, bright red were her eyebrows twain
A crimson cloak was round her: the folds of it touched the plain:
Two poles were behind her chariot: between them her mantle flowed;
And close by the side of that woman a mighty giant strode⁵.

L'association de Morrígan avec la couleur rouge met l'accent sur la relation particulière qu'elle entretient avec celui-ci et avec le surnaturel. Notons, comme le

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La civilisation celtique*, p.122.

² Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, p.89.

³ Ceci a déjà été évoqué dans la partie sur l'eau au sujet des trois déesses-vaches Bó Dubh, Bó Ruadh et Bó Finn, p.255.

⁴ Le texte est consultable en irlandais sur Internet : <http://www.ucc.ie/celt/published/G301005/index.html>.

⁵ <http://www.gutenberg.org/dirs/etext04/hroi210.txt> pour la traduction.

signale Rosalind Clark¹, que dans cet épisode le cheval qui l'accompagne n'a qu'une patte, difformité qui est le signe de l'appartenance à ce monde². La couleur rouge est également associée au sang, notamment à celui versé à la guerre à laquelle Morrígan présidait, et donc à la mort.

Son association avec la mort est confirmée et relayée par la triplicité de la nature profonde de son fils, Mechi, qui possédait trois cœurs : chacun d'entre eux renfermait un serpent, comme le mentionne Patricia Monaghan dans le résumé qu'elle fait de ce récit³. Ce dernier relate que ces serpents, arrivés à maturité, étaient capables de détruire l'Irlande s'ils s'échappaient de son corps. C'est la raison pour laquelle il fut tué par Diancecht (ou Teathur Mac Cécht dans d'autres versions) qui lui infligea la mort rituelle appelée « threefold death »⁴. Il jeta ensuite ses cendres dans la rivière Barrow (*Berba* dans les textes anciens, tel que les *Dindshenchas*) qui coule dans le comté de Carlow.

Ce dernier détail nous permet de mettre en évidence le but de cette action, qui était de préserver le bien-être de la communauté et de la sauver d'un désastre certain. Le caractère bénéfique de Diancecht est d'ailleurs confirmé par Dáithí Ó hÓgáin qui le présente également comme le dieu de la guérison (ou le médecin

¹ Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, p.64.

² A ce sujet, Rosalind CLARK fait référence au point de vue de Maria TYMOCZKO, professeur à l'université de Massachusetts : « As The Otherworld is also the land of the dead, the missing limbs, which are certainly dead, are a sign that the person is intimately connected with The Otherworld – partially in it, in fact. », (*Ibidem*, p.220).

³ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.322.

⁴ Le rituel consistait à infliger la mort en trois temps : en poignardant ou en étranglant, en brûlant ou en tranchant une partie du corps, puis en noyant finalement les restes de la victime. Gaël HILY précise que « la triple mort est un motif celtique et indo-européen. Cette tradition héritée peut s'exprimer de différentes manières : triple condition de mort, une mort par trois moyens différents ou bien une série de trois morts dont chacune est exécutée de manière différente. Dans la majorité des cas, la trame narrative se déroule en trois temps. Tout d'abord, la future victime commet trois fautes au préalable ; elles sont d'ailleurs souvent à mettre en parallèle avec les trois fonctions indo-européennes. Les circonstances de la mort sont alors annoncées ou prophétisées » (*Le dieu celtique Lugus*, p.560).

des Tuatha Dé Danann)¹. Quant à Teathur Mac Cécht, il était l'époux de Fódla, qui contribuait, par son lien avec la triade d'Ériu, à la fertilité et à la prospérité du pays². Néanmoins, l'un comme l'autre sauvent symboliquement le devenir de la terre d'Irlande, fait qui est relaté dans les *Dindshenchas*³ :

Berba

1. The Barrow, enduring its silence,
That flows through the folk of old Ailbe;
A labour it is to learn the cause whence is called
Barrow, flower of all famous names.
2. No motion in it made
The ashes of Mechi the strongly smitten:
The stream made sodden and silent past recovery
The fell filth of the old serpent.
3. Three turns the serpent made;
It sought out the soldier to consume him;
It would have wasted by its nature all the kine
Of the indolent hosts of ancient Erin.
4. Therefore Diancecht slew it:
There was rude reason for clean destroying it,
For preventing it for ever from wasting
Above every resort, from consuming utterly.
5. Known to me is its grave where he cast it,
A tomb without walls or roof-tree;
Its evil ashes, – no ornament to the region
Found silent burial in noble Barrow.

Dans ce récit, nous voyons que Mechi présente les mêmes traits que sa mère Morrígan et par extension, que ceux de la triade de la guerre. En effet, il porte en lui le venin qui rappelle l'une des composantes de la triade, la déesse Nemain (laquelle, comme nous le verrons ultérieurement, était qualifiée de venimeuse) et il

¹ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.168 (voir également Pierre-Yves LAMBERT, *Les littératures celtiques*, p.38 et Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.93 et p.114).

² Pour plus de détail sur le schéma familial de la triade de l'agriculture, voir chapitre 2, et plus particulièrement la partie consacrée à Uisneach, p.193.

³ <<http://www.ucc.ie/celt/published/T106500B/index.html>>, p.63.

incarne également la destruction, symbolisée par la mort des poissons de la rivière dans laquelle ses cendres furent jetées, tel que l'on peut le déduire du vers suivant : « /The stream made sodden and silent past recovery/ » (/Le cours d'eau devint boueux et silencieux à tout jamais/)¹. Notons ici que ses cœurs et les trois serpents attestent son lien avec la figure principale de la triade dont il est issu.

1-2. Les fonctions des métamorphoses animalières de certaines déesses de Morrígna

Le caractère fantomatique de Morrígan se révèle à travers la façon dont elle apparaît et disparaît des champs de bataille, notamment sous forme animalière. Cette capacité à se métamorphoser en animal se retrouve chez les autres déesses qui composent la triade et ses variantes. Elles sont toutes capables de prendre la forme d'un certain nombre d'animaux qui ont tous une symbolique très forte pour les Celtes, comme nous allons le voir. Nous pouvons d'emblée illustrer cette caractéristique magique de la triade par les propos de Morrígan lorsqu'elle s'adresse à Cúchulainn, et déclare que lors de l'un des combats décrits dans *La razzia des bœufs de Cooley*, elle l'attaquera sous la forme d'une anguille, d'un loup à pelage blanc et d'une génisse rousse, ce qui arriva effectivement plus loin dans le récit² :

I'll get under your feet in the shape of an eel and trip you in the ford.
[...] I'll come in the shape of a grey she-wolf, to stampede the beasts into the ford against you. [...] I'll come before you in the shape of a hornless red heifer and lead the cattle-herd to trample you in the waters, by ford and pool, and you won't know me³.

¹ Ce détail pertinent est mentionné par Rosalind CLARK dans *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, p.35.

² C'est lorsque Cúchulainn affronte Lóch mac Mofemis que la prophétie se réalise

³ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.133.

L'anguille et le loup sont deux exemples des multiples formes que toutes les déesses de la guerre peuvent revêtir. Dans ce cas précis, l'un comme l'autre de ces animaux symbolisent la férocité, l'attaque et le danger, principales caractéristiques de la guerre, et sont donc aussi associés à la mort. Le loup possède les mêmes caractéristiques que le chien, auquel il s'apparente, et il est étroitement lié aux valeureux guerriers, dont il accroît la force.

L'utilisation de chiens en Irlande lors des combats, peut être rapprochée de ce qu'écrit Strabon¹ à propos des Celtes continentaux dans *Géographie, IV, 5 – La Belgique* (section 2). Nous pouvons rapprocher symboliquement cet animal de l'une des formes parfois prises par la déesse. Notons que le lien entre le chien (et donc la déesse sous son aspect canin) et la mort semble avoir fait partie des points communs entre les Celtes et les populations qui les ont précédés. En effet, les découvertes archéologiques lors de fouilles menées en Irlande sur les sites mégalithiques datant du Néolithique par exemple ont permis de mettre à jour des ossements de chiens dans un grand nombre de tombes, ainsi que le mentionne Elizabeth Shee Twohig dans son ouvrage intitulé *Irish Megalithic Tombs*², et plus précisément dans la tombe 5 du site de Carrowmore dans le comté de Sligo³. Un spécimen datant de l'âge du fer a été découvert plus récemment lors des travaux de la construction de l'autoroute M3 sur le site de Lismullen, près de la colline de Tara dans le comté moderne de Meath, ce qui prouve que les Celtes établissaient un lien similaire à celui des populations antérieures entre le chien et la mort.

¹ « [...] d'excellents chiens de chasse, que les Celtes utilisent également pour la guerre [...] ». Pour la traduction du texte original : <<http://www.mediterranees.net/geographie/strabon/IV-5.html>>. L'utilisation des chiens par les Celtes lors des combats est également mentionnée par Dáithí Ó HÓGÁIN puisqu'il précise qu'ils sont de « fierce fighters in the armies of the foe » (*The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.176).

² Elizabeth SHEE TWOHIG, *Irish Megalithic Tombs*, p.24.

³ <<http://www.carrowkeel.com/sites/carrowmore/c5.html>>.



27- Squelette d'un chien retrouvé en 2007 sur le site de Lismullen¹ datant de l'âge du fer près de la colline de Tara dans le comté de Meath, montrant le lien que les Celtes (tout comme leurs prédecesseurs) établissaient entre cet animal et la mort (<<http://www.mythicalireland.com/forum/viewtopic.php?t=384>>)

Ce qu'explique Patricia Monaghan au sujet de la symbolique du chien² et/ou du loup³ pour les Celtes (à savoir qu'il était considéré comme le gardien des morts et comme un animal psychopompe qui aidait à guider les âmes des défunts vers l'Autre Monde) confirme l'hypothèse qu'ils avaient une vision similaire à celle des populations qui les ont précédés. Ceci est attesté par la présence de restes d'ossements canins sur les sites rituels datant de ces deux périodes. L'appartenance des canidés à l'Autre Monde est confirmée pour les Celtes par la couleur blanche (« grey » en anglais) du pelage de la déesse sous son apparence animale (comme mentionné dans la citation *supra*). Ainsi, le chien/le loup apparaît comme un lien entre les deux mondes, ce qui renforce la spécificité de

¹Pour plus de renseignements sur le site de Lismullen, consulter : <<http://www.tarataratara.net/resources/Reports/NRA/Lismullin-report.htm>>.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.131.

³ *Ibidem*, p.474.

Morrígan qui, elle aussi, évolue entre eux deux. Cette caractéristique la lie au cycle de la vie et de la mort ainsi qu'au passage de l'un à l'autre, ce que l'on retrouve dans le rôle de chasseur du chien, mais aussi du guerrier.

Le deuxième aspect que peut revêtir Morrígan, à savoir l'anguille, est également très révélatrice de sa nature fantomatique. On note chez ce poisson la même dimension prédatrice que chez le chien, car elle est connue pour son agressivité. Animal nocturne qui chasse à la nuit tombée, elle s'apparente au loup dont le comportement est similaire. De plus, du fait de son système respiratoire particulier détaillé par Roland et Evelyne Becker dans leur ouvrage intitulé *L'Anguille*, elle peut survivre à la fois en milieu aquatique et en milieu terrestre :

Une autre particularité de l'anguille est son système respiratoire. Si les poissons respirent en général grâce à leurs branchies, l'anguille ne possède pas d'apparent opercule. L'ouverture respiratoire étant une mince fente en avant des nageoires pectorales. L'anguille respire par la peau. Ceci l'autorise à quitter un cours d'eau et lui permet de se déplacer à terre pour regagner un lac ou un étang par chemin terrestre¹.

L'anguille est de ce fait symboliquement à la croisée du monde des vivants et de l'Autre Monde, et vient ainsi renforcer la particularité de Morrígan, d'autant plus que, selon la croyance celte relatée par Patricia Monaghan², ce poisson avait la capacité de se réincarner. On croyait également qu'elle naissait de crin de cheval resté trop longtemps dans l'eau. La proximité entre l'anguille et le cheval rappelle celle qui existe entre Morrígan et Macha, que nous mettrons en évidence en complétant l'étude étymologique de « Morrígan »³. D'autre part, du fait de l'apparence serpentiforme de l'anguille, nous pouvons la rapprocher de la déesse Nemain (surnommée « la venimeuse »), qui est aussi l'une des composantes de la triade, ainsi que de Mechi, le fils de Morrígan qui porte en lui le venin des trois serpents en gestation dans ses trois cœurs.

Ce nouvel élément nous permet de faire ressortir le côté nuisible de la triade de la guerre. Patricia Monaghan mentionne la présence d'une anguille gigantesque

¹ Roland et Evelyne BECKER, *L'anguille, ses mœurs, ses pêches, ses saveurs*, p.20.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, pp.145-146.

³ Voir page 290.

dans le comté de Clare, près de Liscannor, appelé *oilliphéist* ou encore *easeú*, dont la spécificité était de sortir de l'eau pour se faufiler dans les cimetières et se repaître de cadavres¹. Notons que l'on retrouve aussi cet aspect charognard de l'anguille chez les autres déesses de la triade, notamment dans le personnage de Badhbh. L'étude de l'étymologie du nom « Badhbh » révèle des acceptions du terme très significatives ici. Tout d'abord, notons que selon Dáithí Ó hÓgáin, son nom, dérivé du gaélique *bodua*, signifie « fighting lady » (« la guerrière »), ce qui légitimise sa place au sein de la triade. Une autre interprétation de son nom est proposée par Patricia Monaghan qui indique que Badhbh signifie « the hooded crow » ou encore « the scald crow » (« corneille mantelée »)². La particularité de cet animal de mauvais augure s'applique aussi parfaitement à Morrígan, puisque dans *La razzia des bœufs de Cooley* par exemple, elle revêt la forme terrifiante d'un corbeau ou d'une corneille : « Now it was that the Morrígan settled in bird shape on a standing stone in *Temair Chuailnge*, and said to the Brown Bull [...] »³ ; dans un autre passage, ces oiseaux sont décrits se repaissant du corps des victimes de la guerre, rappelant ainsi la caractéristique commune de l'anguille et du loup : « There'll be corpses under foot and there'll be ravens at their meat and shields scattered on the slopes and sorrowing and pillaging, and blood of men in multitudes poured out over the ground »⁴. C'est la raison pour laquelle le terme « oiseau charognard » est souvent employé pour faire référence à Badhbh comme à Morrígan. Nous pouvons dire qu'elles sont toutes deux des représentations divines de la mort, et leur capacité à se métamorphoser en oiseaux charognards, dont la particularité est de dépecer les cadavres, n'est pas sans rappeler la coutume

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.146.

² *Ibidem*, p.31. Dimitri Nikolai BOEKHOORN précise que Claude STERCKX, ainsi que Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH s'accordent à affirmer que « le nom *Badb* en irlandais porte les sens premiers de “corneille”, “corbeau”, “corvidé”, “vautour” puis n'importe quel charognard indigène » (*Bestiiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.216).

³ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.98.

⁴ *Ibidem*, p.161.

funéraire des Celtes (pratiquée également à l'époque préhistorique) connue sous le nom d'exarnation.

L'exarnation était pratiquée soit naturellement en laissant la chair du défunt se détacher de son squelette à l'air libre pendant quelque temps, soit pratiquée par les hommes de la tribu, à l'aide de grattoirs concaves en silex aux époques pré-celtes. De tels objets, retrouvés dans les monuments mégalithiques, confirment la thèse d'une exarnation pratiquée par les hommes sur les défunts, afin d'accélérer le processus de décharnement, et ainsi de faciliter la crémation des dépouilles ou la récupération des os pour les rites funéraires qui suivaient cette étape. Ceci est également confirmé par les propos de Cary Meehan qui précise que les ossements retrouvés dans la tombe néolithique de Listoghil (ou tombe 51) à Carrowmore dans le comté de Sligo présentaient des traces de raclage, ce qui laisse à penser qu'une exarnation artificielle avait bien eu lieu avant le dépôt des os dans le monument mégalithique¹.

Chez les Celtes, sur les champs de bataille, l'exarnation était pratiquée naturellement par l'intervention d'oiseaux charognards. Dans ce cas, on peut considérer que la chair des guerriers était une offrande du peuple aux divinités présidant à la guerre. Ces oiseaux, qui étaient censés être les déesses elles-mêmes sous un aspect zoomorphique, étaient très certainement respectés et considérés comme des animaux sacrés². Ainsi, cette offrande de leur chair aux déesses revenait à leur

¹ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.676.

² Dimitri Nikolai BOEKHOORN apporte une précision à ce sujet : « les animaux vénérés n'étaient pas des dieux à proprement parler, mais les dieux étaient fréquemment représentés sous forme animale, ou accompagnés par des espèces animales. [...] Il ne faut pas oublier que chez les Celtes comme chez d'autres peuples dits – à tort – “primitifs”, les animaux étaient vénérés en tant que symboles ou accompagnateurs des dieux et des déesses. [...] Ce ne sont pas les animaux eux-mêmes que les Celtes adoraient, ceux-ci étaient plutôt une manifestation de la présence divine, les animaux étaient sacrés sans être divins eux-mêmes » (*Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, pp.40, 102). Robert J. STEWARD apporte une précision sur la relation entre les divinités et les animaux qui leur étaient associés : « an animal reveals through its attributes certain key energies, while the deity associated with the animal reveals the wisdom and knowledge required to mediate or use such energies, yet still incorporates those energies » (*Celtic Gods, Celtic Goddesses*, p.52).

rendre ce qu'elles avaient donné au peuple au préalable : un guerrier valeureux, protecteur de la tribu, susceptible d'être régénéré grâce aux rituels d'inhumation qui suivaient et qui visaient à la régénérescence de l'être.

Ajoutons que le fait que Morrígan et Badhbh apparaissent toutes deux sous la même forme aviaire souligne l'extrême ressemblance entre les divers éléments de la triade et entre ces deux-là en particulier. Les points communs qui unissent ces deux déesses sont aussi révélés par le rôle annonciateur de mort que les deux figures comportent. Celui de Morrígan en tant que tel est révélé par l'épisode dans lequel elle annonce à Cúchulainn sa mort prochaine (extrait cité *supra*), tandis que celui de Badhbh est exprimé par l'étymologie de son nom suggérée par Pierre-Yves Lambert, comme le rapporte Noémie BECK :

As Lambert argues, [the name *Badhbh*] may be derived from **bhu-dh-wâ*, a participial formation in *-wo-*, *-wâ*, coming from the verbal theme **bheu-dh-* meaning "to inform", to "warn", "to awaken". Badb would thus mean the "presage" or the "prediction"¹.

L'aspect prophétique des deux déesses, ainsi mis en évidence, est aussi confirmé par les propos de Dáithí Ó hÓgáin qui affirme que pour les Celtes ces oiseaux-là étaient de mauvais augure². Ce dernier et Rosalind Clark affirment que les similitudes entre Morrígan et Badhbh entraînent dans certains récits l'amalgame des deux déesses qui va jusqu'à l'utilisation d'un même terme pour faire référence aux deux :

There is a strong tendency in the literature to regard the Badhbh herself as being an actual synonym of the Mór-Ríoghain³.
(Dáithí Ó hÓgáin)

In *Táin Bó Regamna*, the Morrígan and the Badb are definitely the same person: at the end of the tale the woman CúChulainn encounters is referred to as the Badb in *The Yellow Book of Lecan*, but in the Egerton manuscript she is called the Morrígan. In another Ulster cycle tale, *Tochmarc*

¹ Noémie BECK, *Goddesses in Celtic Religion*, p.251.

² Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.36.

³ *Ibidem*, p.26.

Émire (“The Wooing of Emer”), the Morrígan is identified as *an badb catha* (“The badb of battle”)¹.

(Rosalind Clark)

Dans le contexte de la guerre, la présence des oiseaux sur les champs de bataille auprès des soldats agonisants suggère leur valeur symbolique, comme représentation de l’âme qui se libère de l’enveloppe corporelle des guerriers morts. Nous pouvons également les considérer comme des guides spirituels qui accompagnent les défunts vers l’Autre Monde car ils ont, comme le signalent Dáithí Ó hÓgáin², Patricia Monaghan³ et Dimitri Nikolai Boekhoorn⁴ le même rôle psychopompe que celui des animaux déjà étudiés, établissant pareillement un lien entre l’univers des mortels et celui des divinités. Ceci n’est pas sans rappeler l’aspect fantomatique intrinsèque à la triade qui, comme nous l’avons mentionné *supra*, est conféré par Morrígan surnommée « La reine fantôme », dont l’une des spécificités était de passer d’un monde à l’autre.

Les métamorphoses de ces divinités en divers animaux terrestres, aquatiques ou aériens leur permettent d’approcher physiquement les guerriers et d’intervenir concrètement dans le déroulement des combats, mais sans toutefois intervenir les armes à la main, domaine réserve au masculin (dieux, héros et hommes). Le passage de *Cath Maighe Tuireadh* cité par Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc’h dans *La société celtique dans l’idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes* montre la participation concrète de Daghdha aux combats, contrairement aux déesses qui n’interviennent dans la guerre que de façon magique :

118- « Et toi, ô Dagda, dit Lug, de quel pouvoir disposeras-tu contre le *Fomóire* dans la bataille ? »

119- « Ce n’est pas difficile, dit le Dagda, je serai le flanc de l’armée des hommes d’Irlande, soit par massacre, soit par destruction ou magie.

¹ Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, p.25.

² Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.36.

³ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.46.

⁴ Dimitri Nikolai BOEKHOORN, *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.38.

Aussi nombreux que les grâtons sous les pieds des chevaux seront leurs os sous ma massue [...] à l'endroit où vous les rencontrerez, sur le champ de bataille de Mag Tured. »¹

Dans le même extrait, au cours de l'entretien entre Lug et nombre de divinités des Tuatha Dé Danann au sujet de l'aide qu'ils peuvent apporter aux guerriers, chacun d'entre eux propose une aide concrète sous la forme d'armes ou accessoires pouvant les aider à vaincre l'ennemi. C'est ainsi que le dieu-forgeron Goibniu répond :

« Quand bien même les hommes d'Irlande seraient au combat jusqu'à la fin de sept années, pour chaque lance qui s'en ira de son fût ou chaque épée qui se brisera, je procurerai, moi, une arme nouvelle à sa place. Aucune pointe que fera ma main ne manquera son coup. Il n'est aucune peau dans laquelle elle ira qui, après cela, goûtera la vie. Dolb, le forgeron des *Fomóires*, n'en a pas fait autant. Je suis prêt maintenant pour la bataille de Mag Tured. »

Credne, lui, se propose de fournir les pièces pour construire ou réparer les armes : « Les rivets de leurs lances et les fourreaux de leurs épées, les revêtements et les pourtours de leurs boucliers, je les en fournirai tous. » Pour sa part, Luchta s'engage à leur fournir « leur suffisance de boucliers et de fûts de lances ».

Les deux types d'intervention (concrète pour les dieux et magique pour les déesses), tous deux indispensables à la victoire de l'armée, révèlent la complémentarité des divinités masculines et féminines au sein de la guerre auprès des combattants. Le rôle prépondérant des déesses à la guerre demeure celui d'instigatrice. Les différentes déesses de la triade sont en effet souvent décrites en train de survoler le champ de bataille sous l'aspect d'oiseaux poussant des cris sinistres qui encouragent et incitent au combat. Elles utilisent de la sorte tous leurs pouvoirs pour influencer sur l'issue de la guerre et attribuer la victoire au camp ou au personnage de leur choix. Leur intervention peut également être de nature magique, ce qui est illustré par les détails donnés par Dáithí Ó hÓgáin : « All three [...] magically bring sleet and strong showers against the enemy in bat-

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.93.

bles »¹ ; il ajoute également que « The Mór-Ríoghain, along with Badhbh and Macha, undertook to bring “hailstones and fierce showers” down upon the Fomhóire »² ; et enfin « [...] they stand on the Hill of Tara and fling magical showers and masses of fire and blood onto the Fir Bolg »³. Marie-Louise Sjoestedt résume le rôle des déesses au champ de bataille en ces termes :

Ainsi que chaque fois que les *Morrígna* se manifestent sur le plan guerrier c'est par une influence mystique, ou par le biais d'un sortilège ou d'une incarnation animale. Ces déesses de la guerre ne sont pas des déesses guerrières. Elles laissent les armes aux combattants divins, aux dieux de la tribu⁴.

Un passage de *La razzia des bœufs de Cooley* illustre également cela en montrant comment, par ses railleries, Badhbh pousse Cúchulainn à se ressaisir en rassemblant force et courage, alors qu'il était en train de perdre le combat contre un fantôme. Dans ce passage, il n'est pas précisé si la déesse de la guerre apparaît sous une forme animale, mais seulement qu'elle se trouve au milieu des cadavres. Ce dernier élément nous permet de déduire que celle-ci était présente sous la forme d'un oiseau charognard, en l'occurrence la seule apparence animale qu'on lui associe, tel que l'indique son nom :

[He] heard something: the Badb [the war-goddess] calling from among the corpses. 'It's a poor sort of warrior that lies down at the feet of a

¹ Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.26.

² *Ibidem*, p.362.

³ *Ibidem*, p.361.

⁴ Propos recueillis par Dimitri Nikolai BOEKHOORN dans l'ouvrage de Marie-Louise SJOESTEDT intitulé *Dieux et héros des Celtes* (1940) (*Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.44). Ceci est encore confirmé par Mary CONDREN qui précise que « goddesses of war do not themselves participate in battle. Instead they usually try to undermine the male armies, to demoralize them or otherwise trick them into fulfilling their will. In some cases they will even confuse the armies into killing their own people rather than inflicting hurt on the opposition. Unlike the male gods the war goddesses use magical means to undermine the armies: weapons are not their province » (*The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, p.35).

ghost!' Cúchulainn reached up and knocked off the half-head with his hurling-stick and drove it before him, playing ball across the plain of battle¹.

La déesse, en tant qu'instigatrice, apparaît ici dans la relation qu'elle entretient avec Cúchulainn, et dans la façon dont elle s'adresse à lui, qui révèle son caractère cynique et détestable, déjà présent sous la forme de Fea « la haineuse », l'une des autres composantes de la triade. Cependant, ici encore, les railleries de la déesse et le cynisme dont elle fait preuve à son égard peuvent être interprétés comme des encouragements et un soutien qui visent à lui faire obtenir la victoire, et non pas comme un comportement hostile. Cette pratique semble avoir été monnaie courante pour les Celtes, et un extrait de *La razzia des bœufs de Cooley* confirme que ces insultes n'étaient autre que des encouragements, des incitations à redoubler de ténacité, d'énergie et d'agressivité pour éviter la défaite :

'Look, friend Laeg [...] if my defeat seems near at any time, you must abuse and insult and mock me to make my anger rise. But if ever [Ferdia's] defeat seems near tell me that, and praise and encourage me to raise my spirits.' [...]².

But Ferdia struck the shield a blow of his left knee that sent Cúchulainn away back from him like a little boy past the brink of the ford.

Laeg saw this.

'Well, now!' he said, 'Your enemy shook you then as easily as a loving mother slaps her son! He tossed you aside as if he was rinsing a cup in a tub! He crushed you like a mill crushing fine malt! He went through you like a drill through an oak! He bound you in knots like a creeper entangling a tree! He pounced on you like a hawk on a little bird! From this day onward, my devilish little half-sprite,' Laeg said, 'you have no right or claim or title to great deeds or daring.'

At that Cúchulainn rose up for the third time, quick as the wind, swift as a swallow, in a storm of strength and dragonish fury [...]³.

Cet extrait confirme le fait que les déesses de la triade de la guerre apparaissent comme ses déesses tutélaires, puisque, malgré la résistance du héros, elles ne l'abandonnent jamais, essayant de lui assurer la vie sauve. Rosalind Clark ajoute que dans *La razzia des vaches de Regamon*, Morrígan annonce même qu'elle le veillera sur son lit de mort (étendant son rôle de soutien et de protection au-delà

¹ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.80.

² *Ibidem*, p.193.

³ *Ibidem*, pp.194-195.

de la mort) : « I am guarding thy death-bed, and I shall be guarding it henceforth »¹. Son rôle de déesse tutélaire semble culminer lorsqu'elle apparaît sous la forme d'un corbeau ou d'une corneille posé sur l'épaule de Cúchulainn, alors qu'il s'était attaché à une pierre dressée pour faire face à ses ennemis, même dans la mort. Elle semble bien assurer ici son rôle psychopompe ou encore son rôle protecteur. Ajoutons cependant que ceci n'exclut pas la dimension d'oiseau charognard car elle se perche sur le corps de Cúchulainn après sa mort, ce qui la rapproche ici aussi de l'Autre Monde d'une part, et de la mort d'autre part.

Ces interprétations renforcent l'idée que la relation entre les déesses de Morrígna et Cúchulainn est depuis le début très ambiguë, puisqu'elle ne cesse de le défier, de se disputer avec lui, allant même jusqu'à l'attaquer, tout en souhaitant le protéger de ses ennemis et en manifestant de l'intérêt pour son sort. Ceci renvoie aussi aux deux interprétations possibles énoncées plus haut concernant les railleries de Badhbh à son égard lors du combat qu'il livre contre le fantôme.

L'analyse de la symbolique des diverses apparences animales que les déesses de la guerre peuvent revêtir nous permet de mieux cerner leur nature intrinsèque. Elles sont globalement négatives : sinistres, de mauvais augure, violentes, destructrices, voraces et sanguinaires. Il n'est pas rare qu'on les décrive comme terrifiantes et comme source de carnage et de désolation. Elles sont cependant en parfaite adéquation avec les rôles multiples qu'elles jouent dans la guerre sans jamais prendre physiquement les armes. Paradoxalement, l'attitude provocatrice des déesses a des conséquences tout à fait positives et bénéfiques pour les guerriers qui se battaient farouchement jusqu'à la mort.

La bravoure que les guerriers manifestaient au champ de bataille provenait de la croyance des Celtes mentionnée par Patricia Monaghan² qui précise que pour eux les limites entre leur monde et celui des divinités n'étaient pas infranchissables. Strabon (dans *Géographie IV, 4 – La Belgique* [section 2]³), ou encore

¹ Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrigan to Cathleen Ní Houlihan*, p.81.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, pp.370-371.

³ La traduction du texte original est consultable sur :

César (dans *De Bello Gallico*, livre VI, dans *Mœurs des Gaulois, les classes sociales : les Druides* [section 14]¹), affirment que les druides pensaient que l'âme est immortelle :

Les Druides [...] proclament l'immortalité des âmes et celle du monde.

(Strabon)

Une croyance qu'ils cherchent surtout à établir, c'est que les âmes ne périssent point, et qu'après la mort, elles passent d'un corps dans un autre, croyance qui leur paraît singulièrement propre à inspirer le courage, en éloignant la crainte de la mort.

(César)

Notons que la citation de César atteste également d'une croyance celte en la réincarnation, ce que Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h infirment dans *La civilisation celtique*. Ils expliquent que

l'immortalité de l'âme postule l'existence d'un état posthumain de l'individu [mais] elle n'est pas, loin de là, l'affirmation d'un quelconque retour sur terre du défunt. [En effet,] il conviendrait de penser que [la réincarnation serait alors] un châtement pour l'âme qui en serait affligée, et non une récompense².

Du fait de la croyance en l'immortalité de l'âme, les guerriers celtes faisaient preuve de vaillance, d'une redoutable bravoure et d'une inégalable témérité, car ils ne craignaient nullement la mort. Ils pensaient qu'elle n'était qu'un passage vers une autre vie, comme l'expliquent encore Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h : « en cas de mort glorieuse sur le champ de bataille, [le héros] irait dans un Autre monde merveilleux »³ où

ses occupants mènent une vie de joies et de délices : ils consomment une nourriture choisie et abondante, ils sont aimés de femmes d'une beauté extraordinaire et ils ont tous le même rang social élevé. On ne connaît plus chez eux ni péché (notion chrétienne) ni transgression (notion préchrétienne)⁴.

<<http://www.mediterranees.net/geographie/strabon/IV-4.html>>.

¹ La traduction du texte latin est consultable sur :

<<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/caes/BGVI.html>>.

² Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La civilisation celtique*, p.120.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p.123.

Les propos de Mary Condren viennent renforcer cette idée :

As warrior people, they constantly risked violent death at the hands of those resisting invasion. Not surprisingly, the Celts thrived on heroic sagas where the violent death of the male in battle assured him of future immortality¹.

Strabon confirme ce comportement dans la section 2 de son ouvrage mentionné plus haut², où il décrit l'excellence des Celtes à la guerre, et plus précisément leur excellence en tant que cavaliers, et leur façon d'attaquer frontalement leurs ennemis :

Tous les peuples appartenant à la race dite gallique ou galatique sont fous de guerre, irritables et prompts à en venir aux mains [...] : à la moindre excitation, ils se rassemblent en foule et courent au combat. [...] On n'a qu'à les provoquer, en effet, quand on veut, où l'on veut et pour le premier prétexte venu, on les trouve toujours prêts à accepter le défi et à braver le danger, sans autre arme même que leur force et leur audace. [...] Les Gaulois attaquent toujours par grandes masses et avec toutes leurs forces. [...] [Ils] sont [...] par nature tous d'excellents soldats, supérieurs seulement comme cavaliers à ce qu'ils sont comme fantassins. [...] On remarque aussi qu'ils sont plus belliqueux à proportion qu'ils sont plus avancés vers le Nord et plus voisins de l'Océan.

L'absence de peur de la mort se traduit par une fougue extrême au combat et par l'atmosphère frénétique qui régnait sur les champs de batailles et que nous allons étudier à présent.

1-3. Les déesses et la moisson de la guerre

Après avoir fait ressortir le rôle que certaines déesses de la triade Morrígna jouaient auprès des guerriers sur les champs de bataille, nous allons maintenant compléter le tableau en étudiant les autres déesses qui composent parfois cette

¹ Mary CONDREN, *The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, p.28.

² La traduction du texte original est consultable sur :
<<http://www.mediterranees.net/geographie/strabon/IV-4.html>>.

triade. Pour ce faire, nous montrerons comment elles contribuaient à créer sur les champs de bataille une atmosphère propice à la victoire. A cette fin, nous étudierons l'un des moyens utilisés par les Celtes pour s'imposer face à l'ennemi et obtenir la victoire en confrontant à nouveau des éléments mythologiques et archéologiques, tels qu'on les retrouve dans le cas des casques ornés de cimiers animaliers. Enfin, nous conclurons ce chapitre en nous penchant sur l'importance que ces sociétés archaïques accordaient à la tête, qui était protégée par ces casques impressionnants.

1-3-1. L'influence des déesses à la guerre : fureur, frénésie et rage

Comme mentionné plus haut, la triade Morrígna présente une composition variable, ce que confirment Dáithí Ó hÓgáin et Patricia Monaghan en indiquant que celle-ci diffère d'un récit à l'autre (sans toutefois mentionner les références précises des différentes occurrences). Ceci ne nous semble pas poser de problème fondamental car, quelles que soient les divinités présentes dans ces triades, celles-ci déclinent différentes facettes de Morrígan qui se complètent les unes les autres. Néanmoins, nous citerons deux extraits présentant deux combinaisons différentes. Dans tous les cas, les caractéristiques des divinités de la triade s'additionnent et se renforcent, permettant ainsi de conserver globalement les mêmes connotations à la triade, conférées par l'étymologie même du nom « Morrígan » étudié plus haut.

Parmi les divinités qui peuvent composer cette triade, les deux encyclopédies mentionnent les déesses Maeve, Fea, Badhbh, Macha ou encore Nemain, et bien évidemment, la figure constante : Morrígan¹. Selon Patricia Monaghan, la triade peut aussi parfois inclure le dieu Nét (époux de Nemain, Fea ou encore de Badhbh, comme le précise Dáithí Ó hÓgáin²). Nous n'avons que peu

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.340.

² Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.374.

d'informations sur la majorité de ces figures mythologiques, ce qui rend l'analyse difficile et nous amène à nous baser sur le seul élément à notre disposition, à savoir le sens de leurs noms ou les qualificatifs attribués à chacune d'entre elles. Nous savons par exemple que le nom « Nét » signifie « passion » ou « bataille »¹ ou « chef »², que Fea (la sœur de Badhbh) est surnommée « la haineuse »³, que « Nemain » signifie « terreur de la bataille », « frénésie de la guerre » ou encore « la venimeuse »⁴, et que « Badhbh » signifie « fureur », « violence » ou « rage »⁵. Notons que Nét est la seule figure masculine mentionnée dans l'une des compositions de la triade, ce qui a une importance toute particulière en termes de complémentarité féminin/masculin, comme c'était déjà le cas de la triade d'Ériu⁶.

L'une des compositions de la triade de la guerre est mentionnée par W.M. Hennessey dans son article *The Ancient Goddess of War*, publié dans le premier fascicule de la *Revue Celtique* de 1870. Dans cet article, il cite un extrait de *The Book of Leinster (Le Livre de Leinster)*, qui fait partie du recueil intitulé *Le Livre des conquêtes d'Irlande*. Cet extrait présente Badhbh, Macha et Morrígan comme étant l'une des triades Morrígna que l'on trouve dans la mythologie pré-chrétienne irlandaise :

*Badb is Macha mét indbáis,
Morrígan fotla felbáis,
Indlema ind ága ernbais,
Ingena ana Ernmais.*

Badb and Macha, rich in store,
Morrígan who dispenses confusion,
Compassers of death by the sword,
Noble daughters of Ernmas⁷.

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.356.

² Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.374.

³ Patricia MONAGHAN, *Ibidem*, p.31.

⁴ *Ibidem*, p.352.

⁵ *Ibidem*, p.31.

⁶ Voir à ce propos la partie consacrée à la triade d'Ériu, p.193.

⁷ Henri GAIDOZ, *Revue Celtique I*, pp.32-57.

Ce passage illustre le lien étroit qui unit ces trois déesses en mettant l'accent sur le fait qu'elles sont présentées comme les trois filles de la déesse Ernmas que le *Livre des conquêtes de l'Irlande* qualifie de « she-farmer »¹ (que l'on pourrait traduire par « Ernmas, celle qui cultive »). Rappelons qu'elle est également la mère d'Ériu, de Banba et de Fódla². Nous pouvons voir que ces filiations montrent le rôle unificateur d'Ernmas et justifient le fait que les membres qui composent une même triade (que ce soit celle de Morrígan ou d'Ériu) possèdent des traits caractéristiques du domaine qu'elles représentent. Ernmas symbolise donc l'unité qui existe au sein de ces deux triades et confirme le statut de déesse de ses filles, statut qui est suggéré dans l'extrait ci-dessus par l'utilisation de l'expression « noble daughters » (« nobles filles »). Le fait qu'Ernmas (dont la fonction primordiale a trait à la terre) soit la mère de la triade Morrígna *et* de celle d'Ériu met en relief le lien entre les activités martiales/souveraines et productrices, et montre une fois de plus la complexité et les différentes facettes d'une même déesse. La défense de la terre/territoire est vitale pour assurer la protection et la prospérité des tribus établies sur celle-ci.

Dans ce dernier extrait, le lien que les membres de la triade Morrígna entretiennent avec la mort apparaît clairement : elles sèment la confusion et décident de la mort des guerriers sur le champ de bataille, comme l'expriment les termes « dispenses confusion » (« sème la confusion ») ou encore « /Compassers of death by the sword/ » (/Qui passent au fil de l'épée/). Ceci fait écho à la signification variable des noms ou des qualificatifs donnés aux différentes divinités de la guerre. Par exemple Nemain³ rend les guerriers fous et va même jusqu'à induire la mort. La panique qui s'empare des guerriers les amène en effet parfois à tuer leurs propres compagnons d'armes, qu'ils prennent pour l'ennemi⁴ ; Badhbh⁵, Fea⁶ et

¹ Détail rappelé par Noémie BECK dans *Goddess of the Celtic Religion*, p.122.

² Voir la partie consacrée à la triade d'Ériu, p.193.

³ Rappelons que son nom signifie « la venimeuse », « la terreur » ou encore « la frénésie de la guerre ».

⁴ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, pp.352-353.

⁵ Son nom signifie « la fureur », « la violence » ou encore « la rage ».

⁶ Dite « la haineuse ».

Nét¹, représentent à la fois l'atmosphère du combat et du champ de bataille, ainsi que les sentiments qui animent les guerriers.

Une autre composition de la triade, qui apparaît dans *La razzia des bœufs de Cooley* et qui met en scène Morrígan, Nemain et Badhbh, confirme également la relation qui lie Morrígna et la mort puisque dans cet extrait, les trois déesses s'unissent pour terrifier à mort les guerriers qu'elles avaient décidé d'anéantir : « Then the Badb and Nemain, Nét's wife, cried out to them that night at Gáirech and Irgairech, and one hundred of their warriors died of terror. That was not the easiest of nights for them »². Ici, la présence de Badhbh au sein de la triade semble indiquer que ce sont les cris des oiseaux survolant les champs de bataille qui sont utilisés pour accomplir le dessein mortel des déesses. Ainsi, nous voyons que la spécificité individuelle de chacune des déesses constitutives de la triade contribue à créer la fureur et l'atmosphère caractéristiques du combat, et que la violence des échanges est nourrie par la haine pour l'ennemi, ainsi que la rage de vaincre évoquées dans les écrits des auteurs classiques continentaux mentionnés précédemment.

L'atmosphère frénétique que nous venons de brosser est renforcée par la présence de la déesse Macha dans certaines combinaisons de cette triade, et plus précisément par les chevaux impétueux auxquels elle est associée³, qui font écho à la fougue des guerriers et qui viennent compléter le tableau. La présence de cette déesse dans la triade peut également s'expliquer du fait qu'elle peut être rapprochée étymologiquement du nom « Morrígan ». En effet, en plus de l'interprétation de l'élément *mare* présent dans « Morrígan » (que nous avons mentionnée plus haut et qui a été faite par Whitley Stokes et Henri d'Arbois de Jubainville), nous pouvons envisager une autre acception de cette racine et avancer le fait qu'elle pourrait être assimilée au terme anglais moderne « mare » qui signifie « jument ». Ce terme nous permet de renvoyer directement à Macha, et, du fait de sa présence au cœur même du nom de Morrígan, de prouver la proximité entre ces deux fi-

¹ « La passion » et « la bataille ».

² Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, pp.238-239.

³ L'attachement de Macha aux chevaux est mis en évidence par le récit dans lequel elle est la femme de Crunnchu et doit se mesurer à la vitesse des chevaux du roi.

gures de la triade. La ressemblance entre ces dernières fait écho à celle qui rapprochait Badhbh et Morrigan lorsqu'elles se manifestaient toutes deux sous une forme aviaire.

L'extrait suivant de la traduction anglaise de *La razzia des bœufs de Cooley* faite par Thomas Kinsella rend compte de manière très visuelle de l'atmosphère qui régnait au combat :

The thunder and thudding and turmoil you heard, that is the humming of their blades and their ivory-hilted swords, the uproar of arms, the clattering of chariots – horse-hooves hammering, fierce chariot-fighters – the outcry of an army: the sound of warriors, the anger and fury and ferocity of the brave as they rage toward the battle¹.

Les termes de cet extrait sont confirmés par les écrits de l'historien grec Polybe. En effet, ceux-ci, qui datent d'environ 200 avant notre ère, rendent compte de l'atmosphère survoltée des champs de bataille sur lesquels les Celtes affrontaient les Romains, et de l'impact que ces guerriers avaient sur les troupes ennemies :

Quant aux Romains, voyant les Gaulois serrés entre deux armées et enveloppés de toutes parts, ils ne pouvaient que rien espérer du combat ; mais, d'un autre côté, la disposition de ces troupes et le bruit qui s'y faisait, les jetaient dans l'épouvante. La multitude des cors et des trompettes y était innombrable, et, toute l'armée ajoutant à ces instruments ses cris de guerre, le vacarme était tel que les lieux voisins, qui le renvoyaient, semblaient eux-mêmes joindre des cris à ce concert. Non moins effrayants par leur seule apparence et par leurs cris étaient les guerriers nus alignés en avant, hommes d'une stature exceptionnelle et dans la pleine forme de leur âge ; outre qu'il n'y en avait point dans les premières compagnies, qui n'eût le corps et les bras ornés de colliers et de bracelets d'or².

Un autre passage, également extrait de la traduction de Thomas Kinsella, relate l'état frénétique dans lequel se trouvaient les guerriers. Il offre une description très anatomique du héros Cúchulainn en proie à l'ivresse du combat :

The Warp-Spasm overtook him: it seemed each hair was hammered into his head, so sharply they shot upright. You would swear a fire-speck

¹ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.225.

² Passage extrait de la traduction de Vincent THUILLIER du Livre II, chapitre VI, de l'*Histoire Générale* de Polybe, disponible sur : <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/polybe/deux.htm>.

tipped each hair. He squeezed one eye narrower than the eye of a needle; he opened the other wider than the mouth of a goblet. He bared his jaws to the ear; he peeled back his lips to the eye-teeth till his gullet showed¹.

Pierre-Yves Lambert précise que « les contorsions redoutables [de Cúchulainn] constituent sa préparation au combat [et qu'] on [...] surnomme [le héros] le *Rias-tartha* “le contorsionné” »².

L'ivresse du combat qui possédait les combattants pouvait être liée à la consommation de boissons alcoolisées au cours de rituels liés à la guerre (comme celles utilisées lors des cérémonies d'intronisation). L'absorption de telles boissons leur permettait d'atteindre un état de transe et de se rapprocher des divinités, et plus particulièrement celles présidant à la guerre. Cet état de transe permettait aux guerriers d'aborder le combat avec fougue et courage. Noémie Beck précise en effet que « warriors were used to drinking fermented beverages before battles with the aim of acquiring mental and physical strength, as well as reaching a sort of “war trance, fury or insanity” [...] which [denoted] a state of “divine possession” »³. C'est la raison pour laquelle elle interprète la planche E du chaudron de Gundestrup comme représentant la préparation au combat. Selon elle, le personnage gigantesque qui se trouve sur la gauche représente la divinité même ou son représentant (le druide). Celle-ci plonge un à un les guerriers (en armes mais à pied) qui se trouvent dans la partie inférieure de la scène et qui semblent attendre leur tour (du fait de leur apparence statique). La partie supérieure représente ceux qui ressortent du chaudron ; ce sont des cavaliers qui semblent à présent investis de la force et de l'énergie divines nécessaires pour le combat, car ils sont représentés en mouvement. Noémie Beck poursuit son analyse en attribuant une valeur symbolique à l'élément végétal qui sépare les parties inférieure et supérieure : elle y voit la démarcation entre le monde surnaturel (l'Autre Monde) et le monde naturel, que les guerriers peuvent franchir après avoir ingurgité le breuvage. Elle conclut en précisant que cette planche serait la représentation symbolique des rites qui se tenaient avant les combats, visant à enivrer les hommes et à leur instiller la fré-

¹ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.77.

² Pierre-Yves LAMBERT, *Les littératures celtiques*, p.47.

³ Noémie BECK, *Goddesses in Celtic Religion*, p.515.

nésie de la guerre. Ainsi, en absorbant ce breuvage rituel, les guerriers s'abreuvaient littéralement de la déesse qui leur conférait la puissance divine nécessaire pour se battre valeureusement et obtenir la victoire. Elle justifie son interprétation par la mythologie irlandaise, notamment par le récit de *La razzia des bœufs de Cooley* dans lequel Maeve est décrite à plusieurs reprises en train d'offrir une coupe de boisson enivrante aux guerriers et leur donner la force d'accomplir leur mission, à savoir battre le héros Cúchulainn¹.



28- Planche E du chaudron de Gundestrup datant de la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère représentant une file de soldats attendant d'être plongés par la divinité dans un breuvage enivrant en préparation du combat selon l'interprétation de Noémie BECK. Musée National de Copenhague, Danemark (*Goddesses in Celtic Religion*, pp.518-519)

L'atmosphère frénétique du combat représentée par le caractère des divinités attachée à la guerre est confirmée par les découvertes archéologiques d'artefacts continentaux datant de l'âge du fer qui révèlent par exemple l'utilisation de casques particulièrement impressionnants, portés par les guerriers afin d'accroître leur bravoure et leurs chances de victoire. Ces casques, surmontés d'éléments animaliers, étaient censés leur conférer la force, la pugnacité et l'agressivité de l'animal représenté, et cela contribuait à parfaire l'identification du guerrier à l'animal dont il voulait posséder la force. Citons à cet égard un passage de *La razzia des bœufs de Cooley* dans lequel les propos de Cúchulainn con-

¹ Noémie BECK, *Goddesses in Celtic Religion*, pp.518-520.

firmement cette pratique, alors qu'il s'adresse à Ferdia, avant leur duel : « Like a great boar before his herd, I'll overwhelm you before these armies. I'll push you and punish you to the last of your skill, and then bring down havoc on your head! »¹ Les éléments utilisés pour l'ornementation des casques étaient fréquemment des cornes car celles-ci, qu'elles soient de bovidé ou de cervidé, étaient très souvent associées à des divinités des pays d'Europe (Cernunos² par exemple). Selon Jane Miranda Green, les cornes utilisées pour la représentation de certains dieux avaient pour but de renforcer les attributs, les pouvoirs et le symbolisme des dieux concernés, comme par exemple la capacité de se métamorphoser³. Elles pouvaient constituer une représentation de la notion d'abondance, de puissance et de fertilité, mais également, dans ce contexte, une représentation du pouvoir, de la force virile, de la férocité et de l'agressivité, qualités indispensables aux guerriers.

Tous les éléments que nous venons de mentionner semblent expliquer la présence de cimiers sur de nombreux casques retrouvés dans le monde celtique, qui étaient des représentations totémiques animalières de grande taille, qui pouvaient être un animal entier, tout l'avant-train d'une bête sauvage, toute la partie antérieure d'un oiseau, ou encore les attributs caractéristiques d'un animal, comme par exemple des cornes de taureau. C'est le cas de celui qui date de la fin du I^e siècle avant notre ère et qui provient de la Tamise, près du pont de Waterloo, exposé de nos jours au *British Museum* à Londres. Ces cornes nous semblent à l'évidence symboliser la force de l'animal.

¹ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, pp.181-182.

² Cernunos est l'un des plus anciens dieux celtes dont les représentations iconographiques ont été retrouvées essentiellement sur les lieux d'établissements des celtes continentaux. Il porte des cornes de cerf ce qui semble suggérer un lien étroit avec le monde animal et végétal (Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, pp.84-85). Dáithí ÓHÓGÁIN a établi le lien entre Cernunos et la figure mythologique irlandaise de Dearg Corra dont le nom signifie « the red peaked one » (« Le cornu rouge ») et qui peut être rapproché du nom de Cernunos qui signifie « the horned (or peaked) one » (« Le cornu ») (*The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, pp.162-163).

³ Jane Miranda GREEN, *The Gods of the Celts*, p.198.



29- Casque à cornes en bronze de la fin du I^e siècle avant notre ère retrouvé à Londres dans la Tamise (British Museum, Londres)

Un autre casque datant du début du III^e siècle avant notre ère, exposé au musée national de Bucarest, est surmonté d'un oiseau de taille imposante, dont l'examen du bec crochu et des serres nous incite à croire qu'il s'agit d'un oiseau charognard. Cette dernière caractéristique nous permet de le rapprocher des « carrion-crows » (« corneilles » ou « oiseaux charognards ») que l'on retrouve dans la mythologie irlandaise, en tant que forme animale des déesses de la guerre étudiées précédemment, et qui étaient présents sur les champs de bataille. Un tel casque représentait vraisemblablement la mort que le guerrier qui le portait allait infliger à ses ennemis. Le mouvement des ailes articulées de ce casque rappelait de toute évidence le battement des ailes du rapace, dont le bruit devait contribuer à impressionner l'ennemi. Tous ces éléments contribuent à sa spécificité.



30- Casque en fer du début III^e siècle avant notre ère, provenant de Çiumesti en Roumanie (Musée National de Bucarest)

De tels casques protègent la tête des guerriers représentés sur la planche E du chaudron de Gundestrup. Notons tout particulièrement celui surmonté d'un cimier représentant un sanglier car il rappelle les propos tenus par Cúchulainn dans l'extrait de *La razzia des bœufs de Cooley* cité *supra*. Ceux-ci révèlent l'identification du guerrier à l'animal et l'appropriation des caractéristiques du bestiau. Bien que le récit n'en fasse pas état, il est fort vraisemblable que Cúchulainn portait un casque de ce type lorsqu'il prononça ces mots.



31- Détail du chaudron de Gundestrup datant de la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère représentant trois guerriers coiffés de casques : celui de gauche est surmonté de cornes de cerf, celui du milieu d'un sanglier entier et celui de droite d'un oiseau (charognard ?). Musée National de Copenhague, Danemark

Bien que les éléments archéologiques que nous venons d'utiliser soient d'origine continentale, l'utilisation courante en Irlande de casques de même type (constitués de parties animalière et/ou faisant un bruit effrayant) est confirmée par les mentions qui en sont faites dans *La razzia des bœufs de Cooley*, comme nous pouvons le voir dans les extraits ci-dessous :

Conchobor laid his hand upon his son, Finnchad Fer Benn, the Horned Man – so called because of the silver horns he wore – and said [...] ¹.

Ou encore :

He placed on his head his warlike, crested battle-helmet, from whose every nook and cranny his longdrawn scream re-echoed like the screams of a hundred warriors; so it was that the demons and devils and goblins of the glen and fiends of the air cried out from that helmet, before him, above him and around him, whenever he went out to spill the blood of warriors and heroes ².

Le casque semble avoir joué un rôle important dans l'équipement militaire des peuples pré-chrétiens car il se résumait très souvent, en dehors de celui-ci, au port de quelques armes et d'un bouclier généralement énorme, à l'exclusion de

¹ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.219.

² *Ibidem*, p.150.

tout vêtement (contrairement à ce qui est représenté sur le chaudron de Gundestrup). Ceci est authentifié tout d'abord par les écrits de Diodore de Sicile, regroupés dans son ouvrage intitulé *Bibliothèque Historique* qui attestent de la tenue de ces guerriers dans le livre V :

[Les Gaullois] ont pour armes défensives des boucliers aussi hauts qu'un homme, et que chacun orne à sa manière. Comme ces boucliers servent non seulement de défense, mais encore d'ornement, quelques-uns y font graver des figures d'airain en bosse qui sont travaillées avec beaucoup d'art. Leurs casques d'airain sont garnis de grandes saillies et donnent à ceux qui les portent un aspect tout fantastique. A quelques-uns de ces casques sont fixées des cornes, et à d'autres des figures en relief d'oiseaux ou de quadrupèdes. Ils ont des trompettes barbares, d'une construction particulière, qui rendent un son rauque et approprié au tumulte guerrier. Les uns portent des cuirasses de mailles de fer ; les autres, contents de leurs avantages naturels, combattent nus. Au lieu d'épées, ils ont des espadons suspendus au flanc droit par des chaînes de fer ou d'airain. Quelques-uns entourent leurs tuniques de ceintures d'or ou d'argent. Ils se servent aussi de piques qu'ils appellent *lances*, dont le fer a une coudée de longueur, et près de deux palmes de largeur ; le fût a plus d'une coudée de longueur. Leurs épées ne sont guère moins grandes que le javelot des autres nations, et leurs saunies ont les pointes plus longues que leurs épées. De ces saunies, les unes sont droites et les autres recourbées ; de sorte que, non seulement elles coupent, mais encore déchirent les chairs, et en retirant le javelot, on agrandit la plaie¹.

La description de Diodore de Sicile semble confirmée et complétée par celle de Strabon relatée dans *Géographie, IV, 4 – La Belgique* (section 3) :

L'armure des Gaulois est en rapport avec leur haute stature : elle se compose en premier lieu d'un sabre long qu'ils portent pendu à leur flanc droit, puis d'un bouclier de forme allongée, de piques longues à proportion et d'une sorte de dard ou javelot appelé *madaris*. Quelques-uns se servent en outre d'arcs et de frondes. Ils ont encore une arme de jet, une sorte de haste en bois, semblable à celle des vélites, qu'ils lancent sans *amentum* ou courroie, et rien qu'avec la main, plus loin qu'une flèche, ce qui fait qu'ils s'en servent de préférence, même pour chasser à l'oiseau².

¹ Passage extrait de :

<<http://www.mediterranees.net/geographie/diodore/livre5.html>>.

² La traduction du texte original est consultable sur :

<<http://www.mediterranees.net/geographie/strabon/IV-4.html>>.

Les descriptions que font Diodore de Sicile et Strabon dans les extraits cités correspondent à la statuette datant du II^e ou I^{er} siècle avant notre ère retrouvée au Danemark, et qui représente un guerrier gaulois au combat.



32- Statuette datant du II^e ou I^{er} siècle avant notre ère représentant un guerrier gaulois nu (retrouvée au Danemark)

La statuette ci-dessus représente un guerrier portant un torque d'or, qui évoque les propos de Polybe que nous avons mentionnés plus haut, dans lesquels il faisait état des parures d'or que les hommes portaient au combat. Si l'on se penche sur le sens du terme « torque » donné par Mary Condren et qui signifierait « sanglier » en moyen irlandais, nous pouvons déduire une valeur symbolique, voire magico-religieuse au port du torque au combat, puisque cette dernière mentionne que le sanglier était le symbole le plus puissant de la déesse¹. Ceci est confirmé par les propos de l'archéologue Jean-Louis Brunaux qui précise dans *Les Religions gauloises, nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, que « le torque en or [...] incarnait la puissance religieuse, bénéfique

¹ Mary CONDREN, *The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, p.29.

et nécessaire à la guerre »¹. Notons également qu'il y avait parmi les objets qui accompagnaient les guerriers sur les champs de bataille, des instruments de musique que Strabon décrivait comme étant des « trompettes barbares, d'une construction particulière, qui rendent un son rauque et approprié au tumulte guerrier »² et que l'on retrouve gravés sur le chaudron de Gundestrup. Il s'agissait en réalité de carnices³ dont plusieurs fragments ont été retrouvés dans le monde celtique⁴. Le point commun à tous ces instruments (d'environ deux mètres de haut) était la forme en hure de sanglier de leur extrémité qui dominait les hommes et qui émettait un son terrifiant.



33- Détail du Chaudron de Gundestrup datant de la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère mettant en évidence les carnices utilisés par les guerriers sur les champs de bataille (<<http://www.corpusetampoais.com/coe-jumentsdetain.html>>)

¹ Jean-Louis BRUNAU, *Les religions gauloises, nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, p.146.

² Passage extrait de :

<<http://www.mediterranees.net/geographie/diodore/livre5.html>>.

³ Le Carnyx (pluriel « carnices ») est un instrument de musique (sorte de trompette verticale) datant de l'âge du fer, pouvant mesurer jusqu'à deux mètres de haut et très souvent orné de hure de sanglier.

⁴ Sept carnices en très bon état de conservation pourvus de têtes de sanglier et d'oreilles démesurées ont été découverts en 2004 sur le site archéologique de Tintignac, près de Naves en Corrèze (France). Voici le lien Internet de l'université de Toulouse, Le Mirail, qui fait état de l'avancement des recherches : <<http://traces.univ-tlse2.fr/accueil-traces/equipes-de-recherche/equipe-4-protHistoire-mondes-anciens-cultures-et-societes/le-depot-gaulois-de-tintignac-a-naves-correze--50195.kjsp>>.

On peut remarquer que le torque et le carnyx (le seul instrument de musique utilisé à la guerre) ont un lien étroit avec l'animal qui symbolise la déesse. Dans le cas du carnyx, on peut considérer que l'effigie de la déesse/sanglier était censée à la fois guider les armées et protéger les guerriers, mais également que le son effroyable de ces trompettes devait terrifier et mettre en déroute l'ennemi. Le sanglier a une « agressivité naturelle [qui] fait de lui un symbole de la guerre [car] sa rage est destructrice. Au combat, il était l'emblème qui précédait les troupes »¹, souligne Sabine Heinz. Dimitri Nikolai Boekhoorn ajoute que la « très grande vertèbre dorsale qui s'élève rigidement [de son] dos [...] exprimait son caractère belliqueux auquel les guerriers celtiques se référaient »². Ceci explique la raison pour laquelle cet animal a été choisi par les Celtes pour représenter la déesse sur le champ de bataille.

A partir de ces éléments, nous pouvons aisément inférer que d'une part les guerriers se mettaient sous la protection de la déesse, mais que d'autre part ils se battaient pour leur déesse tutélaire (c'est-à-dire pour leur territoire, puisqu'elle était associée à la terre même et qu'elle avait donné sa souveraineté au roi de la tribu concernée, et par extension, aux hommes qui l'habitaient). Notons également que les animaux présents physiquement ou de façon symbolique³ à la guerre renforcent l'engagement direct ou indirect dans la guerre de toutes les classes de la communauté. La première classe de la société (la classe sacerdotale) était parfois représentée directement par le druide qui pouvait (s'il le désirait) se trouver sur le champ de bataille, ou indirectement par le sanglier⁴. La deuxième classe (la classe

¹ Sabine HEINZ, *Les symboles des Celtes*, p.63.

² Dimitri Nikolai BOEKHOORN, *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, pp.35-36.

³ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH rappellent que « 1- Le sanglier est le symbole de la première fonction sacerdotale ; 2- le loup [ou le chien] celui de la deuxième fonction guerrière ; 3- le cerf celui de la troisième fonction productrice dans son aspect de fécondité » (*La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.178).

⁴ Notons ici les propos de Gaël HILY qui reprend les conclusions de nombreux auteurs (dont celles de Claude STERCKX) relatives au lien entre royauté et suidés : « en vieil-irlandais, *triath* "sanglier" (*DIL* T-308) a le sens de "roi" d'après deux gloses de Cormac : *Triath na treidi fordingair .i. triath ri, triath muir, triath*

guerrière) était évidemment concrètement représentée par les guerriers, mais aussi par la présence obligatoire du roi (qui ne combattait pas) et par l'utilisation de chiens. Enfin, la troisième classe (productrice) pouvait être symboliquement représentée par des cimiers en forme de bois de cerf. La raison pour laquelle on trouve de telles représentations symboliques aux combats, c'est que la communauté dans son intégralité était engagée dans la défense vitale de leurs limites territoriales.



34- Carnyx de Tintignac conservé au musée Saint-Raymond, sur lequel on voit clairement l'extrémité en forme de hure de sanglier (<<http://traces.univ-tlse2.fr/accueil-traces/equipes-de-recherche/equipe-4-protHistoire-mondes-anciens-cultures-et-societes/le-depot-gaulois-de-tintignac-a-naves-correze--50195.kjsp>>)

torc “*Tríath* a trois sens : roi, mer et sanglier” ; *Orc treith .i. ainm do mac righ : triath enim rex uocatur* “*Orc tréith* est le nom d’un fils de roi car *tríath* signifie en effet “roi” » (SC (Y) §§1202, 1018). Ce *Orc* porte un nom qui signifie lui-même “porc” (DIL O-153), comme en témoigne une glose d’O’Davoren §1308 : *Orc .i. muc* “*Orc*, c’est-à-dire porc”. *Tríath* est également utilisé comme nom propre dans le *Lebor Gabála Éirenn* §369: *Torc Triath .i. righ torcraidhi Eirenn* “*Torc Tríath*, roi des porcs d’Irlande”. En irlandais, ce terme *torc* est une désignation du “sanglier” et plus précisément du “verrat”, mais signifie aussi “chef” et “guerrier” (DIL T-259). Après *tríath* et *orc*, nous avons donc avec *torc* un troisième terme qui a le double sens de suidé et de royauté. *Torc* correspond à gall. *Twrch* qui, avec *moch* ou *hwch*, désigne le “sanglier” < **turkos* (LEIA T-115). Ce nom est porté par le célèbre sanglier *Twrch Trwyth*, dont le second terme est comparable à v.irl. *tríath* (< **treto-*). Ce *Twrch Trwyth* est lui aussi associé à la royauté, car on apprend dans *Culhwch ac Olwen* qu’il est en réalité un roi humain transformé en sanglier à cause de ses péchés (CO 38 : *Brenhin uu, ac am y bechawt y rithwys Duw ef yn hwch*). Les traditions celtiques insulaires attestent donc bien d’une relation entre royauté et suidés (Cf. Sterckx 1998a:73-74) » (*Le dieu celtique Lugus*, note 4 p.529).

L'observation de la statuette du guerrier gaulois nu qui s'élançe en levant la main droite, laisse à penser qu'il devait certainement tenir un javelot, une lance ou une épée du type que mentionnent les auteurs classiques, la main gauche tendue portant peut-être initialement le bouclier mentionné par Strabon et Diodore de Sicile. Un extrait de *La razzia des bœufs de Cooley* présente l'équipement des guerriers, et fournit plus particulièrement la description d'un bouclier qui confirme la description de Diodore de Sicile, selon lequel ceux-ci étaient « aussi hauts qu'un homme ». Il apparaît en effet que les deux types de boucliers décrits par les auteurs classiques étaient de taille imposante, au point qu'ils faisaient vraisemblablement écran à presque la totalité du corps des guerriers : « [Ferdia] took his handsome huge shield with the great red-gold knob in the middle and another fifty knobs around it, each big enough to hide a prize boar »¹.

1-3-2. Symbolisme de la décapitation de l'ennemi

L'équipement militaire étudié précédemment fait apparaître que seule une partie du corps faisait vraiment l'objet d'une protection spécifique : il s'agit de la tête, qui était soigneusement recouverte d'un casque. En plus d'être susceptible d'entraîner la mort en cas de blessure violente, la tête revêtait une symbolique très forte dans la vie des communautés celtes, comme Claude Sterckx le montre tout au long de son ouvrage intitulé *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens*². Cette importance symbolique est aussi mise en évidence par les rituels guerriers, dont l'analyse proposée par Mary Condren dans *The Serpent and the Goddess*³ vient étayer notre problématique.

L'analyse de Claude Sterckx fait ressortir le fait que les Celtes considéraient la tête comme étant le siège de l'âme et de l'énergie vitale, mais aussi comme

¹ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.193.

² Claude STERCKX, *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens, la tête, les seins, le graal*, Paris, L'Harmattan, 2005.

³ Mary CONDREN, *The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, pp.33-36.

étant un réservoir de vie. Il explique que « la tête d'un ennemi tué au combat conservait une part transmissible de son énergie vitale non entièrement consumée »¹. C'est selon nous la raison pour laquelle l'un des guerriers tué par Cúchulainn dans *La razzia des bœufs de Cooley*, nommé Nadcranntail, refuse tout d'abord de se battre contre ce dernier, mettant en doute son statut d'adulte et donc de guerrier valeureux. En effet, du fait que Cúchulainn est imberbe², son opposant pense qu'il ne pourra pas bénéficier de l'énergie vitale contenue dans sa tête à l'issue du combat, lors de la décapitation :

‘How can I take a little lamb’s head back to the camp? I can’t behead a beardless boy.’ [...] Cúchulainn ran to Laeg. ‘Make me a false beard. I can’t get this warrior to fight me unless I have a beard.’ Laeg did as he asked, and Cúchulainn went to meet Nadcranntail on the hill³.

Claude Sterckx poursuit son analyse en précisant que l'idée qu'une énergie vitale était contenue dans la tête des guerriers était liée à la façon dont les Celtes envisageaient la reproduction. En effet, il affirme que ces derniers pensaient que

le sperme n'était pas [...] une sécrétion des testicules [mais qu'] il était en fait conçu comme le liquide « cérébro-spinal » dont la tête était naturellement le réservoir et la colonne vertébrale le canal de transmission au phallus⁴.

Cette vision a amené les guerriers à pratiquer la décapitation de leurs ennemis lors des combats afin d'affaiblir leur communauté en les privant de descendance. Il ajoute qu'« une blessure aux membres inférieurs, une décapitation et une castration sont synonymes parce qu'elles impliquent toutes trois une césure dans la fa-

¹ Claude STERCKX, *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens, la tête, les seins, le graal*, p.49.

² Pierre-Yves LAMBERT précise que Cúchulainn a dix-sept ans lors des événements relatés dans *La razzia des bœufs de Cooley (Les littératures celtiques)*, p.51).

³ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, pp.123-124.

⁴ Claude STERCKX, *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens, la tête, les seins, le graal*, p.107.

culté de transmettre la vie »¹. C'est également, selon lui, la même conception qui a donné lieu à la pratique qui consistait à empaler les têtes sur des pieux, des lances ou encore des pierres dressées. Ces pratiques sont décrites dans deux passages de *La razzia des bœufs de Cooley* :

Cúchulainn went around the armies until he reached Ath Gabla. There he cut out a tree-fork with a single stroke of his sword and stuck it in the middle of the stream, so that a chariot would have no room to pass it on either side. (It is from this that the name Ath Gabla comes, *The Ford of the Forked Branch*.) The warrior Err and Innel, and their two charioteers Foich and Fochlam, came upon him. He cut off their four heads and tossed them onto the four points of the tree-fork².

Et plus loin dans le récit, nous pouvons lire également :

But Cúchulainn turned on them at once and struck off their twelve heads. He planted twelve stones for them in the ground and set a head on each stone, and Ferchu Loingsech's head on its stone as well. It is from this, where Ferchu left his head, that the name Cinnit Ferchon Loingsig comes – reading it 'Cenn áit' Ferchon, *The Place of Ferchu's Head*³.

Les têtes empalées sur les lances en particulier étaient appelées dans la mythologie *Mesrad Machae* ou « The Masts of Macha » (« Les épis de Macha ») comme l'indique *Leabhar Buidhe Lecain*, ou « The Yellow Book of Lecan » (*Le Livre jaune de Lecan*)⁴, et sont souvent interprétées comme étant de puissants symboles phalliques, ce que semblent confirmer les propos de Claude Sterckx selon lequel « [beaucoup reconnaissent] le symbolisme phallique de la tête coupée »⁵. Anne Ross précise dans son article intitulé « The Human Head in Insular Pagan Celtic Religion »⁶ dans quelle mesure les têtes coupées empalées sur des lances peuvent

¹ Claude STERCKX, *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens, la tête, les seins, le graal*, p.153.

² Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, pp.72-73.

³ *Ibidem*, p.166.

⁴ Pour plus de détails concernant ce manuscrit, consulter la webographie (p.442).

⁵ Claude STERCKX, *Ibidem*, p.51.

⁶ Anne ROSS, « The Human Head in Insular Pagan Celtic Religion », article consultable sur Internet au lien suivant :

<<http://www.tarbat-discove->

être considérées comme des symboles phalliques. Selon elle, comme la tête et le phallus étaient liés à l'énergie vitale, les épis de Macha représentaient un raccourci de cette symbolique, d'autant plus, affirme-t-elle, que les Celtes avaient une prédilection pour des représentations symboliques indirectes plutôt que pour des représentations concrètes et figuratives. Ce dernier élément peut expliquer le nombre relativement limité de véritables symboles phalliques dans les premières sociétés irlandaises :

The "decapitated" head set upon a stone pillar was, amongst other things, a phallic symbol, in which the apotropaic powers of both head and phallus became united into a potent whole. The fact that the head was conceived of as the centre of the life force, capable of continued independent existence after the death of the body, points to this conclusion. The implication is then that the usual Celtic symbolism had come into operation here, the male organ being represented symbolically rather than naturalistically. Such symbolism would help to explain the comparative lack of phallic monuments, and would emphasise the fact that any attempt to appreciate or come to terms with the religious and superstitious attitudes of the Celts must take into account their preference for oblique rather than direct expression¹.

De ce fait, les têtes empalées revêtaient une symbolique fortement liée au principe de vie, à la fécondité et à la prospérité, d'autant plus si l'on considère la signification ancienne de l'expression « Les épis de Macha » qui est mentionnée par Mary Condren. Le terme « mast » inclus dans l'appellation, renvoie à l'aspect nourricier de ce rite puisqu'il s'agit, selon elle, d'un terme générique qui signifie « nourriture », mais qui peut également signifier « noisettes » ou « gland »². On voit donc que les différentes significations du terme « mast » confirment le lien que les Celtes établissaient entre les têtes (symboles de sexualité) et la fertilité. Claude Sterckx précise d'ailleurs qu'« en Irlande l'un des noms de la bataille était *ar ceann* (« moisson des têtes »)³. Mary Condren ajoute à ce sujet que, pour les Celtes, collecter les têtes des guerriers tombés correspondait à la prodigalité de la

[ry.co.uk/Learning%20Files/THE%20HUMAN%20HEAD%20IN%20INSULAR%20PAGAN%20CELTIC%20RELIGION..pdf](http://www.ry.co.uk/Learning%20Files/THE%20HUMAN%20HEAD%20IN%20INSULAR%20PAGAN%20CELTIC%20RELIGION..pdf)>.

¹ *Ibidem* p.22.

² Mary CONDREN, *The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, p.33.

³ Claude STERCKX, *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens, la tête, les seins, le graal*, p.35.

déesse lors des récoltes agricoles¹. On retrouve cette comparaison avec les récoltes dans un passage de *La razzia des bœufs de Cooley*, à travers une description de Cúchulainn au champ de bataille (nous soulignons) : « He held in one hand nine human heads and in the other hand ten, and he shook them at the armies – the crop of one night's warfare on the four provinces of Ireland »². Jane Miranda Green fait également ressortir le lien qui existait entre le sang répandu à la guerre et la fertilisation de la terre, c'est-à-dire le lien entre la guerre et la protection du territoire, afin d'en assurer la fertilité du territoire et d'assurer la prospérité de la tribu : « blood and carnage on the battlefield fertilised and replenished the earth. The close connection between destruction and the land is exemplified by a description of Macha's harvest of human heads »³. Elle explique également que les idées de guerre et de protection étaient intimement liées car la terre ne pouvait être efficacement cultivée que dans un contexte de paix, et par conséquent, la protection du territoire était indispensable à la prospérité.

Notons qu'un certain nombre de sculptures en pierre représentant des têtes dont la particularité est de présenter un orifice à la base, visiblement ménagé pour les placer à l'extrémité d'une lance ou d'une colonne de pierre, semble faire écho, dans le domaine archéologique des périodes antérieures aux Celtes, aux « épis de Macha ». L'existence de tels objets donne à penser que ces statues étaient utilisées lors de rites similaires à ceux associés au culte de la tête chez les Celtes, et probablement utilisées lors de rituels funéraires. Ceci semble attesté par l'existence d'une tête sculptée dans un silex ovoïde (*The Mace Head*) qui date d'environ 3300-2800 avant notre ère et qui a été retrouvée à Knowth, dans le couloir est du *tumulus*, comme le rappelle Cary Meehan⁴.

¹ Mary CONDREN, *The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, p.34.

² Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.158.

³ Jane Miranda GREEN, *Celtic Goddesses, Warriors, Virgins and Mothers*, p.72.

⁴ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.263.



35- « The Mace Head » (3300-2800 avant notre ère), retrouvé à Knowth par George EOGAN en 1982 à l'entrée du renforcement de droite du passage est du *tumulus*. Il mesure environ 8cm et est fait de silex provenant d'un gisement situé sur les îles Orkney en Ecosse. Il est exposé au *National Museum of Ireland* à Dublin. Cette tête sculptée semble attester d'un culte préhistorique semblable à celui des têtes coupées connu chez les Celtes (<<http://www.knowth.com/knowth-mace-head.htm>>)

La découverte d'une sculpture tricéphale datant de l'âge du fer, mise à jour sur la colline de Corleck, dans le comté de Cavan, montre une similitude entre les Celtes et leurs prédécesseurs. Cary Meehan précise que la tête est sculptée dans une roche calcaire et qu'elle présente un trou pratiqué à la base, permettant l'empalement éventuel¹.



¹ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.79.



36- Statue tricéphale de Corleck datant du I^{er} siècle de notre ère, retrouvée à Drumeague sur le site de Maodog's Ridge dans le comté de Cavan. Tout comme « The Mace Head », cette statue semble attester d'un culte de la tête similaire aux périodes celtique et pré-celtique (Robert VANCE, *Secret Sights, Unknown Celtic Ireland*, p.44)

La confrontation de tous ces éléments permet de comprendre en quoi la pratique celte qui consistait à couper et ramener les têtes des guerriers représentait un acte primordial pour assurer la pérennité de la communauté. De plus, la tête, envisagée comme le siège de l'âme et de l'énergie vitale transmissible d'un être à l'autre, nous permet de mettre la décapitation en relation avec l'idée de régénérescence. C'est peut-être la raison pour laquelle, lors de l'inhumation de certains défunts, les têtes étaient séparées du reste du corps, suggérant la pratique de rites spécifiques consacrés à cette partie du corps et liés à cette croyance. Ceci semble justifié par la disposition particulière d'ossements retrouvés dans un certain nombre de monuments mégalithiques du Néolithique, comme par exemple à Labbacallee, dans le comté de Cork. Dans la chambre nord de cette tombe en coin, de taille assez importante, et dont la partie centrale, comme le précise Carleton

Jones¹, mesure environ dix mètres de long et six mètres de large, ont été retrouvés les ossements d'un jeune homme d'environ dix-neuf ans, d'un enfant d'environ cinq ans et d'un seul os provenant du squelette d'un nouveau-né. Ont été également retrouvés des ossements d'animaux, ainsi que le crâne d'une femme placé entre deux gros fragments du crâne du jeune homme. Le reste des ossements de cette femme a été retrouvé dans la petite chambre situé à l'est. Un autre exemple confirmant une disposition significative des têtes est celui concernant les ossements retrouvés dans l'une des tombes satellites néolithique de Knowth, dans le comté de Westmeath, que mentionne également Carleton Jones dans son ouvrage². A l'intérieur de ce *tumulus*, les squelettes de deux hommes ont été retrouvés. Ceux-ci avaient été visiblement décapités et leurs crânes, placés volontairement sur les épaules respectives des individus.

Comme l'explique Claude Sterckx au sujet de sites archéologiques celtes continentaux, un certain nombre de monuments ont révélé soit la présence de squelettes décapités, dont les crânes n'étaient pas présents dans les sépultures, ou au contraire, la présence de squelettes complets entourés d'un nombre plus ou moins élevé de crânes³. Selon lui, dans le premier cas, il s'agirait de guerriers vaincus et dans le deuxième cas, de guerriers vainqueurs, qui auraient souhaité emporter dans leur tombe les crânes qu'ils avaient prélevés sur les cadavres de leurs ennemis, comme autant de précieux trophées. Cette thèse est renforcée, selon lui, par la présence de torques en or retrouvés parfois avec ces ossements. Bien que Claude Sterckx prenne exclusivement des monuments continentaux comme exemple, nous pouvons supposer que, du fait du grand nombre de similitudes entre les continentaux et les insulaires tout particulièrement dans ce domaine, de telles pratiques existaient également en Irlande à cette époque. Un nombre très élevé de sites celtes irlandais n'ayant pas fait à ce jour l'objet de fouilles, il est envisageable que de telles découvertes soient faites dans les années à venir et que les propos de Claude Sterckx s'appliquent aussi à l'Irlande.

¹ Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, pp.240-243.

² *Ibidem*, p.248.

³ Claude STERCKX, *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens, la tête, les seins, le graal*, p.23.

Un autre élément qui atteste de la relation entre le culte des têtes et la croyance en la régénérescence est le rituel guerrier décrit et analysé par Mary Condren. Celui-ci nous paraît très significatif et nous semble confirmer, une fois de plus, la façon dont les Celtes envisageaient véritablement la mort comme source et origine de la vie. Mary Condren explique dans *The Serpent and the Goddess* que la nuit suivant une bataille, les guerriers se livraient à un rituel qui consistait à placer entre leurs jambes la tête coupée d'un ennemi. Elle poursuit en ajoutant que par cet acte, ils imitaient l'accouchement et donnaient symboliquement la vie en tuant. De cette façon, ils exprimaient la protection qu'ils apportaient à leur tribu en leur assurant la suprématie :

The warrior has given birth through killing his opponent; bloody skulls, rather than little infants, were the symbols of the new social life, where the warrior would be responsible for ensuring the « life » of the tribe and would reign supreme¹.

Le rituel décrit ci-dessus, qui rappelle la naissance et symbolise la vie, alors même qu'il s'inscrit dans un contexte guerrier et donc mortifère, confère à la mort un aspect positif. Cet aspect *a priori* paradoxal se retrouve dans la figure divine emblématique de la triade Morrígna, Morrígan, qui comporte une contradiction apparemment similaire, analysée par Rosalind Clark dans son ouvrage *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*². Cette dernière attire l'attention sur la complexité de la déesse et la double polarité mort/vie qu'elle comporte. Même si l'aspect généralement retenu de Morrígan est l'aspect morbide, il ne faut pas oublier certains éléments significatifs la concernant qui mettent l'accent sur son aspect maternel et nourricier.

Tout d'abord, Rosalind Clark mentionne l'association récurrente de la déesse à la vache (animal connoté positivement dans la mythologie celte). Elle indique à cet égard la volonté obsessionnelle de Morrígan, ainsi que sa détermination à voler un tel animal, intention annoncée par la déesse elle-même dans *La razzia des vaches de Regamon* :

¹ Mary CONDREN, *The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, p.36.

² Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, Worcester, Colin Smythe, 1991.

I brought this cow out of the fairy-mound of Cruachan so that she might breed by the bull of Daire mac Fiachna, namely the Donn of Cooley. So long as her calf shall be a yearling, so long shall thy life be; and it is this that shall cause the Cattle-Raid of Cooley¹.

L'association de la déesse et de la vache est résumée par la capacité de la déesse à se transformer en un tel animal, et plus précisément en génisse sans cornes, comme elle l'annonce à Cúchulainn : « I'll come before you in the shape of a hornless red heifer and lead the cattle-herd to trample you in the waters, by ford and pool, and you won't know me »². Mary Condren mentionne également son statut de mère (synonyme de source de vie) qui est mis en évidence par le fait qu'elle a un fils, Miche. Bien que ce dernier soit intrinsèquement maléfique, il est la preuve de la fertilité de la déesse et de son aptitude à engendrer la vie. Elle souligne enfin son lien avec la nourriture, qu'elle pourvoit aux autres (révélateur de son aspect nourricier) puisqu'elle est associée aux *fulachts* ou « cooking pits » (foyers destinés à la préparation des repas). Cet élément est confirmé par l'analyse de W.M. Hennessey dans « The Ancient Irish Goddess of War » (article paru dans *Revue Celtique, Tome 1*). Il indique la présence de tels foyers sur le site de Tara, dont l'un d'entre eux, de grande taille, est appelé *Fulacht na Morrigna* ou « The Morrigan's hearth » (« Le foyer de Morrigan »). D'après lui, dans ce foyer magique, la déesse pouvait faire cuire trois types de nourriture différents en même temps, à des températures différentes³. L'association du nom de Morrigan à ces âtres, qui ont commencé à être utilisés à la fin de l'âge du bronze comme le mentionne Laurence Flanagan dans son ouvrage intitulé *Ancient Ireland*⁴, vient renforcer l'image de la mère nourricière que véhiculent ces foyers magiques, image également véhiculée par son lien avec les vaches, que nous avons déjà mentionné. Ces qualités, qui sont attribuées à Morrigan, sont également présentes dans les sites archéologiques. Il existe en effet sur le site de Newgrange deux cairns (érigés à l'époque néolithique) que les Celtes ont appelés *Dá Cích na Morrigna* ou « The

¹ Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrigan to Cathleen Ní Houlihan*, p.46.

² Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.133.

³ Henri GAIDOZ, *Revue Celtique I*, p.54.

⁴ Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, pp.138-139.

Paps of the Morrígan » (« Les tétons de Morrígan »). Ils sont mentionnés par Geraldine Stout dans son ouvrage intitulé *Newgrange and the Bend of the Boyne*¹, et nous pouvons les considérer comme la représentation synthétique du côté maternel et du caractère nourricier vital de la déesse. Ces trois éléments sont complémentaires car le lait maternel est la première nourriture de l'homme, et celle qui est préparée dans le foyer nourrit toute la communauté adulte.

La figure de Morrígan illustre l'idée avancée par Mircea Eliade dans *Le sacré et le profane* de la « *coincidentia oppositorum* »², c'est-à-dire de la réunion des contraires et des doubles polarités, et de l'existence d'antithèses équilibrées : protectrice/destructrice, bienveillante/terrible. « The goddesses of fertility and war, or sexuality and death, were in effect the Openers and Closers of the Way of Life, the Givers and Takers », ajoute Robert J. Stewart³. Rosalind Clark précise d'ailleurs que dans *Le cycle mythologique* et *Le cycle d'Ulster*, Morrígan joue un rôle fondamental, puisqu'au fil des récits, elle apparaît tantôt puissante, maléfique ou bienveillante et bienfaitrice. Elle se manifeste tantôt séparément, tantôt au sein de la triade Morrígna, parfois sous différents visages, prédisant l'avenir, décidant de la victoire ou de la chute d'un peuple ou d'un héros, destructrice ou au contraire, protectrice, source d'abondance et de fertilité⁴. La mythologie offre d'autres exemples de la « *coincidentia oppositorum* » dont celui de la massue de Daghdha qui a la particularité de tuer par un bout et de ressusciter par l'autre⁵.

A la lumière de ce que nous venons de voir concernant les différentes notions symboliquement associées à la guerre, et donc à la mort, à savoir protection, fertilité et prospérité, il nous paraît cohérent que Morrígan, en tant que déesse emblématique de la triade, synthétise en elle-même tous ces aspects apparemment incompatibles. Cependant, son apparente contradiction (et donc celle de la triade Morrígna) s'explique par le double rôle des trois déesses qui est la protection et la prospérité, apportées à la fois au peuple et au territoire qu'elle représente. Ce der-

¹ Geraldine STOUT, *Newgrange and the Bend of the Boyne*, p.64.

² Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, p.10.

³ Robert J. STEWART, *Celtic Gods, Celtic Goddesses*, p.74.

⁴ Mary CONDREN, *The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, p.21.

⁵ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH, *La civilisation celtique*, p.101.

nier élément est clairement exprimé à travers l'existence des « Tétons de Morrígan » (qui prouve l'assimilation de la déesse à la terre), mais aussi à travers la pratique qui consistait à ramener les têtes¹ du champ de bataille, connue sous le nom de « moisson ». Ce terme, qui appartient au domaine de l'agriculture, fait clairement référence à l'étroitesse du lien qui unit la triade à la terre. La complexité des déesses et leur transfonctionnalité sont les causes de l'apparente contradiction mentionnée ci-dessus, chacune d'entre elles étant avant toute chose déesse de la terre comme le rappelle Dáithí Ó hÓgáin au sujet de Morrígan : « her function as land-goddess had not entirely disappeared, however. The literature expressly states that Macha was an alternative name for her, and her warlike imagery reflects contests for land »². Il ajoute également que Badhbh est elle aussi une déesse de la terre et que son rôle martial n'est qu'une facette de la déesse originale : « [it was] her original function as the warlike aspect of the land-goddess »³. En ce qui concerne Macha, autre figure constitutive de la triade, il explique que son nom signifie « a marked portion of land »⁴, ce que Patricia Monaghan confirme en précisant que « her name [derives] from words for “earth” or “field” »⁵. Gaël Hily précise à ce sujet que

¹ L'importance donnée à la tête chez les Celtes est encore confirmée par les propos de Mary CONDREN qui précise que les guerriers offraient à la déesse celles des hommes tombés au combat et que celles-ci constituaient la nourriture divine par excellence de par le rôle et la symbolique qu'ils leur attribuaient : « the heads of men that have been slaughtered [were] the divine food » (*The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, p.26). Whitley STOKES justifie la nature divine de cette nourriture en notant que, sur le champ de bataille, Badhbh (sous la forme d'oiseau charognard) se repaît précisément des têtes des cadavres : « Macha, i.e. Badb [... feeds on] the fruit crop of Macha, [i.e.] the heads of men after the massacre »

(<<http://www.archive.org/stream/archivfrceltisc00unkngoog#page/n281/mode/2up/search/badb>>, p.271, entrée 813). Ce dernier point est encore prouvé par Dáithí Ó HÓGÁIN selon qui, « one medieval gloss describes [Badhbh]'s “food crop” as “the heads of men that have been slain” » (*The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.26).

² Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.361.

³ *Ibidem*, p.27.

⁴ *Ibidem*, p.325.

⁵ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.305.

sur le plan linguistique, *Macha* est proche du mot *machad* qui s'explique par un composé de **magos-* ou *mages-edo-* "pâturage pour le bétail, champ clos" Cette référence à la terre, à l'élevage, donne à Macha un caractère de déesse mère en relation avec la fertilité¹.

Enfin, Maeve quant à elle est également très fortement associée à la terre dans le sens où elle est la déesse de la souveraineté suprême (sous le nom de Meadhbh Leathdhearg comme nous l'avons vu dans le chapitre 1), mais aussi parce qu'elle est très étroitement liée à Rathcroghan et à la province de Connaught, comme nous le verrons dans la dernière partie de ce chapitre. Le cas de cette triade montre de façon évidente qu'il est important de se garder de catégoriser les différentes divinités de la mythologie celte étant donné qu'elles comportent de multiples facettes qui correspondent aux divers rôles que les hommes leur attribuaient et reconnaissaient. Ainsi, réduire la triade Morrigna au seul rôle martial évacue à tort les autres aspects qui en sont indissociables, puisque dans la conception de ces populations prendre les armes revenait à assurer la protection et la prospérité du peuple *et* du territoire. Il semble que lorsque la déesse-mère revêt son aspect protecteur le plus terrible (sous les traits des déesses de la guerre), son nom inclut la couleur rouge (qui affirme clairement son rôle de deuxième fonction). Rappelons le cas de Meadhbh Leathdhearg (que l'on peut traduire par « la rousse ou la sanguinaire »), Maeve de Cruachan (dont le nom est fortement associé au rouge de par sa mère Crochen Croderg ou « Crochen blood-red of hue », « Crochen rouge-sang » – comme nous le verrons plus loin dans cette partie) ou encore Macha MongRuadh (« Macha la rousse »).

L'étude du domaine de la guerre nous a également permis de démontrer dans cette partie l'interdépendance de la mort et de la vie commune aux Celtes et aux populations antérieures, mais aussi de mettre l'accent sur la prédominance du féminin dans la mythologie, et plus particulièrement dans le domaine de la guerre (puisque les figures divines qui y président sont des déesses) et dans les rites (en dépit du fait que la guerre était l'affaire des hommes des tribus), ce qui renforce le caractère matrifocal de ces premières sociétés évoqué dans le premier chapitre. L'image de l'accouchement rituel liée à l'idée de régénérescence, ébauchée dans cette partie, sera reprise et complétée à travers l'étude des tombes à couloir que

¹ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.189.

nous présenterons, d'un point de vue archéologique et mythologique, comme des lieux de conception et de gestation, préludes à la vie.

2. Tombes mégalithiques : chambres funéraires, culte de la vie

Au Néolithique, les monuments mégalithiques revêtaient de toute évidence une importance fondamentale dans la société, car ils avaient une fonction rituelle, magico-religieuse et sociale. Ils servaient de catalyseur et d'élément fédérateur des membres d'une même communauté. Leurs proportions impressionnantes et l'abondance de signes dans un certain nombre de cas, reflètent l'importance de ces monuments pour les hommes de l'époque. En effet, certains de ces édifices, dont l'existence révèle le haut degré de technicité des hommes qui les ont conçus et réalisés, offrent un très large échantillonnage de motifs, comme par exemple le *tumulus* de Knowth. Les constructions mégalithiques (et plus particulièrement celles que nous allons considérer ici), ainsi que les signes apposés sur leurs dalles internes ou externes, reflètent la pensée des bâtisseurs et constituent un véritable discours. La conception des monuments nous permettent de formuler des hypothèses sur leur signification et le rôle qu'ils jouaient dans la vie magico-religieuse des populations du Néolithique. Ils nous renseignent sur le lien que ces peuples établissaient entre la mort et la vie et nous permettent d'entrevoir leur perception féminine de la terre.

Les mythes attachés à ces sites préhistoriques et conçus par les Celtes sont également un discours révélateur de leurs croyances et de leur vision de la terre d'Irlande. L'étude de certains d'entre eux sera menée parallèlement à celle des monuments du site de Brú na Bóinne et révélera une vision commune à ces deux populations.

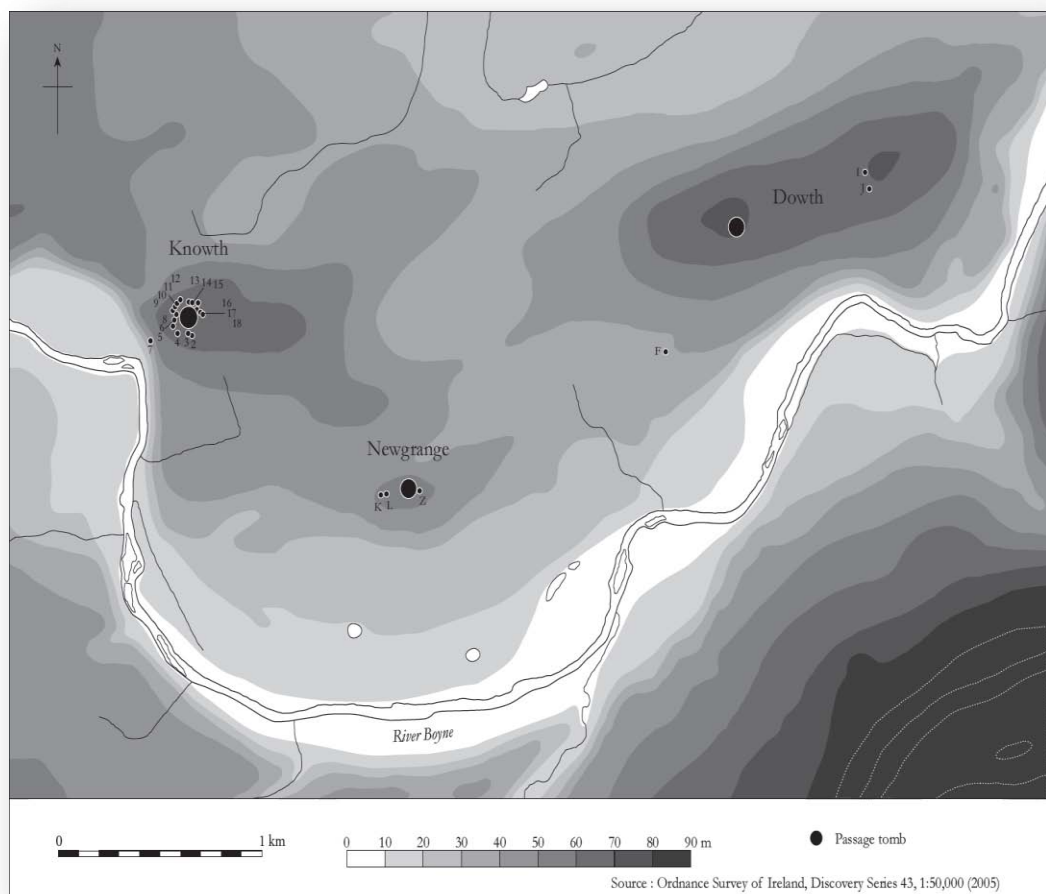
2-1. Newgrange : creuset de vie, berceau d'Oengus

L'analyse qui va suivre vise à faire émerger la cohérence qui existe entre la symbolique exprimée par les mythes celtes et celle qui transparait à travers les sites archéologiques des périodes précédentes (du Néolithique et de l'âge du bronze). Pour ce faire, nous aurons recours à l'analyse du mythe de la conception d'Oengus et à celle des sites archéologiques de Newgrange et de Carrowkeel, et plus précisément de Cairn G. Nous tenterons ici de faire ressortir l'expression de l'interaction et de l'équilibre entre le féminin et le masculin à la fois chez les hommes du Néolithique et chez les Celtes. Le but ici est d'étayer notre thèse selon laquelle les peuples qui se sont succédé avant la christianisation projetaient véritablement leurs pensées mythiques sur le paysage qui les entourait et qu'ils avaient séxués. Nous verrons en particulier que les Celtes se sont appropriés les monuments que les architectes néolithiques avaient créés en les intégrant à leurs mythes, s'inscrivant ainsi dans la continuité et dans la dimension linéaire du temps. Notre thèse étant tout particulièrement centrée sur la représentation du féminin dans les paysages pré-chrétien irlandais, nous avons fait le choix d'utiliser le cas de Cairn G d'une part, en raison de sa position par rapport à la lune et donc de son lien avec elle. Nous nous attarderons d'autre part sur le site de Brú na Bóinne¹, et plus précisément sur la tombe à couloir appelée Newgrange, car dans ce cas précis, l'accent est nettement mis sur le féminin : nous montrerons que la forme très évocatrice choisie par les hommes du Néolithique pour l'édification de son *tumulus* (caractéristique propre aux tombes à couloir), ainsi que la présence

¹ Pour les besoins de cette étude, nous avons utilisé le site officiel de Newgrange (<www.newgrange.com>) qui fournit un certain nombre d'informations sur le complexe, mais aussi une bibliographie ciblée, ainsi que nombre de renseignements sur les fouilles et les équipes qui ont travaillé sur le site, tels que les archéologues Martin Brennan, George Eogan ou Claire O'Kelly. Parmi les ouvrages centraux ici, retenons notamment celui de l'archéologue Geraldine Stout, intitulé *Newgrange and the Bend of the Boyne*.

des cornes sur sa partie frontale, ont été reconnues par les Celtes, comme en attestent l'onomastique et les mythes qui ont pour cadre les sites en question.

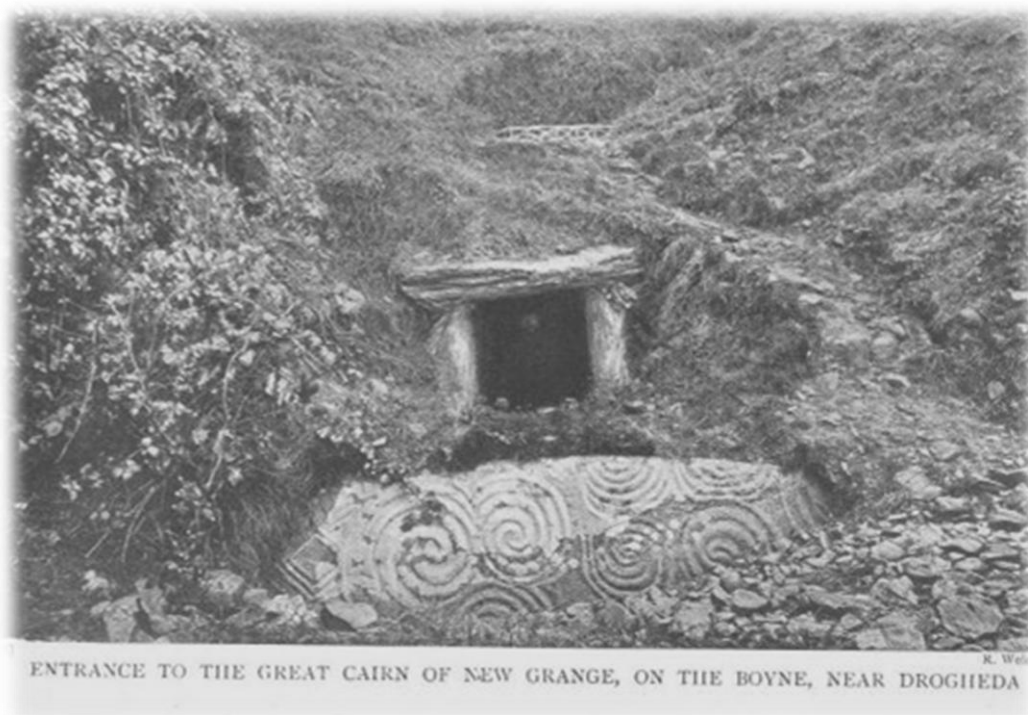
Commençons tout d'abord par l'étude de Brú na Bóinne (classé au patrimoine mondial de l'U.N.E.S.C.O. en 1993¹), complexe archéologique composé de trois édifices principaux (Newgrange, Knowth et Dowth) situé dans le comté moderne de Meath, à l'est du pays, et plus précisément dans la vallée de la Boyne, au creux d'un des méandres du fleuve.



37- Carte représentant la répartition des tombes à couloir du Néolithique (Newgrange, Knowth et Dowth) sur le site de Brú na Bóinne dans la vallée de la Boyne au creux d'un des méandres du fleuve, comté moderne de Meath (Guillaume ROBIN, *Neolithic Passage Tomb Art Around the Irish Sea, Iconography and Spatial Organisation*, vol.2, p.242)

¹ Geraldine STOUT, *Newgrange and the Bend of the Boyne*, p.181.

D'après les résultats de la datation par le carbone 14 rapportés par Rob Vance dans *Secrets of the Stones*, le site de Brú na Bóinne a vraisemblablement été édifié à la fin du quatrième millénaire avant notre ère, et plus précisément entre 3500 et 3000¹.



38- Photographie de l'entrée de Newgrange, avant la restauration entreprise par le professeur Michael J. O'KELLY entre 1962 et 1975, publiée en 1905 dans l'ouvrage de Charles SQUIRE intitulé *Celtic Myth and Legend*, consultable sur Internet à l'adresse suivante : <<http://www.sacred-texts.com/neu/celest/cml/img/13600.jpg>>

D'après Claire O'Kelly², Brú na Bóinne est le site néolithique où l'on trouve le plus grand nombre de tombes à couloir du pays. Il a été redécouvert à l'époque moderne en 1699 par l'archéologue amateur gallois Edward Llwyd, comme cela est mentionné dans *Newgrange, a Step Back in Time*³. Cary Meehan indique que le *tumulus* mesure environ quatre-vingt-dix mètres de diamètre, onze mètres de

¹ Robert VANCE, *Secrets of the Stones: Decoding Ireland's Lost Past*, p.59.

² L'archéologue Claire O'KELLY fait une description du site sur le lien suivant : <<http://www.newgrange.com/description.htm>>.

³ BOARD FÁILTE (Office de tourisme irlandais), *Newgrange ... a Stepback in Time*, p.4.

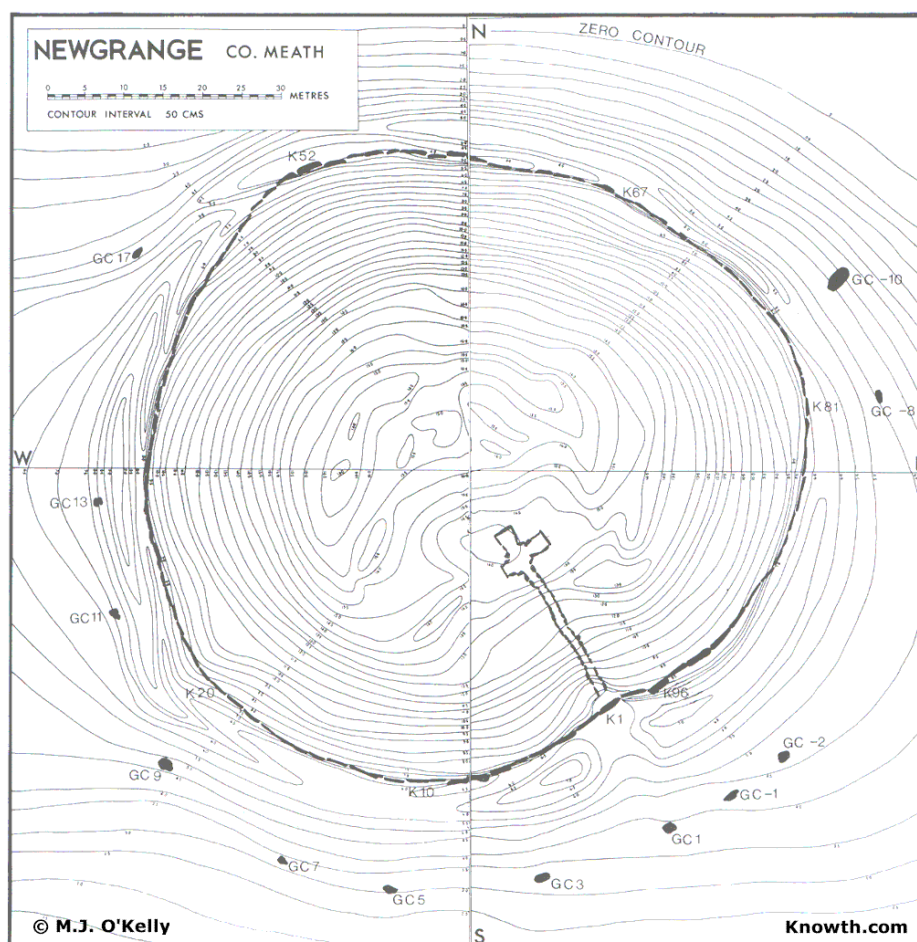
hauteur et couvre une superficie d'environ quatre mille mètres carrés ¹. L'ensemble de l'édifice est encerclé par de larges pierres dressées mesurant entre deux mètres et deux mètres cinquante de hauteur. Le cercle est incomplet et ne présente qu'une douzaine de pierres sur un ensemble qui en comptait vraisemblablement trente-huit à l'origine. Claire O'Kelly ajoute qu'il est situé au sommet d'une colline qui domine toute la vallée. La situation géographique, ainsi que la taille du monument, nous indiquent clairement l'importance que celui-ci a dû avoir pour les bâtisseurs. Selon les archéologues mentionnés ci-dessus, le couloir, une des spécificités de ce type de tombes, mesure ici une taille exceptionnelle. En effet, la chambre funéraire se situe à dix-neuf mètres de l'entrée du *tumulus*, ce qui ne représente malgré tout qu'environ un quart du diamètre total de l'édifice.

Cary Meehan précise également que le couloir suit la pente naturelle de la colline sur laquelle le monument est construit, s'élevant graduellement de deux mètres depuis l'entrée jusqu'à la chambre. Il est également bordé de pierres dressées (vingt-deux sur le côté gauche, et vingt et une sur le côté droit). Leur hauteur varie d'un mètre cinquante à deux mètres en arrivant à proximité de la chambre. La plupart de ces pierres sont décorées et sculptées de motifs et de signes géométriques, certaines étant même ornées sur leurs faces cachées. Cette chambre, qui présente un trait caractéristique, à savoir un toit à encorbellement parfaitement étanche², comporte trois renforcements annexes richement décorés, ce qui montre le haut degré de technicité des hommes qui ont édifié ces monuments. Dans chacun d'entre eux sont disposées des vasques taillées dans la pierre qui contenaient des restes d'ossements humains (dont certains étaient brûlés), des ossements d'animaux domestiques tels que vaches et cochons, ainsi que des objets divers tels que des fragments de poterie, des têtes de flèches en métal, des perles rondes et différents outils en silex. Les trois renforcements diffèrent cependant par leur taille, leur forme et par la richesse de leurs décorations, laissant supposer que chacun d'entre eux avait une fonction spécifique et différente les uns des autres. Le plan d'ensemble de l'architecture intérieure a donc un aspect cruciforme. Près de

¹ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.261.

² Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.66.

l'entrée du couloir se trouve une grande dalle dressée qui était destinée à fermer l'entrée du monument. Le pourtour de l'édifice comporte un ensemble de quatre-vingt-dix-sept dalles monumentales qui ceignent la base du *tumulus*.



39- Plan de l'intérieur de Newgrange réalisé par l'archéologue Michael J. O'KELLY faisant clairement apparaître les trois chambres funéraires à l'extrémité du long couloir (<<http://www.newgrange.com/newgrange-plans.htm>>)

Une majorité de ces dalles est richement décorée et plus particulièrement les dalles K1 (qui mesure 3,2 mètres x 1,3 mètres) et K52, comme le précise Neil L. Thomas¹, sur lesquelles sont sculptés des signes et des motifs géométriques. A l'intérieur de l'édifice, on retrouve ces signes dont les formes les plus courantes sont des losanges, des chevrons, des cercles, des spirales et des arcs de cercle par

¹ Neil L. THOMAS, *Irish Symbols of 3,500 BC*, pp.51-52.

exemple¹. K1 est placée à l'entrée du *tumulus* tandis que K52 lui est diamétralement opposée.



40- Entrée de Newgrange mettant en évidence la dalle nommée K1, richement décorée au premier plan, ainsi que l'entrée du couloir, flanquée sur la droite de la « porte », et surmontée de *the roof box* à l'arrière plan (<www.mythicalireland.com>, site réalisé par Anthony MURPHY et Richard MOORE, auteurs de *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*)

Comme l'indique le site <www.knowth.eu>², la façade (de même que l'ensemble du site) a été entièrement restaurée par le professeur Michael J. O'Kelly de l'université de Cork lors de fouilles effectuées de 1962 à 1975. Cette façade, constituée de quartz blanc provenant du comté moderne de Wicklow, est parsemée de pierres ovales en granit poli extrait des carrières des montagnes de Mourne dans le comté moderne de Down. Cette façade ne couvre pas tout le pourtour du *tumulus* mais forme un demi-cercle dont le centre est l'entrée du couloir tel que nous pouvons le voir sur l'image suivante :

¹ Pour plus d'informations au sujet de l'art pariétal des tombes à couloirs autour de la mer d'Irlande, consulter Guillaume ROBIN, *L'architecture des signes, l'art pariétal des tombeaux néolithiques autour de la mer d'Irlande*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

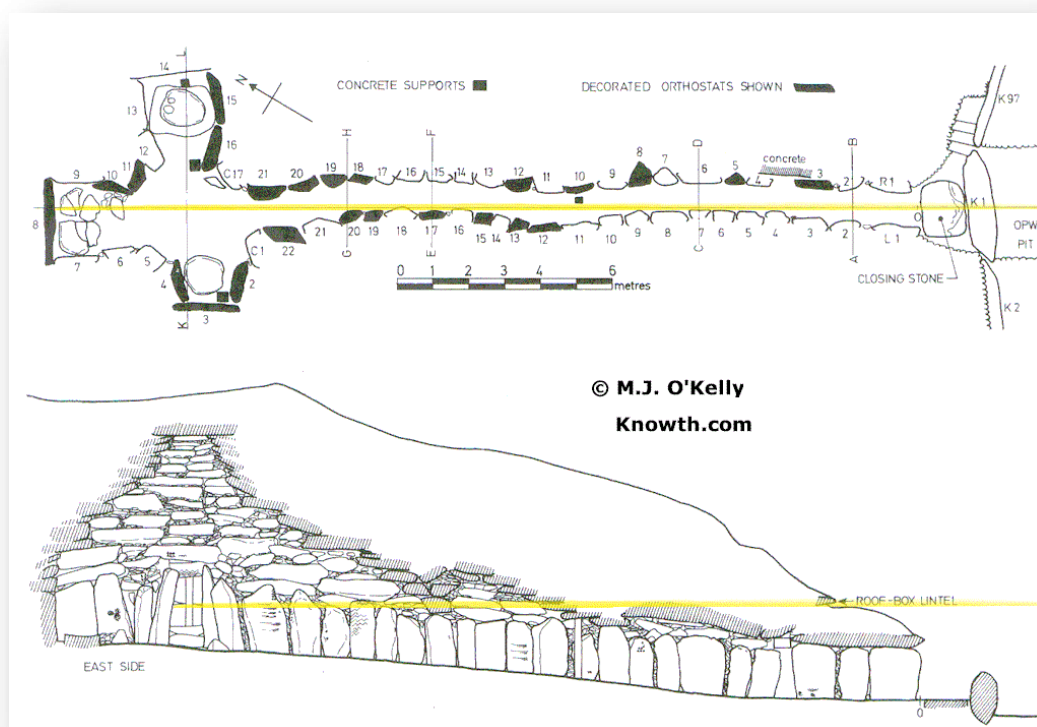
² Ce site est accessible depuis le site officiel de Newgrange : <http://www.knowth.eu/new_grange.htm>.



41- La façade de quartz à Newgrange recouvre la partie sud/sud-est du *tumulus* seulement (<<http://www.newgrange.com/images.htm>>)

Cary Meehan précise que le caractère spécifique de cette façade réside dans la présence d'une ouverture (« roof box » en anglais) mesurant 0,9 mètre x 1 mètre, située au-dessus de l'entrée, c'est-à-dire au même niveau que la chambre principale. Cette ouverture est conçue de telle façon que les rayons plongeants du soleil puissent être alignés entre le point le plus élevé de l'horizon de l'autre côté de la rivière et le fond de la chambre funéraire principale¹. Ainsi, le matin du solstice d'hiver, le 21 décembre, les premiers rayons du soleil levant pénètrent à travers celle-ci, illuminant ainsi la chambre funéraire pendant un court instant. Au bout de dix-sept minutes environ, l'intérieur de la tombe est à nouveau plongé dans l'obscurité.

¹ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.262.



42- Schéma réalisé par le professeur Michael J. O'KELLY en 1967, représentant le phénomène du solstice d'hiver sur lequel nous avons matérialisé la trajectoire du rayon solaire à l'intérieur du couloir (<<http://www.newgrange.com/newgrange-plans.htm>>)

Ce phénomène a été observé, décrit et dessiné pour la première fois le 21 décembre 1967, par le professeur Michael J. O'Kelly qui redécouvrit ainsi l'une des principales spécificités de Newgrange :

At exactly 08.54 hours BST, the top edge of the ball of the sun appeared above the local horizon and at 08.58 hours the first pencil of direct sunlight shone through the roof-box and along the passage to reach across the tomb chamber floor as far as the front edge of the basin stone in the end chamber. As the thin line of light widened to a 17cm band and swung across the chamber floor, the tomb was dramatically illuminated and various details of the side and end of chambers could be clearly seen in the light reflected from the floor. At 10.07 hours the 17cm band began to narrow again and at exactly 10.15 hours, the direct beam was cut off from the tomb. For seventeen minutes therefore, at sunrise on the shortest day of the year, direct sunlight can enter Newgrange, not through the doorway, but through the specially contrived narrow slit which lies under the roof at the outer end of the passage roof¹.

¹ Michael J. O'KELLY, *Newgrange: Archaeology, Art and Legend*, p.124.

Le soleil se lève au-dessus du sommet de la montagne située en face du *tumulus* de Newgrange, toujours appelée de nos jours « The Red Mountain » (La montagne rouge). Anthony Murphy et Richard Moore avancent l'hypothèse selon laquelle le nom de cette montagne n'aurait pas été donné par les Celtes mais qu'il remonterait à l'époque de la construction du site (aux environs de 3200 avant notre ère). Cette appellation met en évidence la couleur qu'elle prend lorsqu'elle est touchée par les premiers rayons du soleil. Ceci était peut-être perçu par les hommes du Néolithique comme une fusion entre le céleste et le terrestre qui se faisait avant de pénétrer à l'intérieur du monument, comme le montre le schéma *supra*¹.

Les divers récits celtes que nous allons utiliser dans cette partie présentent le *tumulus* de Newgrange comme étant la demeure de Daghdha qui était, comme le rappelle Dáithí Ó hÓgáin, une divinité céleste², et plus précisément une divinité solaire, comme le précise Carleton Jones³. Cet élément, associé à la signification du nom gaélique du site, *Brú na Bóinne* (« La demeure au bord de la Boyne »), nous permet de déduire que les Celtes reconnaissaient en ce lieu la demeure de Daghdha, et par analogie celle du soleil. L'origine supposée de la forme anglicisée du nom donné au site néolithique (Newgrange, qui serait dérivé des termes gaéliques *uaimh na gréine* qui signifient « The Cave of the Sun » [La grotte du soleil])⁴ semble confirmer l'association de ce lieu avec l'astre solaire à la fois par les Celtes et leurs prédécesseurs. La pénétration cyclique du rayon du soleil à l'intérieur du monument lors du solstice d'hiver tend à confirmer archéologiquement la vision des bâtisseurs. Les Celtes ont associé ce phénomène astronomique exceptionnel au monument dont ils avaient vraisemblablement reconnu le sens soit par leur contact avec les populations indigènes, soit en y ayant pénétré, hypothèse suggérée par les vingt-cinq pièces romaines datant d'une période allant de

¹ Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*, p.140.

² Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.151.

³ Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.202.

⁴ Ceci est mentionné sur le site *Sacred Ireland*, consultable sur : <http://www.carrowkeel.com/art/prints/uaimh.html>.

80 à 380 de notre ère environ retrouvées à l'intérieur du *tumulus* dont la présence en Irlande s'explique par les échanges commerciaux entre les populations celtes et romaines¹. Bien que rien ne prouve que les Celtes aient réutilisé les mégalithes à des fins magico-religieuses², il n'en reste pas moins vrai qu'ils leur ont apposé des mythes mettant en scène des personnages dont les actes symbolisent le fonctionnement et l'interaction des astres. Même si ces édifices ont cessé d'être utilisés en tant que lieux de culte et/ou de rituel vers 3500-3000 avant notre ère, ils n'ont jamais disparu du paysage irlandais. Par conséquent, ils ont toujours fait partie du quotidien et de l'imaginaire des peuples successifs. C'est la raison pour laquelle ils se retrouvent toujours dans la mythologie celte-irlandaise et qu'ils sont présentés comme des lieux uniques et particuliers, étant par exemple désignés comme la demeure de certaines divinités d'un autre monde et d'une autre époque. Ils faisaient donc partie intégrante du paysage familier des différentes populations qui se sont installées tour à tour sur l'île. Dans le cas de Newgrange, les Celtes semblent avoir représenté symboliquement le mécanisme des astres tel qu'il est inscrit dans la structure du *tumulus*, mais également les notions de fécondité et de régénérescence qui semblent être la finalité des tombes à couloir. C'est ce qu'illustre le mythe de la conception d'Oengus dans lequel Daghdha arrêta la course du soleil pendant neuf mois, de façon à ce que le mari de Bóann, Nechtain, n'ait ni

¹ Robert A.G. CARSON et Claire O'KELLY précisent que « Earlier finds, together with those from the excavations, total twenty-five coins, ranging over the period from Domitian (A.D. 81-96) to Arcadius (c. A.D. 385). [...] All the coins recovered during the excavations are now in the National Museum of Ireland » (« A Catalogue of the Roman Coins of Newgrange, Co. Meath and Notes on the Coins and Related Finds » in *Proceedings of the Royal Irish Academy, Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, vol.77, pp.35-55).

² Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH, *La civilisation celtique*, p.112. Cependant, notons les précisions apportées par Patricia MONAGHAN qui viendraient nuancer les propos de Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH : « the Celts, who honored deity out-of-doors and in multiple sites, would have found the megalithic monuments suitable for private or public rituals. That such religious behavior continued through Celtic times and into the period of Christianization is suggested by continued edicts of the church against such worship, together with traditionally Celtic rituals at wells and springs. The Councils of Arles (443-452), Tour (567), and Toledo (681 and 693) all decried worship of stones in ruined sanctuaries; as late as 1410, British archbishops were still calling for elimination of rituals at the sites » (*The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, pp.321-322).

conscience, ni connaissance de la relation adultère de sa femme avec le dieu solaire. Ces événements sont relatés dans *Boand II* extrait des *Dindshenchas* :

7. Thither from the south came Boand
Wife of Nechtain to the love-tryst
To the house of Elcmaire, lord of horses,
A man that gave many a good judgment.
8. Thither came by chance the Dagda
Into the house of famous Elcmaire:
He fell to importuning the woman:
He brought her to the birth in a single day.
9. It was then they made the sun stand still
To the end of nine months — strange the tale —
Warming the noble fine grass
In the roof of the perfect firmament.
10. Then said the woman here:
"Union with thee, that were my one desire!"
And Oengus shall be the boy's name,"
Said the Dagda, in noble wise¹.

Notons que les termes « strange the tale » (l'histoire est étrange) – présents dans le récit original ou ajoutés par les moines transpositeurs² – mettent en relief le caractère extraordinaire de ce phénomène astronomique, comme hors du commun, contraire à l'ordre normal, ainsi que celui de l'arrêt du soleil pendant neuf mois dans le récit. Les Celtes ont associé la suspension de la course des astres à des comportements anormaux, tels que l'adultère ou l'inceste, comme nous pouvons le voir à travers deux récits en particulier. Le premier comportement anormal, comme nous venons de le voir, est illustré par la relation adultérine et la conception d'Oengus, et le second par le récit relatant la construction du *tumulus* de Dowth, comme nous le verrons plus loin dans la partie consacrée à ce monument.

¹ <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500C.html>>, p.37.

² Rappelons que les récits présentent souvent des faits hors du commun et invraisemblables car ils n'ont pas de valeur historique ou chronologique mais une valeur symbolique, qu'il faut considérer en priorité. Reprenons les propos de Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH qui expliquent que les généalogies irlandaises sont « absurdes et monstrueuses si on les interprète en mode 'humain', mais parfaitement claires et explicites en tant qu'expressions idéologiques et religieuses » (*La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, pp.66-67).

Le phénomène ponctuel de la position stable d'un astre se retrouve dans l'étymologie même du terme « solstice » qui vient du latin *solstitium*, composé de *sol* qui veut dire « soleil » et *sistere* qui signifie « être immobile ».

La réutilisation/réappropriation par les Celtes de la symbolique des monuments qui ont, entre autres, la spécificité d'entregistrer la course des arstres témoigne du fait que tous les peuples pré-chrétiens associaient ou reconnaissaient le lien étroit qui existait entre le soleil et le *tumulus* de Newgrange. Ce monument présente un certain nombre de similitudes avec d'autres monuments du même type et de la même époque, tel que Cairn G, sis sur le site mégalithique de Carrowkeel, dans le comté de Sligo. Le site de Carrowkeel a été découvert par Robert Lloyd Praeger en 1897. John Waddell indique dans son ouvrage intitulé *Foundation Myths : the Beginnings of Irish Archaeology*¹ que celui-ci y retourna en 1911 accompagné de Robert S.A. Macalister et d'E.C.R. Armstrong pour y entreprendre des fouilles. Cary Meehan précise que le couloir de cette tombe ne mesure que deux mètres de long, et mène à une chambre principale polygonale, d'où partent trois chambres de même forme, qui constituent ainsi un plan général cruciforme identique à celui de Newgrange². Elle ajoute que l'ensemble de l'édifice ne mesure que vingt et un mètres de diamètre. Tout comme à Newgrange, un certain nombre d'objets a été retrouvé à l'intérieur des chambres, tels des ossements humains, brûlés ou non, des fragments de poterie, ainsi que des pots à fond rond d'un type particulier, qui ont donné leur nom à cette catégorie (« Carrokeel Ware »), des perles rondes, de petites pierres polies de forme ronde également, des pendentifs ainsi que des outils en bois de cerf. De plus, la tombe de Carrowkeel présente aussi une ouverture très étroite qui laisse pénétrer les rayons du soleil couchant, au milieu de l'été, et contrairement à Newgrange, elle laisse également pénétrer les rayons de la pleine lune lorsque celle-ci est en phase descen-

¹ John WADDELL, *Foundation Myths, the Beginnings of Irish Archaeology*, p.196.

² Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.678.

dante, au milieu de l'hiver, selon les propos de Martin Byrne, cités par Anthony Murphy et Richard Moore dans *The Island of the Setting Sun*¹.

L'analyse de ces éléments archéologiques permet de mettre en évidence l'aspect symbolique d'un site fortement empreint de l'interaction entre le féminin et le masculin. En effet, l'architecture du *tumulus* de Carrowkeel, qu'elle soit intérieure ou extérieure, est très évocatrice : l'ensemble, constitué du couloir et de la chambre, suggère l'appareil génital féminin, plus précisément l'utérus, et l'entrée de ce couloir quant à elle, représente la vulve. Si l'on prend en compte l'apparence extérieure du site dans son ensemble, il évoque l'image du ventre d'une femme enceinte. La terre étant considérée comme le corps de la déesse, la forme du *tumulus* peut aisément évoquer symboliquement le ventre de la déesse-mère porteuse de vie.

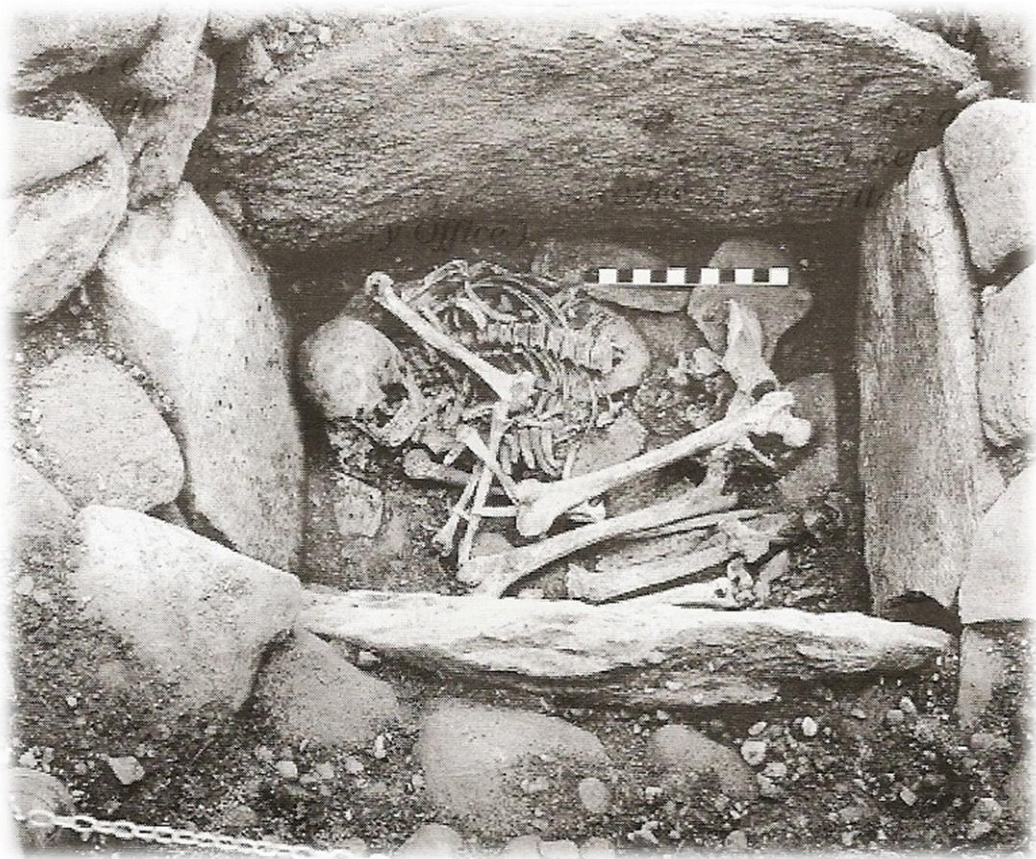


43- Photographie de l'entrée de Cairn G (Carrowkeel) mettant en évidence la similitude architecturale avec Newgrange : *the roof box* (<<http://www.newgrange.com/carrowkeel-solstice.htm>>)

¹ Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*, p.171.

Nous pouvons interpréter l'interaction entre les deux astres au sein de la « tombe/utérus » de la déesse-mère de deux façons différentes. Dans un premier temps, signalons que certaines « tombes », comme par exemple Cairn G sur le site de Carrowkeel, sont illuminées tour à tour par les rayons de la lune puis par ceux du soleil selon le moment de la journée et de l'année. La configuration spécifique de ces monuments qui permet de capturer à la fois les rayons lunaires et les rayons solaires, révèle l'intention des bâtisseurs de les laisser pénétrer à ces moments précis du cycle dans les entrailles de l'édifice vraisemblablement à des fins symboliques, voire magico-religieuses. L'union céleste du féminin et du masculin au sein de la « tombe/utérus » de la déesse-mère, qui apparaît comme le réceptacle terrestre des deux principes de vie, est ainsi suggérée. Le rayon de lune illumine en premier la « tombe/utérus » et y installe ainsi le féminin, suivi du rayon de soleil, élément fécondateur. Notons que l'ordre dans lequel les rayons pénètrent le *tumulus* et interagissent pour donner symboliquement naissance reproduit fidèlement le schéma de la fécondation humaine, à savoir que la semence masculine vient féconder l'ovule déjà présent au sein du corps de la femme. On peut avancer l'interprétation selon laquelle la lumière de la lune, qui vient envelopper les ossements humains déposés au bout du couloir à l'intérieur de la chambre funéraire (parfois placés dans des vasques comme à Newgrange), peut être considérée comme le liquide amniotique qui baigne et protège le fœtus. La couleur même de ce liquide rappelle d'ailleurs la lumière blafarde de l'astre. Si l'on considère la position fœtale dans laquelle les défunts étaient parfois placés dans les monuments mégalithiques des diverses périodes, comme par exemple à Stranagalwilly qui date de l'âge du bronze, dans le comté de Tyrone¹, nous pouvons émettre des hypothèses concernant les croyances de ces hommes qui, en toute vraisemblance, plaçaient ainsi symboliquement les corps dans la « ventre » de la déesse-mère, afin que ceux-ci renaissent par un processus de fécondation symbolique et cosmique, permettant aux âmes d'accéder à une nouvelle vie.

¹ John WADDELL, « A Bronze Age Cist Cemetery at Stranagalwilly, Co. Tyrone » in *Ulster Journal of Archaeology*, vol.56, pp.44-60.



44- Squelette datant de l'âge du bronze en position fœtale retrouvé à Stranagalwilly dans le comté de Tyrone (Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.120)

Le site de Carrowkeel est aussi doublement associé à la lune : tout d'abord parce qu'il fait partie des quelques monuments mégalithiques dans lesquels les rayons lunaires pénètrent, mais encore parce qu'il constituait un lieu d'une importance prépondérante et fut peut-être, comme le suggèrent Anthony Murphy et Richard Moore¹, une base d'observation du phénomène lunaire appelé « lunar standstill » (lunastice)² qui n'intervient que tous les 18,6 ans au cours de son cycle nodal. Ce type de phénomène, très difficile à observer, nécessitait la présence de repères dans le paysage. Selon Anthony Murphy et Richard Moore, la colline de Knocknarea, dont le nom signifie « The Hill of the Moon » (La colline de la

¹ Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*, pp.171-172.

² Le lunastice décrit les moments où la lune atteint une certaine valeur extrême de sa déclinaison. Elle n'atteint cette position que tous les 18,6 ans, au cours de son cycle nodal.

lune)¹, serait l'un d'entre eux. Etant donné que lors du phénomène de lunastice la lune conserve la même position dans le ciel pendant environ trois ans, nous pouvons émettre l'hypothèse que les hommes du néolithique considéraient que Cairn G sur le site de Carrowkeel était une « résidence » de la lune de la même façon que pour eux, Newgrange était aussi une « résidence » du soleil. Ce cairn nous semble se distinguer tout particulièrement, puisque le lunastice n'intervient qu'à des périodes très éloignées les unes des autres, et d'autant plus éloignées pour les hommes du néolithique que leur espérance de vie était généralement bien plus courte qu'à la période contemporaine. Cela a été démontré par les fouilles archéologiques, au cours desquelles les ossements retrouvés et analysés en laboratoire ont fait apparaître que la majorité des défunts n'avait pas dépassé la quarantaine au moment de leur mort, comme le rapporte Laurence Flanagan à plusieurs reprises dans *Ancient Ireland*². Ajoutons que le fait de nommer la colline en fonction de ce phénomène exceptionnel permettait aussi aux premiers hommes d'inscrire dans le paysage leur connaissance des astres, de la lune notamment dans le cas présent, et ce faisant, de transmettre leur savoir aux générations suivantes. Carleton Jones fait ressortir le lien évident qui existe entre le site de Carrowkeel dans sa globalité (dont Cairn G fait partie) et *Cuil Irra*, qui est le nom de la péninsule sur laquelle se trouve Knocknarea. Il démontre ce lien au niveau archéologique en s'appuyant sur l'orientation des couloirs qui s'ouvrent très majoritairement sur la péninsule. Il ajoute que, de ce fait, ce lieu était très vraisemblablement un centre rituel et spirituel très important dans la région de Sligo³. Ceci semble être confirmé par la signification même du nom donné à la péninsule, *Cuil Irra*, et qui signifie, selon Anthony Murphy et Richard Moore, « The Remote Angle of the Moon » (Le point le plus éloigné de la course de la lune). Ces derniers avancent l'idée que le nom (certainement hérité par les Celtes des populations autochtones) corroborerait l'idée selon laquelle Cairn G constituait pour les premiers hommes un lieu privilégié d'observation.

¹ Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*, p.172.

² Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, pp.114-115.

³ Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.218.

Pour les Celtes, ces lieux devaient avoir une place prépondérante dans leur vie et refléter leurs croyances. En effet, aux éléments archéologiques apportés par Carleton Jones, et aux données linguistiques et astronomiques livrées par Anthony Murphy et Richard Moore, nous pouvons ajouter un élément supplémentaire, qui découle d'une observation topographique d'un secteur plus large, dont le centre serait Knocknarea, et qui s'étend d'Ox Mountains (Les monts du bœuf) au sud/sud-ouest à King's Mountain (La montagne du roi) au nord/nord-est. Cette observation, qui prend en compte les oronymes des reliefs avoisinants, nous permet de mettre en évidence la centralité du féminin chez les Celtes, mais également sa complémentarité et son interaction indispensables avec le masculin. Il semble justifié d'établir un lien entre Knocknarea et King's mountain, dans le sens où c'est la reine Maeve qui est enterrée sous le cairn, et dans la mesure où son pendant masculin (le roi) est évoqué par le nom donné à la montagne située à proximité. Cette complémentarité féminin/masculin est renforcée par un autre élément afférant à ce secteur, à savoir la présence de la reine Maeve qui serait enterrée comme l'indique Cary meehan, debout face à son ennemi d'Ulster sous un cairn de cinquante-cinq mètres de diamètre situé au sommet, à trois cent vingt-huit mètres au-dessus de la ville de Sligo¹. La localisation de son lieu de sépulture (fortement associé la lune) rapproche Maeve de l'astre et par extension à la vache (qui est un symbole lunaire). La présence dans les environs d'une montagne portant le nom « bœuf » (Ox Mountains) signale également la complémentarité masculin/féminin.

¹ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.670.



45- Carte de la péninsule de *Cuil Irra* et des montagnes environnantes dont les noms sont évocateurs de la centralité du féminin chez les Celtes (Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.214)

L'analyse de l'architecture spécifique, de l'orientation des tombes à couloir de Newgrange et de Cairn G, ainsi que des oronymes ou des mythes associés confirme que ce type de monument serait le lieu où, pour l'ensemble des populations pré-chrétiennes, le féminin et le masculin étaient symboliquement associés. Outre les données astronomiques recensées par les divers auteurs mentionnés *supra*, il apparaît que les tombes à couloirs sont toutes orientées par rapport aux astres, de telle sorte qu'elles reçoivent ainsi, selon les cas, soit les rayons de la lune, soit ceux du soleil. Par conséquent nous pouvons émettre l'hypothèse que tous les monuments appartenant à cette catégorie reflètent la volonté des bâtisseurs de

matérialiser l'union symbolique du féminin et du masculin (plus tard représentée dans les mythes celtes). La thèse que nous avançons ici est d'autant plus vraisemblable qu'il existe de nombreuses constantes relatives à ce type de construction : Laurence Flanagan en énonce quelques-unes qui ont trait aussi bien à leur structure qu'aux artefacts retrouvés à l'intérieur des chambres situées au fond des couloirs. Les tombes à couloir semblent être regroupées en véritables « cimetières mégalithiques » situés de préférence sur des points élevés. Ils présentent des cairns circulaires richement décorés extérieurement et intérieurement, et renferment différents artefacts tels que des poteries ou des objets principalement réalisés en os (perles, épingles, pendentifs)¹.

L'interaction des deux astres (féminin et masculin) avec les tombes à couloir est également reprise de façon symbolique dans la mythologie celte, même si certains monuments ont été exclusivement associés à la lune ou au soleil par les bâtisseurs. Tel est le cas de Newgrange par exemple, qui à l'origine ne semblait entretenir un lien fort qu'avec le soleil du fait de ses caractéristiques architecturales qui ne laissait pénétrer que les rayons solaires. Les Celtes ont plus tard représenté cette association par la figure de Daghdha qu'ils ont rapprochée intimement de la lune. Ils ont pour cela attribué au complexe incluant Newgrange un nom gaélique évocateur (*Brú na Bóinne*) et inclus la déesse Bóann (divinité lunaire) au mythe se déroulant en ces lieux. Les éléments d'analyse proposés par Anthony Murphy et Richard Moore dans leur ouvrage *Island of the Setting Sun* nous permettent de porter un autre regard sur la symbolique apposée sur le monument par les Celtes, mais aussi d'envisager une autre lecture de celui-ci grâce au mythe de la conception d'Oengus. Afin de démontrer que le *tumulus* de Newgrange est également fortement associé à l'astre lunaire, Anthony Murphy et Richard Moore ont procédé tout d'abord à une étude étymologique de son nom gaélique, *Brú na Bóinne*, en se basant sur l'orthographe utilisée dans les *Dindshenchas*. Selon ces auteurs, *Brú na Bóinne* signifierait « The Womb of the Moon » (Les entrailles de la lune) :

Brug na Bóinde, as it is written in the *Dindshenchas*, has traditionally been translated as the “house”, “mansion” or “palace” of the Boyne. *Brug*

¹ Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, pp. 61-77.

was probably pronounced in ancient times with a guttural *g*, later softened to *gh*, as in *Brugh*, which is pronounced with a silent *g*. *Brú* is a different representation of the word. [...] *Brú*, means “womb” or “belly” and can also mean “breast” or “bosom”. Thus *Brú na Bóinne* could mean “womb of the bright cow”, or more specifically, “womb of the moon”¹.

Ils ajoutent que cette interprétation du nom prend tout son sens si l’on considère d’une part les similitudes entre l’architecture du site et l’appareil génital féminin, et d’autre part la présence mythologique de la déesse-vache lunaire Bóann, à l’origine de la naissance d’Oengus. A ce propos, ils mentionnent le récit qui relate la conception d’Oengus par Daghdha et Bóann en ce lieu, et que l’on peut lire dans les *Dindshenchas*². L’implication de cette figure féminine dans le mythe introduit symboliquement le féminin à Newgrange. En effet, comme nous l’avons vu précédemment dans notre analyse de la création des fleuves, et notamment de la Boyne, la déesse Bóann entretenait un lien étroit avec la vache blanche nommée Bó Finn (du fait de l’étymologie de son nom). Ce lien avec la vache dans la mythologie peut faire écho à l’architecture même du *tumulus*, et plus précisément à la partie de la façade réalisée en quartz blanc (comme on peut le voir sur l’illustration *supra*), et qui semble dessiner des cornes de vache, un croissant de lune ou encore la Voie Lactée.

Le choix de cette pierre par les bâtisseurs ne semble pas être le fait du hasard mais semble plutôt être lié à ses caractéristiques propres ainsi qu’à ses connotations, qui sont mises en évidence par les différents termes gaéliques utilisés pour désigner le quartz, comme l’expliquent Anthony Murphy et Richard Moore dans leur ouvrage :

The Irish language words for quartz are interesting too. There are a number of aboriginal Irish phrases used to describe quartz. They are *gri-anchloch* or *cloch ghréine*, which means “sun stone”; *cloche scáil*, which means “shadow stone” or “reflection stone” – it could refer to the reflection of an astral body – *cloche geala*, which could mean “white”, “shining” or

¹ Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland’s Ancient Astronomers*, p.172.

² Ce poème est intitulé « Boand II » :

<<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500C.html>>, p.35.

“glowing stone”. It is this word, meaning “shining” or “white”, which gives rise to the word *gealach*, meaning “moon”¹.

Ainsi, la couleur même de cette façade qui rappelle la couleur et/ou la luminosité de la lune et dont la particularité est de refléter la lumière des deux astres (comme le confirme aussi Carleton Jones²) renvoie également aux trois éléments suggérés par l’arc de cercle qu’elle dessine. Les différentes expressions gaéliques mentionnées par Anthony Murphy et Richard Moore mettent aussi en évidence l’interaction lune/soleil, à savoir celle entre le féminin et le masculin, ce qui renvoie à la notion de fertilité (notion qui rappelle la symbolique de la vache). Notons encore que les pierres de granit placées sur la façade parmi les fragments de quartz lors de la restauration sont de forme ovoïde³. Cette forme rappelle la forme générale du *tumulus* qui lui-même n’est pas un cercle parfait. Elle se retrouve également dans plusieurs éléments constitutifs, ce qui vient accentuer la symbolique de la fertilité déjà fortement présente sur le site. Dans son ouvrage intitulé *Newgrange : Archaeology, Art and Legend*, Michael J. O’Kelly énumère et décrit les objets qu’il a retrouvés lors des fouilles. Certains d’entre eux sont très pertinents en ce qu’ils permettent d’étayer l’idée que les artefacts ont une place dans la mise en œuvre de la symbolique de la fertilité. Notons l’existence d’un réceptacle ovale d’environ quatre mètres de diamètre, retrouvé à l’entrée de l’édifice, dans lequel l’archéologue a découvert six cent sept galets de quartz polis par les eaux, ainsi que six cent douze morceaux de quartz brut et cent trois pierres ovoïdes de granit. Au milieu de ces pierres se trouvait également un objet phallique de vingt-quatre centimètres de long en grès parfaitement poli⁴.

Etudions à présent en quoi ces éléments rassemblés et disposés par les hommes du Néolithique se combinent pour définir une symbolique. Il apparaît que le réceptacle ovale dans lequel ont été retrouvées les pierres ovoïdes ainsi que la pierre phallique rappelle l’utérus, tandis que le quartz laiteux, pierre associée à

¹ Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland’s Ancient Astronomers*, p.164.

² Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, pp.167-168.

³ BOARD FÁILTE (Office de tourisme irlandais), *Newgrange ... a Stepback in Time*, p.11.

⁴ Michael J. O’KELLY, *Newgrange: Archaeology, Art and Legend*, p.75.

l'eau, peut symboliser ici le liquide amniotique. Quant aux pierres ovoïdes de granite, associées au phallus de grès, elles peuvent représenter l'œuf d'où jaillira la vie. La quasi-totalité de ces éléments présente une forme ovoïde similaire à la forme générale du *tumulus* de Newgrange. Cette forme semble renforcer l'idée d'une fécondation symbolique par les astres, qui se passerait à l'intérieur du monument. Cette forte symbolique vient étayer l'hypothèse courante (qui est rappelée par Laurence Flanagan dans son ouvrage *Ancient Ireland*¹), selon laquelle ce lieu était probablement utilisé à l'origine lors de cérémonies rituelles. Cette hypothèse est confirmée par la présence de poteries cassées et poteries intactes retrouvées à l'intérieur que les archéologues associent à une pratique rituelle liée aux cultes des morts et à la croyance en la régénérescences des âmes. Selon eux, briser des pots apparaît comme un acte symbolique visant à favoriser la renaissance.

La situation géographique de Newgrange, qui est entouré sur trois côtés par la Boyne (fleuve que les Celtes ont étroitement associé à la déesse Bóann), révèle une vision similaire. Le mythe de la fécondation de la déesse illustre symboliquement l'union de la lune, le féminin, et du soleil, le masculin, comme principe de vie. Le ventre arrondi de Bóann fécondée par Daghdha juste avant la naissance de son fils Oengus fait écho à la forme ovoïde du *tumulus*, et les caractéristiques maternelle et nourricière de la déesse (assimilée à la vache) renvoient aux cornes représentées en façade. Tous ces éléments nous permettent d'envisager ce lieu non pas comme mortifère à proprement parler ou comme une « tombe » pour reprendre la dénomination courante (terme erroné selon nous), mais au contraire comme un lieu dédié au culte de la vie. En effet, la symbolique de l'union du féminin et du masculin au sein même de l'édifice, ainsi que le mythe associé fortement lié au début de la vie, nous incitent à le considérer comme un véritable creuset de vie et de régénérescence. Le mythe d'Oengus fait apparaître Newgrange comme son berceau, puisqu'il s'agit du lieu où il a été conçu.

La combinaison des éléments archéologiques des tombes à couloir et des éléments mythologiques constituait vraisemblablement pour les Celtes une symbolique de féminité et de fertilité (intimement liée à l'aspect nourricier primordial) car cela devait renvoyer à d'autres symboles présents dans les paysages, tant my-

¹ Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.53.

thologiques que mégalithiques ou naturels. Ces combinaisons constituaient tout un réseau sémantique aisément saisissable par tous les membres de la communauté celte, puisqu'ils étaient récurrents et omniprésents dans toutes les composantes de leur patrimoine culturel.

Une autre preuve de l'homogénéité de la symbolique dans le patrimoine culturel celte insulaire est apportée par le terme « white-bellied Boand » (Bóann au ventre blanc) parfois utilisé dans les *Dindshenchas*¹ pour faire référence à la déesse Bóann. En effet, le qualificatif « blanc » qui lui est apposé peut faire référence à la blancheur de la lumière de l'astre lunaire (mais également à la couleur de la façade du monument en quartz poli), et par conséquent au caractère féminin qui lui est associé. La couleur blanche peut également faire référence à celle du lait nourricier de la vache, et donc à celui de la déesse. D'autre part, la présence du terme « ventre » dans cette appellation, évoque à la fois le ventre de la déesse avant la naissance d'Oengus, et le *tumulus* de Newgrange, qui était vraisemblablement une représentation métonymique du corps de la déesse-mère pour les deux groupes.

Le *tumulus* de Newgrange fait partie d'un ensemble archéologique composé de deux autres *tumuli*, Knowth et Dowth, auxquels il est lié. Par conséquent, il ne doit pas être considéré isolément, mais doit être mis en relation avec ces deux autres grandes tombes à couloir de la vallée de la Boyne. Les premiers jalons qui ont été posés au fil de l'étude de Newgrange seront repris ci-après, et l'analyse symbolique sera approfondie au travers de l'étude des deux *tumuli* avoisinants, ainsi que celle des mythes qui leur sont associés. Ces analyses nous permettront de compléter le tableau ébauché dans cette première partie et de montrer que ces trois monuments mégalithiques constituent un ensemble organisé lié à l'idée de mort, de régénérescence cyclique et de vie. Leur étude conjointe permettra de reconstituer et de synthétiser la vision commune que ces premiers peuples avaient du cycle de la vie et de la conception du temps, mais aussi la façon dont ils les projetaient sur leurs créations respectives, au centre desquelles se situait le féminin.

¹ <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500C.html>>, p.35.

2-2. Knowth : lieu de gestation

Penchons-nous à présent sur la deuxième tombe à couloir du site de Brú na Bóinne, Knowth. Dans cette partie, nous approfondirons l'analyse commencée en début de chapitre avec le *tumulus* de Newgrange, qui nous a permis d'apporter de nouveaux éléments à la vision positive de la mort des Celtes. Nous allons prolonger l'étude précédente en examinant un nouvel aspect sous lequel les tombes à couloir peuvent être envisagées pour les Celtes, c'est-à-dire comme des lieux de gestation, ainsi que nous le verrons à travers l'exemple de Knowth, associé à la figure mythologique de Cailleach, déesse qui présente des caractéristiques significatives dans ce contexte. Nous nous efforcerons également de mettre en évidence les liens qui existent entre ces deux édifices du même site.

Le *tumulus* de Knowth a été mis à jour et fouillé entre 1962 et la fin des années quatre-vingt par le professeur George Eogan¹. Il est situé à environ un kilomètre au nord-ouest du *tumulus* de Newgrange et semble être plus ancien que ce dernier d'environ cinq cents ans, comme l'indique Cary Meehan², ce qui situe son édification aux alentours de 3 200 avant notre ère. C'est une tombe à couloir exceptionnelle de par sa taille et de par le nombre très important de dalles de pierre ornées, plus de deux cents d'après les détails fournis par le site officiel de Newgrange³. Carleton Jones précise que le *tumulus* de Knowth est encerclé par environ dix-huit « monuments satellites » qui semblent être plus anciens que l'édifice central, ce qui rend l'ensemble très élaboré et complexe⁴. Le *tumulus* est, d'après

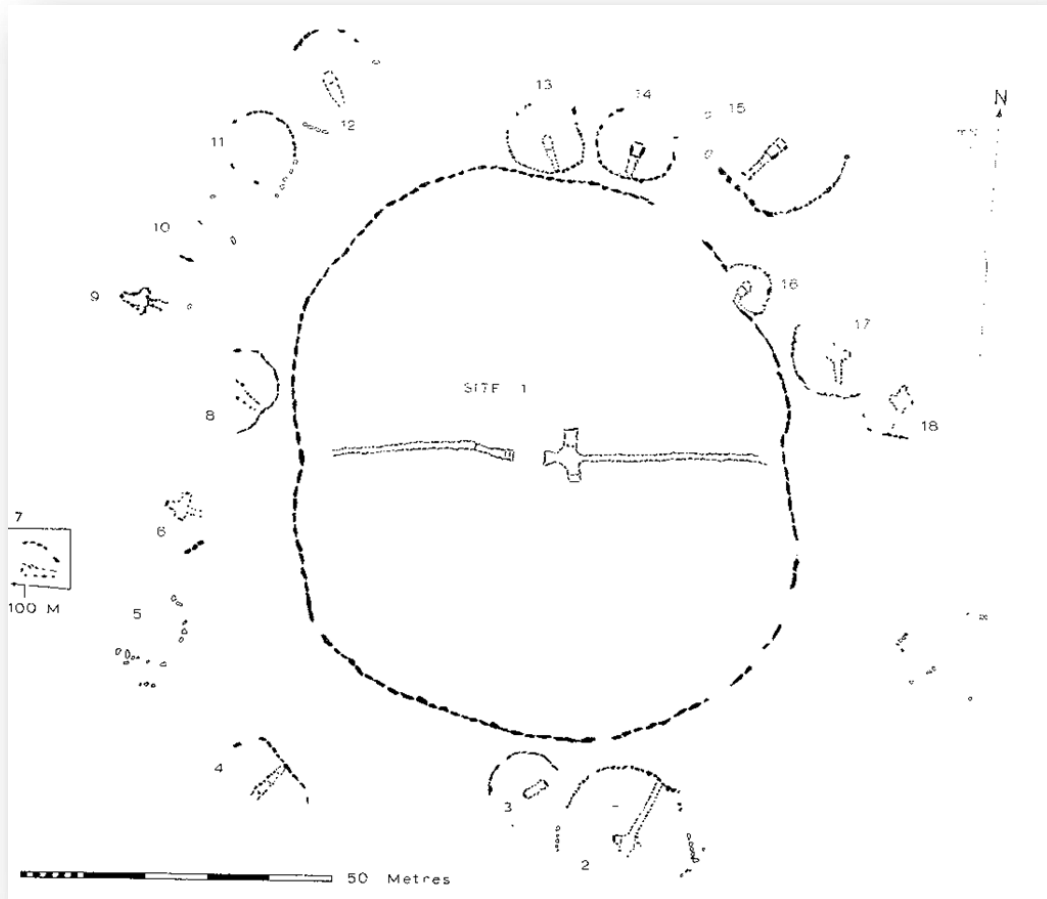
¹ BOARD FÁILTE (Office de tourisme irlandais), *Newgrange ... a Stepback in Time*, p.24.

² Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.263.

³ <<http://newgrange.com/knowth.htm>>.

⁴ Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.187. Les archéologues (dont Carleton JONES) ont émis des hypothèses quant au rôle des monuments satellites présentes autour du *tumulus* central. Selon eux, la taille de l'édifice principal laisse supposer que les ossements retrouvés dans ses chambres appartenaient à des personnages importants. Les restes retrouvés dans les tombes satellites (dont la taille est plus modeste) auraient appartenu aux membres de moindre importance de la tribu. Pour autant, aucun artefact susceptible d'attester d'une différence de statut n'a été retrouvé à ce jour. Quant à nous,

les mesures rapportées par George Eogan, le plus imposant de toute l'Irlande avec ses quatre-vingt-quinze mètres de diamètre et ses douze mètres de hauteur. De plus, son schéma montre que le *tumulus* de Knowth recouvre deux couloirs diamétralement opposés ainsi que leurs chambres funéraires respectives, ce qui contribue à son caractère exceptionnel. L'un de ses couloirs est orienté à l'est tandis que l'autre est orienté à l'ouest¹.



46- Schéma du *tumulus* de Knowth (réalisé par George EOGAN) entouré de ses tombes satellites, mettant en évidence les deux couloirs alignés au levé et couché du soleil lors des équinoxes de printemps et d'automne (George EOGAN, *Knowth and the Passage-tombs of Ireland*, p.23)

nous émettons l'hypothèse selon laquelle l'édifice majeur était peut-être réservé aux rites principaux de régénérescence de l'âme des défunts. Une fois les rites accomplis, les ossements étaient peut-être transférés dans une des tombes satellites pour laisser place à d'autres cérémonies. La quantité réduite d'ossements retrouvée dans l'édifice principal d'une part, et la quantité plus importante d'ossements retrouvée dans les tombes satellites d'autre part, semblent en attester.

¹ George EOGAN, *Knowth and the Passage-tombs of Ireland*, p.23.

Neil L. Thomas souligne que ces deux couloirs sont des plus impressionnants et les plus longs jamais retrouvés. En effet, il indique que celui orienté à l'est mesure environ quarante mètres, et mène à une chambre principale située à l'extrémité, haute de sept mètres, surmontée d'un toit à encorbellement et flanquée de trois renforcements¹. Dans celui de droite, Cary Meehan ajoute que George Eogan a retrouvé une vasque en pierre sculptée, mesurant un mètre vingt de diamètre, et qui est semblable à celle de Newgrange². Celle-ci présente une ornementation très particulière qui, selon Anthony Murphy et Richard Moore, apparaît en relation avec les astres, et plus précisément avec le soleil. Ils citent à ce propos Hank Harrison qui, dans *The Cauldron and the Grail*, décrit ce motif comme étant un « sunburst » (une explosion de soleil)³. En effet, elle porte à l'intérieur un point central d'où irradient douze traits qui semblent symboliser les rayons du soleil, ainsi qu'une série d'arcs de cercle organisés autour d'un point situé au-dessus de ce point central.



47- Intérieur décoré de la vasque en pierre retrouvée dans la chambre nord du passage est du tumulus de Knowth (<<http://www.knowth.com/knowth-eastern.htm>>)

¹ Neil L. THOMAS, *Irish Symbols of 3,500 BC*, pp.37-38.

² Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.263.

³ Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*, p.184.

Le couloir orienté à l'ouest mesure, selon Neil L. Thomas¹, environ trente-quatre mètres de long et mène aussi, tout comme le couloir est, à une chambre funéraire dans laquelle une autre vasque a été retrouvée, qui était sûrement destinée à recevoir elle aussi des ossements humains brûlés ou non.

Carleton Jones précise que devant l'entrée de chacun des deux couloirs de Knowth se trouve une pierre dressée (un type de pierre souvent considéré comme symbole phallique) dont la taille croissante et décroissante de l'ombre se projette à l'intérieur du *tumulus* à certains moments de la journée et de l'année, plus précisément lors des équinoxes. Carleton Jones émet l'hypothèse que c'est le moment où se matérialise la pénétration de la tombe/déesse-mère par le rayon fécondant du soleil². Cependant, ceci évoque aussi le mécanisme de l'érection associé à l'idée de fertilité, et dans ce cas précis, de la fertilité au masculin. De ce fait, la combinaison couloir/pierre dressée vient renforcer l'idée d'interaction entre le féminin et le masculin.

D'autres artefacts retrouvés à l'entrée du couloir ouest ajoutent encore à cette symbolique. A l'extérieur de celui-ci, les mêmes objets qu'à Newgrange ont été retrouvés dans une dépression, à savoir des galets de quartz poli, des morceaux de quartz brut, des pierres ovoïdes de granit ainsi qu'un objet phallique en grès. On peut voir dans le rassemblement de ces divers objets, qui sont fortement évocateurs du principe de reproduction, une représentation symbolique du phénomène de fécondation, tout comme nous l'avons vu pour Newgrange.



48- Pierre sculptée de forme phallique retrouvée à Knowth, mesurant 25,5cm de long, 3,8cm de large à la base et 6mm en haut (Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.191.)

¹ Neil L. THOMAS, *Irish Symbols of 3,500 BC*, p.38.

² Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.191.

Neil L. Thomas¹ indique que la spécificité de Knowth est de pouvoir recevoir à la fois les rayons du soleil levant et ceux du soleil couchant aux équinoxes de printemps et d'automne, grâce à ses deux couloirs situés de part et d'autre du *tumulus*, orientés à l'est et à l'ouest. On constate donc d'emblée le lien fort de ce site avec le soleil, et avec le masculin. L'étymologie de son nom (donné par les Celtes) fait toutefois ressortir la dimension féminine du lieu, et rapproche ainsi symboliquement cette tombe à couloir de Newgrange et de Cairn G, qui rassemblent ces deux éléments.

En effet, le nom gaélique de Knowth, *cnogba*, est composé à partir des deux termes *Cnoc Buí* qui signifient « The Hill of Buí » (La colline de Buí), comme le mentionnent Anthony Murphy et Richard Moore². Ces derniers précisent également que le terme *Buí* signifie « jaune », mais qu'il s'agit aussi du nom de Cailleach, la déesse/sorcière dont la figure mythologique a été étudiée dans les chapitres qui concernent respectivement la souveraineté et le cycle des saisons³. Selon le mythe relaté dans les *Dindshenchas*, elle serait enterrée sous le *tumulus*⁴, comme on peut le lire dans les strophes 1 et 2 du poème du recueil, intitulé « Cnogba » :

1. Bua, daughter of Ruadri Ruad,
Wife of Lug mac Cein of the red spears,

¹ Neil L. THOMAS, *Irish Symbols of 3,500 BC*, p.37.

² Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*, p.198.

³ Voir chapitre 1 (page 40 et suivantes) et chapitre 2 (page 162 et suivantes).

⁴ Notons que Gaël HILY précise que le *tumulus* de Knowth était également considéré par les Celtes comme l'une des demeures des dieux. Il mentionne le poème rédigé en moyen-irlandais intitulé *Senchas na Relec* (« Antiquités du cimetière ») extrait du *Livre de la vache brune* qui décrit cet endroit précis comme le lieu où sont enterrés les Tuatha Dé Danann : « ce poème atteste de la persistance de l'association des divinités pré-chrétiennes [...] avec le site de *Brug na Bóinne* » (*Le dieu celtique Lugus*, p.265). Il ajoute plus loin que Knowth était également considéré par les Celtes comme une entrée de l'Autre Monde et plus précisément celle d'*Emain Ablach* ou « La plaine des Pommiers » (*Ibidem*. p.221). Ce détail montre une fois encore que les monuments mégalithiques édifiés par les prédecesseurs des Celtes étaient assimilés aux mythes du fait de leur présence dans le paysage. Notons cependant les propos de Thomas J. WESTROPP qui indique que « when the gods' sacred mounds become their *tombs* we feel that we are dealing with the later euhemerism of the eleventh century, for, down to A.D. 1,000, the gods were freely described as "god", and the mounds were their palaces » (« The Marriages of the Gods at the Sanctuary of Tailltiu » in *Folklore*, p.4).

It is there her body was hidden;
Over her was a great hill built up.

2. A hill had Bua in the midst of Bregia,
Where the noble woman was laid,
In that spot yonder: —
The name of that hill is Cnogba¹.

Ces éléments nous permettent de montrer que l'association entre ce lieu et la figure mythologique est très significative : Cailleach confère tout d'abord à Knowth une dimension féminine indéniable puisqu'elle est censée y être enterrée, se confondant avec la terre. D'autre part, l'analyse que nous en avons faite précédemment² et par laquelle nous avons montré qu'elle représentait le cycle des saisons et qu'elle réconciliait de ce fait les notions de vie, de mort et de régénérescence, nous permet à présent de l'assimiler à la graine enfouie au creux de la terre et dont la vie rejailit au printemps, sous l'influence fertilisante de l'eau ouranienne et du soleil. La transformation de la graine en plante représente le processus de régénérescence et on peut émettre l'hypothèse que les Celtes ont représenté par la figure de Cailleach ce qui semble avoir été la croyance des bâtisseurs : les os ou les cendres des défunts portaient vraisemblablement en eux le germe d'une vie nouvelle, à laquelle ils pouvaient accéder en réunissant symboliquement les éléments indispensables à la germination. Nous pouvons ainsi rapprocher le processus symbolique qui se déroule au sein du monument au cycle naturel représenté par la déesse, puisque tous les éléments nécessaires au renouveau y sont présents : la terre (la tombe), l'eau (le quartz), les graines (les os et/ou les cendres) ainsi que le soleil (qui peut interagir avec les autres éléments en pénétrant par les couloirs). Ceci est envisageable du fait de l'association de Knowth et de Cailleach. Notons que Gaël Hily affirme que « le prestige de [Knowth] a continué durant la période celtique puisque le Brug était considéré comme une demeure des dieux » et qu'il précise que

le site de Cnogba était en plus un lieu emblématique utilisé pour les assemblées royales de Lugnasad et a également servi de résidence pour les Uí

¹ Le récit est consultable sur <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500C.html>>, à la page 41.

² Voir chapitre 2 (page 162 et suivantes)

Néill du sud à partir du IX^e siècle. Ces deux utilisations tendent à prouver que ce site était très renommé dans l'Irlande médiévale¹.

L'analyse de ce lieu montre que la symbolique des mythes celtes fait écho aux constructions du Néolithique puisque le grand et le petit soleil sont, comme nous l'avons déjà expliqué plus haut², associés à Cailleach et rappellent l'orientation des couloirs du *tumulus* vers le soleil levant et couchant des équinoxes. D'autre part, les équinoxes marquent deux phases caractéristiques de la déesse : l'équinoxe d'automne correspond au début de la période hivernale de latence et de gestation, qui correspond également à l'une des phases de Cailleach, celle de « La vieille femme ». Quant à l'équinoxe de printemps, celui-ci marque le début du processus de renouveau et correspond à une autre phase de Cailleach, celle de « La mère »³. La symbolique de ces équinoxes revêt une importance majeure dans notre problématique si l'on considère la spécificité de ces deux moments de l'année pendant lesquels la durée de la nuit est égale à la durée du jour. L'astre lunaire féminin étant associé à la nuit, et l'astre solaire masculin au jour, ils apparaissent tous deux comme jouant des rôles égaux dans ce processus vital, et vont dans le sens de l'idée que nous avons déjà avancée d'une complémentarité nécessaire et réelle entre le féminin et le masculin. Ceci est tout particulièrement significatif dans un contexte de rites funéraires et le choix des Celtes d'avoir associé le *tumulus* à Cailleach (dont les différentes phases correspondent aux cycles de la mort et de la vie) s'explique par la façon spécifique de considérer la mort : elle n'est qu'une étape dans le cycle mort/vie et le point de départ d'une nouvelle vie. L'association de la figure mythologique de Cailleach au *tumulus* de Knowth est en adéquation avec la dimension féminine de ce lieu (conférée par sa structure même) et fait écho à la symbolique que nous avons fait émerger lors de l'étude de mythe de Bóann qui a engendré Oengus et à la symbolique du *tumulus* de Newgrange qui est, rappelons-le, associé à la vie et à la fécondité.

Un autre élément nous permet de rapprocher le *tumulus* de Newgrange et celui de Knowth, à savoir l'influence de l'astre lunaire. Les différents monuments

¹ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.366.

² Voir chapitre 2, p.178.

³ Voir schéma qui met en évidence la correspondance entre les saisons et les différentes phases de Cailleach, p.174.

satellites qui entourent Knowth représentent selon Anthony Murphy et Richard Moore, les 18,6 années qui séparent deux manifestations du « lunastice » et semblent aussi être associés aux différentes phases de la lune. Ils ajoutent que cette hypothèse semble être confirmée par la présence de motifs et de dessins sculptés sur les dalles de pierre qui, pour la plupart d'entre eux, auraient une forte symbolique lunaire. L'omniprésence de tels symboles semble marquer le lien étroit qui existe entre la lune et le site, en dépit du fait que ses rayons ne pénètrent pas à l'intérieur du *tumulus*. Cette double présence de la lune et du soleil rappelle la situation décrite à Newgrange, et montre ici aussi la complémentarité dans ces sites entre le féminin et le masculin. De plus, géographiquement parlant, parmi tous les sites de la vallée de la Boyne, Knowth est celui qui se situe le plus près du fleuve dont les premiers hommes reconnaissaient assurément l'importance vitale. Les objets rituels datant des différentes périodes retrouvés dans les points d'eau semblent effectivement indiquer la vénération, voire la déification de l'élément aquatique¹. Les mythes celtes, comme celui de Bóann, mettent en lumière le lien étroit qui unissait les populations archaïques et l'eau et semblent confirmer une vision commune aux Celtes et aux bâtisseurs des mégalithes.

L'analyse de Knowth montre que tout comme les deux autres « tombes/utérus » de Newgrange et Cairn G, celle-ci symbolise également le ventre de la déesse-mère, et l'on retrouve ici aussi le phénomène de fécondation symbolique par les rayons du soleil à deux moments clefs de l'année.

2-3. Dowth : l'obscurité féconde

Dans ce troisième volet consacré à l'étude des tombes à couloirs, nous allons compléter notre étude visant à mettre en lumière l'aspect féminin de ces monuments tout en insistant sur la spécificité symbolique de Dowth, où l'accent sera mis sur l'idée de régénérescence, inhérente à une vision positive de la mort com-

¹ Voir chapitre 2, p.235.

mune à toutes les populations pré-chrétiennes irlandaises. Pour ce faire, nous considérerons l'architecture particulière de ce *tumulus* en relation avec le mythe qui lui est associé, celui de Bressal et de sa sœur. L'analyse du troisième *tumulus* du site de Brú na Bóinne doit être réalisée en relation avec ceux de Newgrange et de Knowth, puisqu'ils forment tous trois un ensemble organisé (que ce soit pour les populations néolithiques que pour les Celtes), comme nous le verrons à la fin de ce passage.

Sis à environ deux kilomètres à l'ouest de Newgrange, Dowth est le plus ancien des trois monuments. A ce jour, il n'a toujours pas fait l'objet de fouilles scientifiques et a été largement endommagé par des tentatives anarchiques réalisées par des amateurs en 1847¹. La partie supérieure est effondrée, rendant difficile et dangereux l'accès aux couloirs. Peter Harbison rapporte dans *Guide to National and Historic Monuments of Ireland* que le *tumulus* devant lequel ont été retrouvés des morceaux de quartz épars mesure quinze mètres de haut et quatre-vingt-cinq mètres de diamètre². Anthony Murphy et Richard Moore ajoutent qu'il est composé de deux couloirs de taille limitée, dont la particularité est d'être situés tous deux sur le côté ouest du *tumulus*, c'est-à-dire orientés au soleil couchant³. Ces derniers précisent également que le couloir situé le plus au nord mesure huit mètres de long et est orienté au soleil couchant des équinoxes d'automne et de printemps qui tombent respectivement aux moments des fêtes rituelles de Samhain et d'Imbolc du calendrier celte⁴, en novembre et février. Ce couloir à une chambre dans laquelle Carleton Jones précise que de nombreux fragments d'une grande cuvette en pierre ont été retrouvés⁵. Cary Meehan, qui donne une description de l'intérieur du *tumulus*, explique que cette chambre comporte trois renforcements, comme c'est le cas dans la plupart des édifices de ce type. Cependant, à

¹ < <http://www.knowth.com/dowth.htm> >.

² Peter HARBISON, *Guide to National and Historic Monuments or Ireland, Including a Selection of Other Monuments Not in State Care*, p.257.

³ Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*, p.114.

⁴ *Ibidem*, p.129.

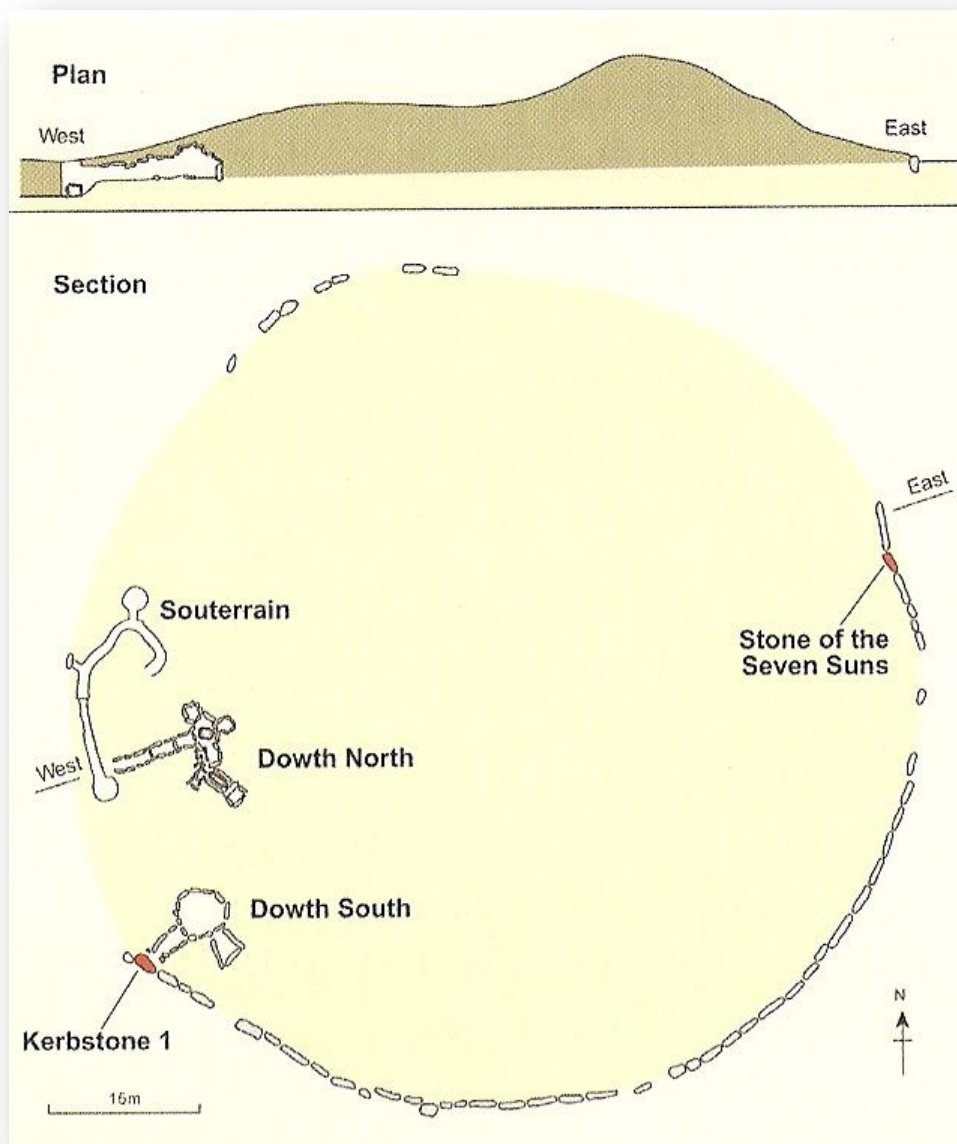
⁵ Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.207.

Dowth un couloir part du renforcement situé à l'est et mène à un second¹. Elle ajoute que le couloir situé le plus au sud se trouve quant à lui orienté au soleil couchant du solstice d'hiver, le 21 décembre. Il est de taille bien inférieure au couloir nord (environ trois mètres) et mène à une chambre circulaire d'environ cinq mètres de diamètre, à l'origine surmontée d'un toit à encorbellement, et flanquée d'un renforcement sur la droite, comme l'indique le guide officiel du complexe de Newgrange². Comme c'est le cas des autres *tumuli* environnants, Anthony Murphy et Richard Moore indiquent que Dowth est ceinturé d'une centaine de dalles de pierre dont certaines sont ornées de sculptures plus rudimentaires que celles retrouvées à Knowth et à Newgrange. C'est le cas notamment de l'une d'entre elles, nommée « The Stone of the Seven Suns » (La pierre des sept soleils), qui comporte deux faces sur lesquelles se trouvent des sculptures qui représentent des cercles et des traits, et qui pourraient être, selon Anthony Murphy et Richard Moore, des représentations solaires. Cette dalle se trouve diamétralement opposée à l'entrée du couloir situé le plus au nord, divisant ainsi l'édifice en deux³, comme l'indique leur schéma :

¹ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.265.

² BOARD FÁILTE (Office de tourisme irlandais), *Newgrange ... a Stepback in Time*, p.28.

³ Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*, p.112.



49- Plan de Dowth mettant en évidence sa structure particulière (Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*, p.114)

Bien que le site n'ait jamais vraiment été fouillé, comme le précise Carleton Jones¹, les éléments mis à jour permettent cependant de montrer que l'architecture même dénote un lien étroit entre le *tumulus* et l'astre solaire, et plus précisément son déclin, ce qui semble se retrouver dans le mythe relatif à sa construction ima-

¹ Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.205.

giné par les Celtes et relaté dans les *Dindshenchas*¹. Selon ce mythe, le nom « Dowth » vient du gaélique *Dubad* et signifie « darkness » (obscurité) ou « darkening » (assombrissement). Notons le lien entre le nom donné au monument et son orientation au soleil couchant du solstice d'hiver qui correspond au jour le plus court de l'année, et donc à celui où l'obscurité prédomine. Dans ce récit que nous résumons ici brièvement, le roi Bressal ordonna la construction du *tumulus* de Knowth, et pour ce faire, il s'assura les services de tous les hommes d'Irlande l'espace d'une journée afin de construire dans ce laps de temps un *tumulus* qui devait atteindre les cieux. Pour que la tâche soit menée à bien, il convainquit sa sœur de faire usage de ses pouvoirs magiques pour qu'elle arrête la course du soleil dans le ciel, et qu'elle rende ce jour interminable. Mais au cours de cette longue « journée », Bressal commit un inceste avec elle. Le charme fut aussitôt rompu et le pays fut brutalement plongé dans l'obscurité. Les ouvriers, réalisant qu'ils avaient été retenus plus longtemps que prévu, rentrèrent chez eux, laissant le chantier inachevé. C'est la raison pour laquelle le site porte à tout jamais le nom de *Dubad*, en souvenir de ces événements. L'épisode est donc relaté dans le poème « Cnogba », dont nous citons ici les strophes significatives :

12. There is another tale – 'tis known to me-
Of that hill, which Dubthach possesses:
It was made, though great the exploit,
By Bresal Bodibad.
13. In his time there fell a murrain on kine
In every place in Ireland,
Except for seven cows and a bull that increased strength
For every farmer in his time.
14. By him is built the solid hill
In the likeness of Nimrod's tower,
So that from it he might pass to heaven,
— that is the cause why it was undertaken.
15. The men of all Erin came to make for him
That hill — all on one day:

¹ Ce récit est extrait de <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500C.html>>, p.43. Notons qu'une autre version de ce même mythe est relaté dans les *Dinshenchas*, sous l'entrée *Dubad* : <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500D.html>>, p.211.

The weight exacted from them hostages
For the work of that day.

16. His own sister said to him,
She would not let the sun run his course;
There should be no night but bright day
Till the work reached completion.
17. His sister hies her on her way
Strongly she makes her druid spell:
The sun was motionless above her head;
She checked him on one spot.
18. Bresal came (lust seized him)
From the hill unto his sister:
The host made of it a marvel:
He found her at Ferta Cuile.
19. He went in unto her, though it was a crime,
Though it was violation of his sister:
On this wise the hill here
Is called Ferta Cuile.
20. When it was no longer day for them thereafter
(It is likely that it was night),
The hill was not brought to the top,
The men of Erin depart homeward.
21. From that day forth the hill remains
Without addition to its height:
It shall not grow greater from this time onward
Till the Doom of destruction and judgement¹.

On voit que ce récit traduit l'importance prépondérante du soleil (masculin) à Dowth qui avait déjà été exprimée à travers la conception de l'architecture. Les bâtisseurs du Néolithique ont orienté les couloirs au soleil exclusivement et inscrit dans la pierre des symboles de type solaire, tout comme à Newgrange. Notons cependant que l'élément féminin, déjà présent dans la forme du *tumulus* qui représente le ventre arrondi de la déesse-mère ou par le biais du phénomène symbolique de fécondation par les astres, est encore renforcé par la figure mythologique celte de la sœur de Bressal, tout comme par Bóann à Newgrange et par Cailleach à Knowth. Dans ce récit, l'union incestueuse entre Bressal et sa sœur entraîne la

¹ <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500C.html>>, pp.43-45.

venue extraordinaire de l'obscurité, qui intervient en pleine journée. Dans leur ouvrage intitulé *Island of the Setting Sun*, Anthony Murphy et Richard Moore ont interprété ce phénomène comme étant la représentation symbolique d'une éclipse solaire totale¹. Pour les peuples anciens, l'éclipse apparaissait vraisemblablement comme un événement « anormal » et fortement redouté, du fait de son caractère exceptionnel et intrigant, voire inquiétant, tout autant que l'était la conception adultérine d'Oengus. La relation incestueuse décrite dans le mythe représente l'union hors du commun entre l'astre lunaire féminin et l'astre solaire masculin. Selon Anthony Murphy et Richard Moore, l'étymologie du nom « Dowth » serait très proche du terme gaélique signifiant « éclipse » et par conséquent associe le monument à ce phénomène astronomique exceptionnel : « That name, *Dubhadh*, is directly related to eclipses because its precise meaning is 'blackening'. The word *dubhadh* is very closely associated with the Irish word for 'eclipse', which is *urdubhadh*² ». Selon cette interprétation, l'image féminine du récit correspond à l'image même de la lune, affirmant ainsi sur le site la symbolique de l'élément féminin/lunaire, similaire à ce que nous avons observé dans le cas des *tumulus* de Newgrange et de Knowth. Tout comme le quartz de la façade de Newgrange rappelait l'astre lunaire par sa couleur/luminosité et par sa forme évocatrice en cornes, la présence du quartz retrouvé tout autour du site de Dowth (qui serait les vestiges d'une façade similaire), nous permet d'inférer que la même symbolique est attachée à ce site.

Retenons cependant qu'il existe un élément différent propre à Dowth, à savoir la présence des deux couloirs orientés au couchant pendant les mois d'hiver, qui permettent aux rayons du soleil d'y pénétrer successivement. Ainsi le corps de la déesse-mère, symboliquement représenté par le *tumulus* de Dowth, est, comme c'était déjà le cas pour le *tumulus* de Newgrange et celui de Knowth, pénétré de novembre à février par les rayons fertilisants du soleil couchant, qui précèdent l'obscurité nocturne. Nous pouvons mettre en parallèle ce moment de l'année avec le coucher du soleil pendant la période de Samhain à Imbolc, qui marque le début de la période de repos et qui correspond à la phase de « La vieille femme »

¹ Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*, pp.119-120.

² *Ibidem*, p.120.

de la figure de Cailleach. C'est en effet le moment de l'année où les nuits sont les plus longues, période de gestation et de mise en sommeil de la terre qui prépare le renouveau, la renaissance et la régénérescence, tout comme la nuit prépare la venue d'une nouvelle journée, ainsi que le retour de la lumière et de la vie. La déesse-mère (dont la caractéristique principale est la permanence et l'éternité) est actrice de régénérescence et confère aux âmes des mortels ce même trait. L'homme a de ce fait accès au divin et au cosmique puisque les deux astres principaux sont aussi acteurs de la régénérescence et qu'ils ont la même caractéristique que la déesse-mère telle qu'elle est envisagée par les hommes. Par le processus symbolique de fécondation de la terre par les rayons de la lune et du soleil que nous avons détaillé dans cette partie, l'âme des défunts s'inscrit dans la permanence de la lignée des hommes qui furent à l'origine de leur tribu et grâce à processus de renaissance, ils accèdent à l'immortalité.

Tous ces éléments sont particulièrement significatifs dans un contexte funéraire, où les rites étaient pratiqués par un peuple qui avait une vision apprivoisée de la mort, pour reprendre les propos de Philippe Ariès qui explique que les populations archaïques ne redoutaient pas la mort. Pour elles, la mort était si présente qu'elle faisait partie intégrante de leur vie et ne revêtait pas le caractère effrayant que l'homme moderne lui reconnaît¹.

Tous les éléments analysés dans cette partie, à savoir la présence du féminin et son association avec le masculin, ainsi que la prédominance de l'idée de régénérescence (véhiculée clairement par les Celtes à travers l'image de Cailleach/Buí), montrent que le *tumulus* de Dowth semble révéler la croyance des premiers peuples en une vie après la mort. On a retrouvé dans des tombes de même type et de même époque des ossements d'animaux qui faisaient de toute évidence partie de rituels funéraires, bien que rien ne nous permette de l'affirmer catégoriquement. Les fouilles ont révélé la présence de restes de cerf (comme c'est le cas à Fournocks dans le comté de Meath²), de vache, de bœuf ou de taureau (comme ceux retrouvés dans la chambre 2 de la tombe d'Audleystown dans

¹ Philippe ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.

² Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.76.

le comté de Down¹), de cochon (dans la chambre 6 du même monument²), de chien ou de loup (comme dans la tombe 5 sur le site de Carrowmore dans le comté de Sligo³) et parfois d'ours (comme c'est le cas de la tombe d'Annaghmare dans le comté d'Armagh⁴) présents aux côtés d'ossements humains. La présence de ces animaux à l'intérieur des tombes semble indiquer une valeur symbolique et révéler leurs rôles psychopompe, protecteur et régénérateur. Ce dernier aspect est suggéré par les bois de cerf qui ont la particularité visible de tomber et de repousser annuellement. Aux yeux des populations du Néolithique, le renouvellement saisonnier des bois de cerf était probablement révélateur des changements de la nature qui semblait mourir et renaître au fil des saisons⁵. L'ours devait également évoquer pour eux la cyclicité de la vie car il hiberne et disparaît pendant toute la période hivernale de gestation pour ressurgir des entrailles de la terre au printemps. Pour ce qui est des ossements de bovidé, leur présence peut être justifiée par l'association de ces animaux à la notion de fertilité du fait de leur utilisation pour les labours et de leur production de lait nourricier.

Dowth n'ayant fait l'objet que de fouilles sommaires, il est possible d'imaginer que des ossements de types similaires pourraient y être toujours ensevelis, d'autant plus que les structures architecturales anciennes de l'île présentent une homogénéité certaine reflétant vraisemblablement une unité de croyances et de pratiques rituelles.

A l'issue de l'étude que nous avons effectuée concernant l'ensemble mégalithique de Brú na Bóinne, il nous est apparu que ce site, composé de trois *tumuli* principaux, ceux de Newgrange, de Knowth et de Dowth, était un ensemble orga-

¹ Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.129.

² *Ibidem*, p.130.

³ <<http://www.carrowkeel.com/sites/carrowmore/c5.html>>.

⁴ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.53.

⁵ Notre hypothèse semble être confirmée par les propos de Dimitri Nikolai BOEKHOORN qui, en se basant sur l'observation de l'art rupestre italien, affirme que « les peuples celtiques et leurs prédécesseurs [...] accordaient [au cerf] une fonction psychopompe » (*Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.36).

nisé, dont les trois composantes présentent de nombreux points communs et des caractères spécifiques qui se font écho, tant pour les bâtisseurs que pour les Celtes, au niveau archéologique, symbolique et mythologique. C'est la raison pour laquelle nous avons envisagé les trois monuments comme un seul groupe organisés révélant les préoccupations d'ordre cosmologique et magico-religieux des hommes qui les érigèrent. La relation entre les trois monuments est confirmée par les différentes hypothèses émises par Carleton Jones, Anthony Murphy et Richard Moore, mais également par Kate Prendergast. Cette dernière fait ressortir les similitudes entre l'architecture intérieure, les motifs pariétaux des trois *tumuli*, mais surtout l'intervisibilité des édifices et leurs orientations spécifiques :

The inter-relatedness of the three large monuments [lies in] the inter-visibility of the three mounds, their central focus within the site as a whole, the similarities in their structural and decorative features and the common chronological horizon for their construction and use. [...] The evidence for their interrelationship is strengthened when the existing evidence for astronomical orientation of the passage graves is reconsidered, [but also for their] comparable ritual practices, including burial and deposition¹.

En se basant sur la course du soleil qui pénètre à tour de rôle les mégalithes du site à différents moments de la journée et de l'année, Carleton Jones suggère que des rituels étaient pratiqués sur un itinéraire passant d'une tombe à couloir à l'autre :

Because the midwinter solstice sunrise illuminates the chamber at Newgrange and the sunset of the same day illuminates the chamber of the southern passage tomb at Dowth, it is quite likely that worshippers made their way from Newgrange to Dowth, stopping off at the smaller passage tombs along the way over the course of the day of the midwinter solstice².

Kate Prendergast ajoute que l'alignement au soleil levant du solstice d'hiver des *tumuli* principaux ainsi que des monuments satellites prouve que ce solstice avait une importance de tout premier ordre pour les populations du Néolithique. Ceci semble aussi indiquer très fortement que ces monuments furent édifiés autant

¹ Kate PRENDERGAST, « Caves of the Winter Sun: Synthesising the Evidence for Atronomical Orientation at the Boyne Valley Passage Tombs », in *Ríocht na Mídhe, the Journal of the Co. Meath Archaeological and Historical Society*, vol. XV, 2004, (<http://kateprendergast.typepad.com/my_web/publications/>).

² Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.205.

à des fins rituelles que dans le but d'observer et d'enregistrer les moments importants de la course des astres. Les propos de l'archéologue Martin Brennan, qu'elle rapporte, complètent ceux de Carleton Jones :

The sun on the winter solstice sun would first have entered Newgrange at dawn (8.54am GMT). It would then have entered mound Z at 10.15 and mound K at 11.26am remaining there until 12.26. Immediately afterwards, the sun would have entered cairn L, remaining there until 1.09pm. Between 1.09 and 2.20pm, when the sun begins to appear in Dowth south, it is possible [...] that it may also have entered Z1. By 2.53pm the light has entered the back of the chamber at Dowth, where it remains until 4.03pm when the sun begins to disappear below the horizon.

Kate Prendergast conclue que « [the pre-Celts]'s intention does indeed seem to be continual observation of the sun throughout the shortest day of the year »¹.

L'hypothèse selon laquelle ces monuments étaient, entre autres, destinés à l'observation des astres est confirmée par les travaux d'Anthony Murphy et de Richard Moore qui voient dans cet ensemble mégalithique un moyen de consigner et de prédire les phénomènes lunaires, et plus précisément les éclipses :

Furthermore, because of the fact that the moon swing and the prediction of eclipses were uniquely tied, [...] it is highly likely that all three of the large Brú na Bóinne mounds formed part of a unified system which had as a common goal the foretelling and recording of eclipse phenomena².

En l'absence d'écriture, inscrire leurs observations dans la pierre était pour les peuples préhistoriques un moyen de s'inscrire dans la continuité (et donc dans la linéarité du temps), mais également d'assurer la permanence du message, de transmettre leurs connaissances et leur culture. Les mégalithes eux-mêmes, ainsi que les signes sculptés à la surface des dalles ou encore leur position dans le paysage, constituaient un véritable discours destiné au reste de la communauté et aux générations futures : la construction de ces structures revenait pour ces populations à écrire et inscrire leur Histoire et leurs histoires dans la pierre. Carleton

¹ Kate PRENDERGAST, « Caves of the Winter Sun: Synthesising the Evidence for Astronomical Orientation at the Boyne Valley Passage Tombs », in *Ríocht na Míidhe, the Journal of the Co. Meath Archaeological and Historical Society*, vol. XV, 2004, (<http://kateprendergast.typepad.com/my_web/publications/>).

² Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*, p.195.

Jones précise que le choix de ce matériau est lié à la valeur qu'elles accordaient à la pierre et également sa durabilité qui permet la transmission des messages qu'elle porte :

the stones, and the tombs which they form, endure unchanged against the changing seasons and the passing generations and this permanence was probably one aspect that appealed to the Neolithic builders. The stones, and therefore the tombs, were good symbols of ancient origins, ancestral lineages and "timeless" traditions¹.

Pour les populations du Néolithique, les diverses créations mégalithiques servaient de support sensibles à la mémoire en ce qu'elles permettaient de préserver de l'oubli les connaissances et les croyances des communautés auxquelles appartenaient les bâtisseurs. Jan ASSMANN explique que « celui qui, dès aujourd'hui, envisage déjà demain doit préserver l'hier de la disparition et chercher à le fixer par le souvenir »². Par l'intermédiaire des mégalithes s'opérait une identification totale entre l'idée et l'objet. Ces monuments assuraient le lien entre le passé, le présent et l'avenir et constituent les premiers exemples de la culture universelle du souvenir. A l'époque celtique, les monuments ont continué à jouer ce rôle d'objets mnémoniques, cependant, ils ont été intégrés à la nouvelle culture émergente en servant de cadre à divers mythes et récits qu'ils ont inspirés. Même si la symbolique ou le message attaché différaient ou pas, leur rôle demeurerait identique :

Autant la pensée peut être abstraite, autant le souvenir procède concrètement. Les idées doivent prendre une forme sensible avant de trouver accès à la mémoire. D'où une fusion inextricable entre concept et image. « Une vérité, pour se fixer dans la mémoire d'un groupe, doit se présenter sous la forme concrète d'un événement, d'une figure personnelle, d'un lieu³.

Le choix de la pierre comme matériau retenu pour l'édification de leurs monuments renforce la vision d'un peuple qui considérait la terre, ainsi que tout ce qu'elle porte, comme sacré. D'autre part, la combinaison de l'architecture inté-

¹ Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.111.

² Jan ASSMANN, *La mémoire culturelle, écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, p.29.

³ *Ibidem*, p.34.

rieure des tombes à couloir (qui, dans la majorité des cas, figure l'appareil génital féminin) et de l'architecture extérieure (qui suggère le ventre de la femme enceinte), ainsi que l'utilisation de la pierre (qui est littéralement la « chair » de la déesse) constitue une micro-représentation parfaite du corps de la déesse-mère. De ce fait, les rites de régénérescence des morts des populations du Néolithique prennent tout leur sens, en particulier celui qui consistait à placer les ossements des défunts dans le lieu symbolique que l'on peut considérer comme l'utérus de la déesse-mère dans l'espoir qu'ils soient régénérés après une gestation symbolique au sein de leur « mère ». Ces rites participent certes de l'idée selon laquelle un enfant est la chair de la chair de sa mère, mais sont aussi liés à la croyance selon laquelle l'âme du défunt s'échappe pour aller rejoindre celle des ancêtres. C'est la raison pour laquelle les monuments étaient rarement consacrés à un individu mais plutôt à des groupes d'individus, qu'il s'agisse d'enfants, d'hommes ou de femmes, jeunes ou âgés.

Les pierres et leurs inscriptions très élaborées ont fait l'objet d'interprétations multiples. Certains chercheurs et archéologues se sont basés sur le caractère particulier des signes présents sur certaines dalles pour les interpréter comme une représentation céleste du mouvement des astres, notamment de la lune et du soleil, mais aussi le retour cyclique des saisons. C'est pourquoi les dalles portant ce type d'inscription sont communément qualifiées de calendrier. C'est le cas par exemple des dalles des trois sites mégalithiques de la vallée de la Boyne. Leurs décorations renforceraient l'idée selon laquelle les populations du Néolithique étaient de vrais savants, des scientifiques qui avaient une connaissance approfondie de l'astronomie, et qu'ils étaient des ingénieurs performants, comme le prouve la construction de *roof boxes* entre autres.

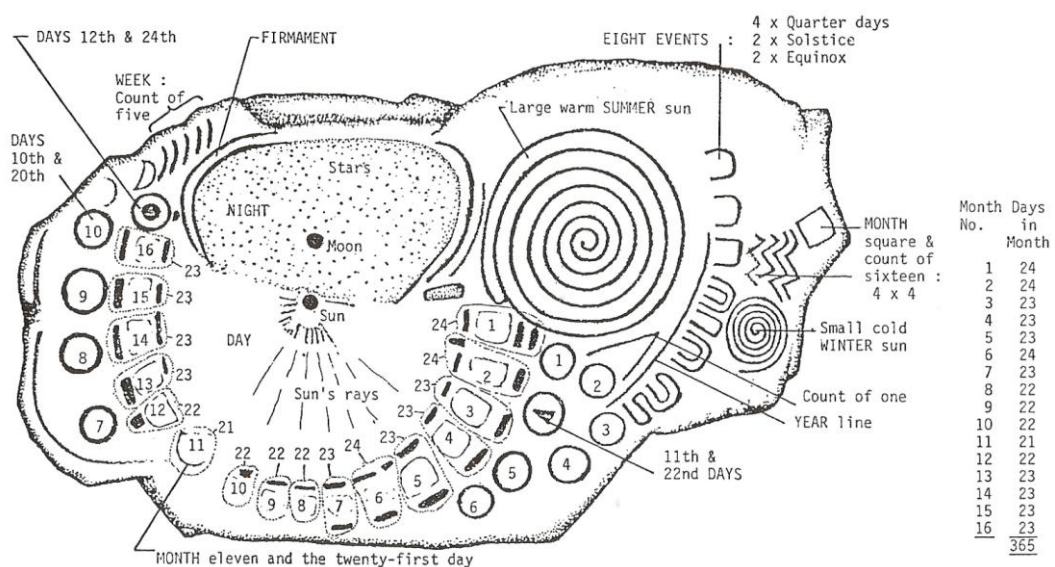
Neil L. Thomas a élaboré un répertoire des symboles récurrents pour lesquels il propose une signification dans son ouvrage intitulé *Irish Symbols of 3,500 BC*¹. A partir des unités isolées, il tente de reconstruire les messages inscrits sur un grand nombre de dalles portant des symboles similaires, notamment sur celle de Knowth répertoriée sous le code K15. Selon lui, les signes inscrits sur celle-ci représenteraient un calendrier solaire avec exactement trois-cent-soixante-cinq

¹ Neil L. THOMAS, *Irish Symbols of 3,500 BC*, pp.29-30.

jours, et seize mois, chacun étant composé de quatre semaines de cinq jours. Son interprétation est illustrée par le schéma suivant :



50- Photographie prise par le professeur George Eogan de la dalle 15 sise sur le site de Knowth montrant le calendrier solaire qu'analyse Neil L. THOMAS (Neil L. THOMAS, *The Irish Symbols of 3,500 BC*, p.43)



51- Schéma de la dalle 15 du tumulus de Knowth connue sous le nom de « The Sundial Stone » ou « Knowth Calendar » (Neil L. THOMAS, *The Irish Symbols of 3,500 BC*, p.43)

L'interprétation proposée par Neil L. Thomas semble cohérente par rapport aux préoccupations des populations du Néolithique qui accordaient incontestablement une grande importance au rythme naturel des saisons, du fait de leur mode de vie qui était très fortement dicté et calqué par elles. La vie de ces peuples étant basée essentiellement sur l'agriculture, il était primordial pour eux d'être en phase avec la nature pour organiser au mieux leurs récoltes, et ainsi assurer la survie de la communauté. Le fait même de figer de telles informations dans la pierre souligne l'importance vitale de cette démarche, qui était vraisemblablement essentielle pour les auteurs de ces signes. Ce faisant, ils offraient à leur descendance le bénéfice d'années d'observations et les clefs d'un phénomène cyclique essentiel, celui des principaux astres. Les travaux de Guillaume Robin montrent également que les inscriptions ne sont pas « simplement » des motifs décoratifs mais très vraisemblablement des signes sémiologiques qui s'articulent entre eux pour composer un message destiné aux générations suivantes. Ces dalles composent les maillons d'un discours centré sur la transmission d'un patrimoine culturel. Les monuments mégalithiques apparaissent donc comme une véritable charnière entre le passé et l'avenir dans la chaîne de vie. Ces édifices avaient assurément un effet structurant au niveau social, géographique ainsi que spatio-temporel, tout comme les mythes chez les Celtes. Les mégalithes apparaissent donc comme autant de supports de la pensée. Les signes qui y sont relevés constituent un message qui est bien un mode d'expression à part entière, où les signes sont susceptibles d'être modifiés et/ou complexifiés au fil du temps, et dont le sens finit par se perdre.

Les analyses *supra* confirment l'existence du lien étroit qui existe entre les différents *tumuli* du site de Brú na Bóinne et du cycle solaire hivernal qui semble avoir occupé une importance centrale dans l'organisation spatiale de la vallée de la Boyne, mais également dans l'organisation des rituels conduisant les hommes du Néolithique de monument en monument au rythme du déplacement des rayons du soleil (repris par les Celtes avec l'image du « petit soleil » de Cailleach) et de leur pénétration dans les différents couloirs.

On peut également envisager une relation d'un autre type entre les monuments principaux de Brú na Bóinne pour les Celtes, et ce dans l'optique de notre problématique. Nous avons vu que Newgrange, Knowth et Dowth étaient mythologiquement liés à l'idée de fécondité, de gestation et de régénérescence et, que de ce fait, les *tumuli* pouvaient être reliés à la symbolique de Cailleach, qui représente les trois phases du cycle naturel. En conséquence, nous émettons l'idée d'une association de chacun de ces *tumuli* à l'une de ces trois phases : le *tumulus* de Newgrange serait associé à la phase de « La mère », puisque d'après le mythe, il est le berceau d'Oengus, et qu'il met l'accent sur la maternité et la naissance. Celui de Knowth peut être associé à la phase de « La vieille femme » du fait de son étymologie, mais surtout du fait qu'elle serait enterrée au sein même du *tumulus*, suggérant ainsi, l'idée d'une graine enfouie, c'est-à-dire la période de gestation hivernale. Enfin, le *tumulus* de Dowth peut être mis en relation avec la troisième phase de Cailleach, à savoir celle de « La jeune fille », grâce au mythe qui met en scène la sœur de Bressal. Dans ce récit en effet, l'accent n'est pas mis sur la conception et le développement de la vie qui suit la relation sexuelle, comme c'était le cas pour Newgrange et Knowth, mais au contraire sur la relation sexuelle extraordinaire (au sens littéral du terme) elle-même, que nous pourrions interpréter comme la perte de la virginité de « La jeune fille ».

La dimension féminine de la représentation symbolique des sociétés pré-celtes irlandaises se retrouve chez les Celtes et met l'accent sur une vision maternelle et procréatrice de la terre. L'accent est également mis sur l'assimilation qui est faite entre cette dernière et les diverses facettes de leur divinité féminine celte : la déesse-mère. La projection du féminin sur les paysages archéologique pour les uns et mythologique pour les autres (que nous avons abordée à travers l'étude de la topographie et notamment des fleuves et des lacs dans le deuxième chapitre de la présente étude, et que nous avons reprise ici dans le cadre de l'étude des monuments mégalithiques) s'inscrit dans la logique de sociétés agraires, pour lesquelles le cycle naturel des saisons avait une importance vitale. Ce dernier, dont le début est marqué par le solstice d'hiver, est exprimé au travers de la figure de Cailleach chez les Celtes, mais également par la structure des *tumuli* chez les bâtisseurs. Ce moment de l'année (l'hiver) a un rôle structurant primordial et con-

tient en lui les phases suivantes auxquelles il donne naissance. Une telle vision justifie le choix des mois d'hiver par les Celtes pour l'avènement du nouveau souverain et le début du nouveau règne, mais également notre choix d'attribuer dans le schéma que nous avons élaboré pour montrer la correspondance entre les phases de l'année et les différentes phases de Cailleach, une part plus importante à la phase de la déesse sous son aspect de « Vieille Sorcière »¹.

La complexité du site de Brú na Bóinne, son haut degré de technicité, ainsi que son ampleur, en font le site le plus représentatif de l'architecture mégalithique conçue par les populations archaïques de l'Irlande et en marque l'apothéose. Aussi, sa consécration aux mois d'hiver fait ressortir l'importance absolue pour les premiers habitants de l'île de cette période de l'année dominée par l'obscurité. Pour eux, le retour cyclique du solstice d'hiver constituait un repère relatif au passage du temps et annonçait le renouveau. Comme le signale Gaël Hily « l'année [celte] commence et s'achève par un mois qui porte le même nom [en Gaule et en Irlande], **Samonios/Samain* »².

La première étape de notre tentative de reconstitution de la projection du mode de représentation des pré-chrétiens irlandais a concerné exclusivement des lieux naturels. Cette seconde étape de notre réflexion nous a mené à examiner des créations humaines qui étaient parfaitement intégrées à la nature que les hommes modelaient et utilisaient afin d'exprimer leurs conceptions et d'imprimer sur leur environnement des éléments de leur mythologie. D'autre part, la spécificité de chaque monument, ainsi que le parallèle que nous avons établi entre le site de Brú na Bóinne et les trois aspects de Cailleach permettent d'une part de montrer clairement l'utilisation des sites anciens dans les mythes celtes, et d'autre part de cerner l'idée d'une terre-matrice pour les deux groupes. C'est ce que nous allons à présent approfondir et illustrer ci-après grâce à la mythologie et à l'archéologie. L'analyse de la vision sexuée du paysage pré-chrétien irlandais et de sa « féminisation » sera ainsi complétée.

¹ Voir schéma, p.174.

² Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.517.

3. Rathcroghan : lieu de naissance de Maeve



Le complexe de Rathcroghan fera ici l'objet d'une étude de ses caractéristiques aussi bien topographiques qu'archéologiques. Ces éléments seront envisagés en lien avec les récits mythologiques qui se déroulent en ce lieu et mettent en scène des figures féminines essentielles à la compréhension du rôle de Rathcroghan. Ainsi, on s'attachera aussi à comprendre la projection sur le paysage des représentations symboliques des Celtes, afin de donner une vision complète de la terre d'Irlande comme « terre-matrice ».

Le complexe, qui s'étend sur environ 6 km², est situé dans le comté moderne de Roscommon, dans l'est de la province de Connaught. Il a fait l'objet de quelques recherches et de fouilles sommaires menées par John Waddell, professeur d'archéologie à la *National University of Ireland, Galway*, qui a consacré une partie de ses recherches au site royal de la province de Connaught et qui a publié nombre d'ouvrages sur le sujet¹.

Nous pouvons considérer le complexe de Rathcroghan comme l'équivalent d'Emhain Mhacha par exemple pour ce qui concerne la puissance, l'influence et l'importance du lieu par rapport au reste de l'ancienne province de Connaught dont elle était la capitale royale et constituait l'un des lieux phares des sociétés pré-chrétiennes irlandaises. De plus, il est situé sur une colline dont le sommet est plat et d'où l'on peut voir une grande partie de la province jusqu'aux Midlands. Rathcroghan est tantôt considéré comme la résidence royale de la reine Maeve et de son époux Ailill mac Máta (comme l'indique le début de *La razzia des bœufs de Cooley*²), tantôt comme un cimetière royal, comme en atteste la présence d'un

¹ Toutes les données archéologiques et topographiques mentionnées dans cette partie nous sont fournies par ses travaux, et notamment par la publication intitulée « Bulletin of the Navan Research Group », in *Inside: Focus on Rathcroghan, Emania 5*, datant de 1988.

² Ceci apparaît dans le premier chapitre de la traduction de *La razzia des bœufs de Cooley* par Thomas KINSELLA (p.52) intitulé « The Pillow Talk » : « Once,

certain nombre de lieux de sépultures de types divers mis à jour par John Waddell, et ainsi que le précisent les deux premiers vers du poème « Cruachan » (nom irlandais de Rathcroghan), extraits des *Dindshenchas* : « Listen ye warriors about Cruachain with its burial mound for every noble couple »¹. Le site est aussi considéré comme un centre rituel, notamment lors de l'inauguration du nouveau souverain de la province de Connaught, à laquelle est associée la déesse Maeve. Remarquons qu'une pierre, appelée *an Coirthe Dearg* ou « The Red Pillar Stone » (Le pilier rouge) ainsi nommée à cause du grès rose qui est son matériau principal², identique à celle retrouvée au sommet de Tara appelée « La pierre du destin », se dressait au sommet d'un des plus imposants monuments du site. Il s'agit du *tumulus* naturel appelé *Dathi's Mound*, qui mesure quarante mètres de diamètre et dont la datation au carbone 14 permet de situer son utilisation au cours d'une période allant de 350 avant notre ère à 230 de la nôtre³. La pierre de Tara était censée crier au contact du futur souverain en signe de reconnaissance, vraisemblablement de la même manière que celle de *Dathi's Mound* qui mesure environ 1,80m de haut, et était également utilisée pour la cérémonie d'inauguration sur le site de Rathcroghan. Une pierre similaire, nommée *Cloch fada na gCarn* ou « The long stone of the cairn » (« La pierre dressée du cairn »), a été retrouvée par John Waddell sur le site avoisinant de *Carnfree* ou « The cairn of Fraich » (« La tombe de Fraech »). Cet autre site est souvent associé à celui de Rathcroghan du fait de leurs nombreux points communs pour ce qui est du type de monument et de leurs fonctions. En effet, tout comme Rathcroghan, Carnfree était un centre rituel où se déroulaient notamment des cérémonies d'intronisation.

when the royal bed was laid out for Ailill and Medb in Cruachan fort [Rathcroghan] in Connacht, they had this talk on the pillows [...] »

¹ <<http://www.ucc.ie/celt/online/T106500C/text063.html>>, poème 63.

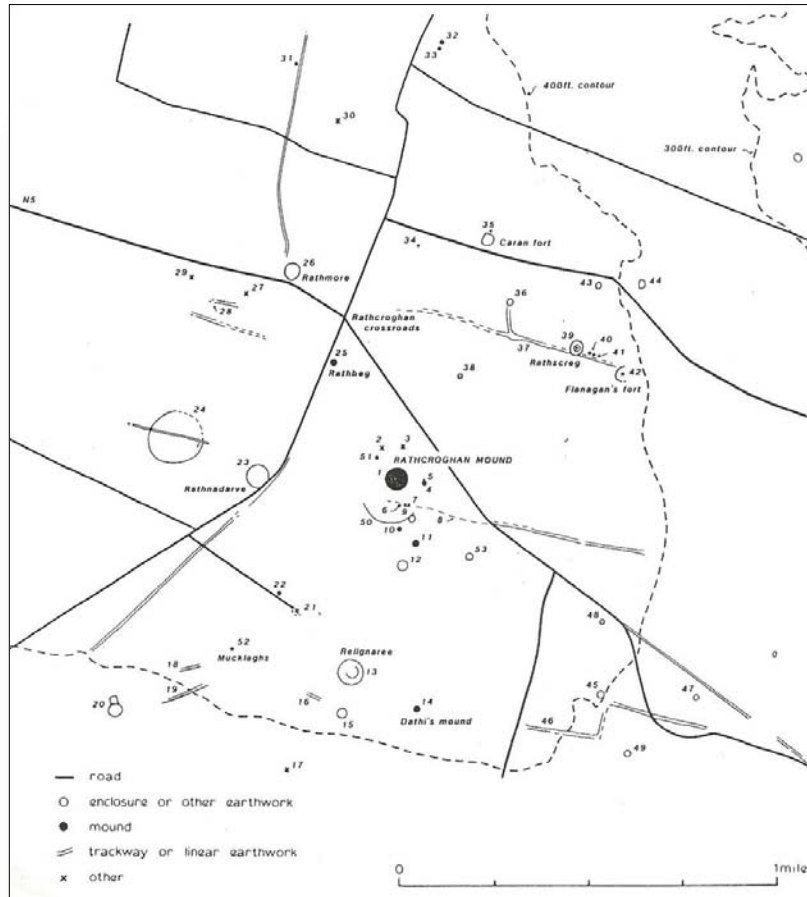
² Michael HERITY, *Rathcroghan and Carnfree, Celtic Royal Residence of Maeve and Inauguration Place of the O'Conors*, pp.12 et 20.

³ Amy SHERWOOD, *An Bó Bheannaithe: Cattle Symbolism in Traditional Irish Folklore, Myth, and Archaeology*, p.35.



52- Pierre d'inauguration du site de Rathcroghan appelée *an Coirthe Dearg* ou « The Red Pillar Stone » (Le pilier rouge) utilisée à l'âge du fer (Michael HERITY, *Rathcroghan and Carnfree, Celtic Royal Residence of Maeve and Inauguration Place of the O'Conors*, p.12)

Comme c'est le cas pour les autres centres royaux de l'île, l'importance du site est révélée par la richesse et la diversité des monuments archéologiques mis à jour par John Waddell dans les alentours, enclos, sépultures, fossés d'enceinte circulaires, *tumuli* ou encore tronçons de voies, certains de ces emplacements ayant été vraisemblablement utilisés comme des lieux d'habitation. Tous ceux-ci sont disséminés sur l'extrémité sud-est du plateau autour de l'imposant *tumulus* central connu sous le nom de *Rathcroghan Mound*, dont la base mesure environ quatre-vingt dix mètres de diamètre. Leur construction date d'époques très différentes, depuis le début de la période préhistorique jusqu'à la période chrétienne. John Waddell a fait un inventaire des monuments présents sur le site, qu'il a reportés sur un plan reproduit ci-dessous :



Waddell no.	Monument		
1	Rathcroghan mound	25	'Rathbeg' (burial mound)
2	'Milleen Meva' (stone block)	26	Rathmore (raised enclosure)
3	'Miosgan Meva' (pillar stone, prostrate)	27	'Little Rathbeg' (burial mound?)
4	Ring barrow	28	Linear earthwork (parallel banks)
5	Ring barrow?	29	'Oweyniska'
6-7	Ring barrows?	30	Rectangular earthwork
8	Trackway	31	Burial mound
9	Enclosure	32	'Corrauncen' (ring barrow)
10	Mound (?burial mound)	33	Ring barrow
11	Mound (?burial mound)	34	Burial mound
12	Enclosure (ringfort)	35	'Caran Fort' (enclosure and burial mound)
13	'Relignaree' (enclosures and souterrain)	36	'Courtmoyle' (platform earthwork)
14	'Dathi's Mound' (and pillar stone)	37	Linear earthworks (avenue)
15	Enclosure (ringfort)	38	Platform earthwork
16	Linear earthwork	39	'Rathscreeg' (embanked tumulus)
17	Megalithic tomb	40-41	Burial mounds (?) (ring barrows?)
18-19	'Mucklaghs' (linear earthworks)	42	'Flanagan's fort' (burial mound)
20	'Cashelmannannan' enclosure (ringfort)	43	'Toberory fort' (platform earthwork)
21	'Oweynagat' (cave, souterrain, site of enclosure, etc.)	44	'McDermot's fort' (platform earthwork)
22	Ring barrow	45	'Cahernabaralady' (platform earthwork)
23	'Rathnadarve' (enclosure)	46	Linear earthwork (parallel banks)
24	Enclosure	47	Enclosure
		48	Enclosure?
		49	Platform earthwork
		50	Arc of enclosure (at Rathcroghan mound)
		51	Burial mound?
		52	Ring barrow
		53	Enclosure?

53- Carte et appendice des monuments relevés sur le site de Rathcroghan par John Waddell (John WADDELL, *Bulletin of the Navan Research Group*, in *Inside: Focus on Rathcroghan*, Emania 5, Galway, 1988)

3-1. L’empreinte mythologique féminine des Maeve sur Rathcroghan

Une première étape de l’analyse vise à montrer que le complexe de Rathcroghan est très fortement lié à la figure féminine mythologique de Maeve, qu’il s’agisse de la déesse de la souveraineté ou de la reine guerrière, que l’on nommera ici « Maeve de Rathcroghan » pour les différencier, et qui intervient dans *La razzia des bœufs de Cooley*. L’existence de ces différentes figures et leur présence dans les paysages mythologiques et légendaires révèlent un glissement du statut divin au statut humain. Nous ferons ressortir la dimension féminine du site, qui apparaît d’autant plus importante si l’on considère la signification du nom gaélique du site : *Cruachan*.

Le mythe relaté par Patricia Monaghan¹ raconte que ce terme était dérivé du nom de Crochen Croderg, qui était la servante d’Étain, la reine de Tara en fuite. Crochen Croderg était enceinte et donna naissance à Maeve de Rathcroghan dans une grotte appelée Oweynagat², qui se trouve sur le site. Patricia Monaghan ajoute que le terme *crochen* signifie « coupe », ce que l’on peut associer à la topographie en forme de cuvette du lieu. Cette coupe rappelle également le rôle de la déesse Maeve, qui offrait un breuvage lors des cérémonies d’inauguration de Rathcroghan appelées *Feis Chruachna* (« Le festin de Rathcroghan »), acte qui visait symboliquement à faire légitimer le roi de la province de Connaught par Maeve, déesse de la souveraineté locale ; ou encore pendant celles de Tara, dont le but était identique mais dans ce cas, à l’échelle de l’île. Rappelons que ce rôle, lors des cérémonies d’intrônisation, lui a d’ailleurs valu le surnom de « The Intoxicating One » (« Celle par qui vient l’ivresse »).

Pour ce qui est de la reine Maeve, elle est surtout connue en tant que protagoniste de *La razzia des bœufs de Cooley*. Ce récit, que nous utilisons, rappelons-

¹ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.319.

²Pour plus d’informations sur la grotte d’Oweynagat, voir <http://www.gsi.ie/Programmes/Groundwater/Karst+Field+Trip/Owenyगत+Rathcroghan+Roscommon.htm>.

le, dans sa traduction de Thomas Kinsella¹, met en scène la reine comme personnage principal, dans la mesure où c'est elle qui est à l'origine de la razzia. C'est à Rathcroghan que celle-ci commence et finit. Ce mythe raconte que, tandis qu'elle comparait sa fortune à celle de son époux Ailill mac Máta, Maeve de Rathcroghan se rendit compte que celle de ce dernier était supérieure à la sienne, car il possédait un taureau blanc de plus, appelé Finn Bennach. Aussi décida-t-elle de s'emparer de l'égal de l'animal, le taureau brun d'Ulster, nommé Donn Cuailnge, qui appartenait à Dáire MacFiachna. Celui-ci accepta de le céder dans un premier temps, mais lorsqu'il eut vent de l'intention de Maeve de s'emparer de la bête par tous les moyens en cas de refus de sa part, il revint sur sa décision. Maeve rassembla donc une énorme armée et marcha sur Cooley pour s'en emparer. C'est alors que commence le récit de guerres², de manœuvres, d'affrontements et de massacres, auxquels assistent les déesses de la guerre regroupées en la triade appelée Morrígna. Entre alors en scène le héros Cúchulainn qui, doté de pouvoirs surhumains, s'oppose à Maeve et fait échouer le plan de celle-ci d'enlever le taureau brun. Il vient défendre l'Ulster contre l'armée de Connaught, et défie en combat singulier les plus valeureux guerriers, alors même que Maeve veut profiter de l'incapacité des soldats à se battre. En effet, Macha, une femme venue de l'Autre Monde dont l'époux, Crunnchu, était un mortel, avait jeté un sort aux hommes d'Ulster (« La neuvaine des Ulates ») – qui devaient endurer les douleurs de l'enfantement au moment où ils auraient besoin de toutes leurs forces pour combattre. Mais en dépit de l'intervention de la déesse Morrígan, arrivée pour aider la reine Maeve, rien ne parvint à arrêter le massacre³. Après la victoire de Cúchulainn, Ferdia, ami et frère de lait de ce dernier, accepte de l'affronter en combat singulier, comme le relate le chapitre XI de la traduction de Kinsella intitulée « Combat of Ferdia and Cúchulainn » (*Le combat entre Ferdia et Cúchu-*

¹ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge* (1969), Oxford, Oxford University Press, 2002.

² Les récits de guerre commencent dès la page 65 de la traduction de Thomas KINSELLA, dans la partie intitulée « The Army Encounters Cuchulainn » (*La rencontre de l'armée et de Cuchulainn*).

³ L'épisode de Macha et du sort jeté aux guerriers d'Ulster est relaté dans la traduction de Thomas KINSELLA à la page 6, dans la partie intitulée « The Pangs of Ulster » (*Les douleurs d'Ulster*).

lainn)¹. Maeve a en effet convaincu Ferdia d'accepter la rencontre en lui promettant sa fille, Finnabair. Après des jours de combat, Cúchulainn tue son ami Ferdia d'un coup de javelot² à Ardee. Maeve retourne alors dans la province de Connaught avec le taureau brun qu'elle parque avec son rival Finn Bennach. Ces derniers se livrent alors un combat à mort à Rathcroghan, plus précisément à Rathnadarve (de l'irlandais *Ráth na dTarbh*, « The Fort of the Bulls » [Le fort des taureaux]). Tous deux s'entretuent et ainsi prend fin le récit.

La razzia des bœufs de Cooley met en relief les caractéristiques principales de la reine Maeve, qui rappellent celles de la déesse éponyme, mais apparaissent abâtardies. En effet, le fait que cette dernière souhaite égaler, voire dépasser la fortune de son mari montre son désir humain de puissance et de domination. Mais si l'on considère le fait que la reine Maeve est l'évhémérisation de la déesse de la souveraineté, le conflit qui l'oppose à son consort n'est autre que l'expression de la volonté de conserver une répartition équitable des pouvoirs, visant l'équilibre du royaume. La reine est prête à s'emparer de l'animal convoité et à mettre en œuvre tous les moyens possibles, loyaux ou non, pour arriver à ses fins, ce qui témoigne de sa soif de pouvoir. Contrairement à la déesse Maeve, les combats qu'elle engage ont pour but ni de défendre les frontières de son territoire ni de protéger son peuple de l'ennemi (et d'en assurer ainsi la prospérité), mais bien d'assouvir son désir personnel. De la même façon, la déesse Maeve apporte prospérité et protection par l'entremise du roi qu'elle a choisi, tandis que la reine Maeve n'apporte, elle, que mort et destruction. Elle apparaît aussi comme rusée,

¹ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.168.

² Le javelot, appelé *Gáe Bulga*, lui avait été donné par son maître d'armes, Scáthach qui avait enseigné à Cúchulainn seul à s'en servir. C'est avec celui-ci, qui avait la particularité de causer de nombreuses blessures, qu'il tua son fils, Connla, et Ferdia – malgré la peau de corne (ou *cnes congna*) de ce dernier (Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.204 ; Dáithí Ó HÓGÁIN, *The Lore of Ireland: an Enclydopaedia of Myth, Legend and Romance*, p.142). Gaël HILY précise que « Sur le plan linguistique, *gae* désigne “la lance” ou “le javelot” (cf. gaul. *gaiso-*, moy.gall. *gwaew* et les composés v.irl. *fo-ga* “petite lance, javelot” et v.bret. *guugoiuou*). Quant à *bulga* ou *bolga*, sa signification est multiple et diverse : “sac”, “estomac”, “soufflet (d'un forgeron)”, “bulle”, “ampoule”, “baie”, “balle” (cf. gaul. *bulga* “sac en cuir”) ; ce nom figure également dans le nom des Fir Bolg, les prédécesseurs des Túatha Dé Danann lors des invasions de l'Irlande » (*Le dieu celtique Lugus*, p.401).

n'hésitant pas à user de stratagèmes pour arriver à ses fins, par exemple lorsqu'elle décide de s'emparer de Donn Cuailnge. Sa nature calculatrice et manipulatrice se dessine tout aussi clairement lorsqu'elle promet les charmes de sa fille à Ferdia pour qu'il consente à affronter le héros Cúchulainn. Notons que l'utilisation de la sexualité en tant que moyen d'assouvir son désir de puissance est diamétralement opposée à la manière dont les Celtes considéraient la sexualité, à moins que l'on envisage sa fille, Finnabair, comme l'extension de sa propre mère. Dans ce cas de figure, cette dernière, revêtant des caractéristiques de la déesse éponyme, confèrerait à sa fille la souveraineté, et par conséquent le pouvoir d'attribuer la victoire à la guerre ou au combat, au camp ou au guerrier qu'elle aurait choisi de soutenir. Ainsi, en s'accouplant avec Ferdia, Finnabair lui assurerait la victoire.

Rappelons que chez les Celtes, la sexualité était envisagée comme un symbole de fertilité et donc une condition de procréation pour assurer la survie du peuple. Mais dans le cadre de ce récit, le but visé est de satisfaire des fins égoïstes, ce qui est une caractéristique très humaine. Les propos de Cúchulainn dans *La razzia des bœufs de Cooley* au sujet du rôle que Maeve veut faire jouer à sa fille explicitent la perfidie de la reine :

Medb's daughter Finnabair,
For all the fairness of her form
And all the sweetness of her shape,
Will never yield to your assault.

Finnabair, the royal daughter
- she is nothing but a snare.
She played false with the others
And ruined them as she ruins you.

[...]

This is the same girl who was promised
Falsely to fifty men.
They got nothing but my spear
As I showed them to their graves¹.

¹ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.185-186.

Dans ce passage, les termes utilisés par Cúchulainn (« snare », « false/falsely », « ruined/ruins ») mettent l'accent sur la ruse et les manœuvres déloyales de Maeve. Cet épisode fait ressortir l'une des différences fondamentales entre la reine et la déesse car, comme le précise Georges Dumézil, « le dieu est normalement au-dessus des faiblesses humaines – amour, désir, jalousie »¹. Tous ces éléments de *La razzia des bœufs de Cooley* mettent en évidence les dimensions guerrière et destructrice de la reine Maeve, déjà présentes chez la déesse. Il faut garder à l'esprit une différence essentielle entre la déesse et la reine : chez la déesse, l'aspect guerrier qui engendre bain de sang et destruction de l'ennemi est lié aux notions positives de protection et de prospérité du peuple. Cette attitude est également ancrée dans la conception de l'espace des premières sociétés telle que la définit Mircea Eliade², qui explique que pour ces dernières, tout ce qui était extérieur à leur monde (leur cosmos) était considéré comme un chaos. Tous les êtres qui appartenaient ou étaient issus de ce chaos étaient perçus comme un danger, comme autant d'ennemis qu'il convenait de neutraliser, voire de détruire, pour assurer la survie et la protection de son propre peuple et du territoire qu'elle représentait. Cette conception nous permet donc d'explicitier l'attitude de la déesse, dont la conduite vise à restaurer un ordre menacé et a pour but de maintenir un équilibre fragile, dont la rupture peut avoir de lourdes conséquences sur la communauté. La déesse Maeve (de même que l'ensemble des divinités féminines de la mythologie celtique irlandaise) est ainsi très représentative de ce que Mircea Eliade appelle « *coincidentia oppositorum* » dans *Le sacré et le profane*, qui est l'idée selon laquelle une divinité synthétise les contraires et présente une double polarité : elle est à la fois protectrice et destructrice, bienveillante et terrible³.

On voit ainsi que les caractéristiques principales de la déesse (que la reine possède elle aussi), lui donnent les moyens de réaliser ses ambitions et de satisfaire ses caprices. Or, chez la reine, ces caractéristiques divines sont comme contaminées et déformées par les travers des mortels. De plus, le fait que la reine

¹ Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée I. II. III.*, p.781.

² Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane* (1956), Paris, Edition Gallimard, Folio Essais, 1967.

³ *Ibidem*, p.10.

Maeve soit née à Oweynagat où habite Morrígan¹ (déesse de la guerre, de la mort et de la vie), nous permet de rapprocher ces deux figures et d'associer Maeve de Rathcroghan à la guerre et à la destruction, et non pas à la vie et à la régénérescence, comme c'est le cas pour la déesse. Dans sa soif de puissance, ces deux derniers aspects sont oubliés (l'image de la déesse est donc « atrophiée »²), même lorsque la reine propose sa fille qui symbolise la souveraineté, puisque ce choix ne vise rien d'autre qu'une victoire destinée à satisfaire son ego.

La nature sombre de la reine Maeve est renforcée par un certain nombre d'éléments : le récit dit qu'elle se rendait à la grotte d'Oweynagat chaque année à l'occasion de la fête rituelle de Samhain, accompagnée de ses druides pour consulter les oracles. Ce lieu royal, dont la grotte était considérée comme une entrée de l'Autre Monde, revêt une dimension magique que l'on retrouve également à Uisneach, Tara et Emhain Mhacha, d'autant plus que de cette grotte jaillissaient

¹ Le vers suivant extrait des *Dindshenchas* va dans ce sens: « The horrid Morrigan out of the cave of Cruachu, her fit abode, came upon her slumbering: alas, the combat on the hill! »

(<<http://www.ucc.ie/celt/published/T106500D/index.html>>, p.201). Notons les précisions qu'apporte Dimitri Nikolai BOEKHOORN à ce sujet : « Sous l'influence de la vision chrétienne du monde, certains aspects de l'ancienne mythologie celtique furent diabolisés. L'Autre Monde – le paradis celtique, un endroit réservé aux héros et aux divinités et non pas aux simples mortels – fut ou bien confondu avec le paradis des chrétiens, ou bien diabolisé et considéré comme l'enfer. *Cruachu* ou *Cruachan* par exemple, un centre majeur de la religion primale irlandaise, serait l'accès à l'enfer selon un texte datant du IX^e siècle. Ce site, connu sous le nom “La Caverne des Chats” – un nom fort significatif dans ce contexte – serait en effet un endroit d'où venaient des animaux destructeurs – des êtres tricéphales, des cochons et des oiseaux. Medb, la reine légendaire de Connaught – Medb de Cruachu, en fait une ancienne déesse d'importance – aurait eu la meilleure partie de ces cochons selon la légende *Cath Maige Mucrama / La Bataille de Mac Mucrama*. La Morrígan serait également venue de cette caverne et on raconte qu'un guerrier – Nera – y aurait disparu sans en être jamais revenu. Pourtant, dans certains écrits on nous parle de cet endroit comme un lieu de guérison, ce qui correspondrait plutôt à l'image traditionnelle et indigène de l'Autre Monde connue des Celtes païens. Les scribes chrétiens ont dû avoir une attitude relativement ambiguë envers leurs mythes ancestraux, et les textes qu'ils ont composés et recopiés sont quelque peu “synchrétiques” » (*Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.180).

² Terme utilisé par Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H dans *La civilisation celtique*, p.91.

des créatures terrifiantes et monstrueuses, représentations symboliques de la peur de la mort, que l'on retrouve dans les *Dindshenchas* :

From the cave of Cruachu [Oweynagat],
Where they were used to dwell,
Came a black herd of magical nature,
And a demon urged the lean stock towards Medb and Ailill¹.

Patricia Monaghan indique le nom de l'une de ces créatures terrifiantes et monstrueuses qui vivait à l'intérieur de la grotte : il s'agit d'Aillén Trechennn qui avait la particularité de posséder trois têtes et qui terrifiait tout le pays².

Tous ces éléments mythologiques mettent en évidence la prédominance du féminin sur le site. Nous allons à présent compléter l'analyse en étudiant la naissance de Maeve à Rathcroghan, événement qui contribue à faire de la terre d'Irlande une terre-matrice.

3-2. La terre-matrice et la projection symbolique des mythes sur le paysage pré-chrétien

Dans cette deuxième partie, nous montrerons qu'en plus d'être fortement marquée par la figure féminine de Maeve, la notion de vie prédomine, même si le site est de fait associé à la fois aux deux pôles mort/vie. C'est dû en partie aux caractéristiques d'ordre topographique et archéologique qui, associées à la mythologie, permettent d'envisager la terre comme matrice.

L'association mort/vie découle du lien qui existe entre le site et les deux personnages principaux qui y ont laissé leur empreinte : Maeve de Rathcroghan et Crochen Croderg, dont le nom est associé à la couleur rouge. Dans les *Dindshen-*

¹ <<http://www.ucc.ie/celt/published/T106500C/index.html>>, p.383.

² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.10.

chas, Crochen Croderg est appelée par Midir « Crochen blood-red of hue » (« Crochen rouge-sang »)¹, et d'autre part, « Crochen Croderg » signifie « blood-red cup » (« La coupe rouge-sang »)². Notons que le terme « rouge-sang » présent dans son nom, ainsi que le qualificatif qui lui est attribué par Midir, renvoient, comme vu précédemment, au sang de la vie, celui versé lorsque la femme engendre la vie, ainsi que celui de la menstruation. Mais il évoque également le sang versé notamment à la guerre, et donc la mort. Le site nous semble pourtant plus fortement associé à la vie, pour plusieurs raisons : tout d'abord, c'est à Rathcroghan, et plus précisément à Oweynagat, que Crochen Croderg a donné naissance à Maeve de Rathcroghan. Ensuite, le sang versé par les guerriers lors des combats engendre certes la mort, mais si l'on considère la vision qu'en avaient les Celtes, il faut également l'envisager comme le point de départ d'une nouvelle vie, comme nécessaire à la protection de la communauté, et donc de la vie. Considérons également l'autre nom donné à la grotte, à savoir *Síd Sinche*, qui signifie « The fairy mound of Sinech » (« La demeure magique de Sinech »)³. Nous retrouvons cette appellation dans les *Dindshenchas*, dans l'entrée relative à Rathcroghan :

Hence men say Cruachu,
 (It is not hidden from kindly tribes),
 Since Midir brought (clear without falsehood)
 His wife to Sinech of the Side⁴.

Si l'on considère la signification de Sinech, « having large paps » (« qui a une poitrine généreuse »), selon la traduction de Michael Dames⁵, on cerne mieux la charge symbolique de ce terme : les seins symbolisent l'aspect nourricier indispensable à la vie, ce qui accentue le lien très fort qui existe entre ce site et la vie. Ce dernier met en relation les éléments mythologiques et les éléments archéologiques, à savoir la signification de Sinech et la forme arrondie du *tumulus* princi-

¹ <<http://www.ucc.ie/celt/published/T106500C/index.html>>, p.349.

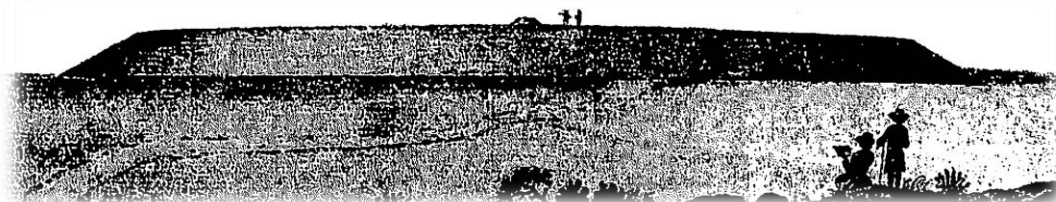
² Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.105. Noémie BECK précise que les termes « *cruachan* » et « *croderg* » ont la même racine, *crú* (*cró* au génitif) qui signifie littéralement « sang » (*Goddesses in Celtic Religion*, p.521).

³ Patricia MONAGHAN, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, p.105.

⁴ <<http://www.ucc.ie/celt/published/T106500C/index.html>>, p.349.

⁵ Michael DAMES, *Mythic Ireland*, p.238.

pal du complexe de Rathcroghan, telle qu'elle était encore visible dans son intégralité jusqu'au XIX^e siècle. Le *tumulus* était surmonté d'un amas de pierres de deux mètres de haut qui représentait le téton autour duquel avait été creusé une enceinte d'environ dix mètres de diamètre, l'ensemble figurant le sein de la déesse, comme on le constate sur ce dessin de Gabriel Béranger¹.



54- Représentation du *tumulus* principal du complexe de Rathcroghan de 1779 par Gabriel BÉRANGER (John WADDELL, « Bulletin of the Navan Research Group », in *Inside: Focus on Rathcroghan, Emania 5*, p.25)

Afin de poursuivre l'analyse qui vise à démontrer la symbolique de vie du site de Rathcroghan, il nous faut à présent considérer la filiation de Maeve : celle-ci est née de l'union entre Crochen Croderg, servante d'Étain, et Eochaid Fedlech, haut roi de Tara. Selon Michael Dames, Crochen Croderg était l'incarnation du soleil couchant², ce qui semble d'ailleurs être confirmé par les propos de Cary Meehan, selon qui elle est la fille de la déesse du soleil³. Eochaid Fedlech, dont le nom qui signifie « horseman » (« cavalier »), est quant à lui de toute évidence associé au cheval. Grâce à ces éléments, nous pouvons faire ressortir la symbolique commune aux deux parents, celle de la fertilité. En effet, le soleil représente l'un des éléments indispensables au jaillissement de la vie, et le cheval est un fort symbole de virilité et de fertilité. Ces données supplémentaires, associées à la naissance de Maeve, accentuent le lien étroit qui existe entre ce lieu et la notion de vie.

¹ Michael DAMES, *Mythic Ireland*, pp.238-239.

² *Ibidem*, p.237.

³ Cary MEEHAN, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.585.

D'après les écrits de John Waddell, l'entrée de la grotte d'Oweynagat¹ n'est autre qu'une simple fissure de taille très réduite dans la terre, qui mène à une sorte de salle souterraine, que le mythe présente comme le lieu de la naissance de Maeve de Rathcroghan. Nous pouvons voir dans ce lieu celui d'une double naissance, l'une physique, l'autre symbolique. En effet, tout comme Crochen Croderg est la mère physique de Maeve de Rathcroghan, nous pouvons considérer que, d'un point de vue symbolique, c'est la terre qui l'a mise au monde, la chambre souterraine étant l'utérus et la petite entrée partiellement artificielle de la caverne la vulve, d'où elle émergea.



55- Entrée de la grotte d'Oweynagat sur le site de Rathcroghan mettant en évidence la modification de l'orifice naturel par l'adjonction d'un linteau (Michael HERITY, *Rathcroghan and Carnfree, Celtic Royal Residence of Maeve and Inauguration Place of the O'Conor*, p.12)

L'orientation naturelle de la grotte vers soleil (attestée par John Waddell) revêt une grande importance d'un point de vue symbolique pour cette étude : les rayons pénètrent à l'intérieur de la cavité, ce qui évoque le processus de féconda-

¹ John WADDELL, « Bulletin of the Navan Research Group » in *Inside: Focus on Rathcroghan, Emania 5*, p.33.

tion de la terre par le soleil capturé par les hommes du Néolithique qui ont édifié les tombes à couloir, tel que nous l'avons vu précédemment. Tout ceci permet de mettre l'accent sur l'aspect chthonien de Maeve et renforce son statut de déesse de la terre en même temps qu'est justifié le rôle qu'elle joue dans la cérémonie inaugurale des hauts rois de la province de Connaught qui se tenait à Rathcroghan.

Le nom irlandais d'Oweynagat, à savoir *Uaigh na gCat*, ou « The Cave of the Cats » (« La grotte aux chats ») mentionné par Michael Herity¹, rappelle l'autre nom donné à la pierre de la division, « The Cat Stone » (« La pierre-chat »), située sur le site d'Uisneach, et rapproche donc les deux déesses qui y sont respectivement associées : Maeve et Ériu. D'autres éléments mettent également en relation ces deux divinités, et notamment leur spécificité principale en tant que déesses, la première étant déesse de la souveraineté, et la seconde déesse de la terre (bien qu'Ériu soit parfois présentée comme offrant la souveraineté). Elles ont également en commun le fait d'être enterrées sur le site, et plus précisément sous une pierre : de même qu'Ériu gît sous la pierre de la division à Uisneach, John Waddell explique que Maeve est censée être enterrée sous *Miscaun Medb* ou « Maeve's lump » (« La pierre de Maeve »), un mégalithe de grès rose (qui mesure 2,78m selon Michael Herity²), tombé à terre près de Rathcroghan. Tout ceci accentue la ressemblance entre les deux déesses et la relation intime, voire fusionnelle, que chacune d'entre elles entretient avec la terre d'Irlande.

L'interaction entre ces deux éléments est semblable à celle que nous avons évoquée précédemment au sujet d'Ériu, qui représente la terre. Rappelons que celle-ci ne pouvait être fertile sans l'intervention de son mari, Ceathur Mac Gréine, le « fils du soleil » comme nous l'avons vu précédemment³. Ceci illustre la vision des Celtes, pour qui les hommes étaient les enfants de la terre qui, telle une mère attentive et généreuse, pourvoyait à tous leurs besoins. Ériu et Maeve ont en commun le fait qu'elles sont toutes deux des déesses liées à la terre, même si l'une, Ériu, a principalement une dimension nourricière et spirituelle, tandis que l'autre, Maeve, a davantage un rôle d'autorité, de pouvoir et d'influence sur le

¹ Michael HERITY, *Rathcroghan and Carnfree, Celtic Royal Residence of Maeve and Inauguration Place of the O'Conors*, p.16.

² *Ibidem*, p.13.

³ Voir chapitre 2, p.193.

haut roi de la province de Connaught ; sur son peuple au niveau local ; mais aussi sur le haut roi de Tara au niveau de l'île. En effet, c'est par elle que le haut roi pouvait acquérir sa légitimité sur son territoire, en s'accouplant avec elle, tel que nous l'avons vu dans le chapitre 1. Toutes deux jouaient un rôle indispensable pour la survie et pour la prospérité du peuple, Ériu offrant généreusement ses fruits, Maeve assurant protection et prospérité par l'entremise du haut roi.

Le mythe relatif à la naissance de Maeve souligne l'appartenance de cette dernière à la terre, en la faisant naître symboliquement de ses entrailles. Cet événement situé à Rathcroghan, permet de rapprocher ce site naturel modifié par l'homme à l'âge du fer de celui de Newgrange (créé de toute pièce au Néolithique) à Brú na Bóinne qui, comme nous l'avons vu plus haut, est également lié à la procréation, ce qui prouve la vision commune au deux groupes d'homme, celle de la terre matrice. Nous avons choisi d'étudier les deux sites consécutivement car à Rathcroghan, la naissance de Maeve donne forme à l'idée d'une terre-matrice d'où émerge littéralement la vie, ce qui n'était pas clairement mis en évidence dans le mythe d'Oengus, car il n'est jamais décrit comme émergeant du *tumulus* de Newgrange¹.

Les différentes analyses font ressortir un élément central pour notre propos : nous nous sommes efforcés de démontrer tout au long de cette étude, que les pré-chrétiens avaient littéralement « féminisé » la terre d'Irlande au travers de créations mégalithiques, symboliques et mythologiques qui semblent se faire écho, en construisant un véritable réseau sémiotique que nous avons tenté de reconstituer.

Ajoutons que Michael Dames précise que les Celtes à l'origine du complexe de Rathcroghan utilisèrent un *tumulus* naturel auquel ils donnèrent une forme ronde quasi-parfaite, et au sommet duquel ils ajoutèrent le cairn. D'autre part, John Waddell indique que l'entrée d'Oweynagat a été artificiellement agrandie et aménagée de façon à pouvoir laisser pénétrer les rayons du soleil dans la cavité

¹ C'est la raison pour laquelle nous avons présenté cet édifice comme le lieu de sa conception et que nous l'avons appelé « Le berceau d'Oengus » et non pas « Le lieu de naissance d'Oengus », tel qu'on pourrait le faire pour Maeve à Oweynagat.

interne¹. Ces constructions réalisées par la main de l'homme, ces modifications et adjonctions au paysage naturel ont contribué à créer un paysage sexué sur lequel les Celtes projetaient les représentations symboliques exprimées à travers leurs mythes. L'adjonction d'un linteau datant de l'âge du fer sur laquelle se trouve une inscription oghamique (VRAICCI MAQI MEDVVI qui signifie « Freach, fil de Maeve »²) à l'entrée de l'orifice naturel souligne la reconnaissance du caractère féminin de la grotte par les Celtes. Cette modification singularise le lieu et valorise les formes naturelles ainsi soulignées à des fins symboliques. Notre hypothèse d'un paysage délibérément sexué par les sociétés celtes est sous-tendue par les propos de Claude Sterckx, qui affirme que « les seins sont l'équivalent féminin du sexe mâle »³, et ajoute qu'ils considéraient le lait maternel comme principe vital, ou « sperme féminin » (pour reprendre ses termes)⁴. Ceci confirme la « sexualisation » du paysage qui s'exprime architecturalement à Rathcroghan. Ce trait spécifique du site s'ajoute à la représentation symbolique de l'aspect nourricier de la déesse que nous avons évoquée jusqu'à présent.

Le caractère sexué du site de Rathcroghan, qui lui est conféré par la représentation du « sein » de la déesse, fait écho à la symbolique qui semble émerger suite à l'étude de la grotte d'Oweynagat, qui, selon nous, représente l'utérus de la déesse symboliquement fécondé par le rayon du soleil (véritable étincelle de vie). Ceci peut s'appliquer également à l'ensemble des tombes à couloir de l'île, dont l'architecture revêt la même charge symbolique et a certainement inspiré les Celtes au point d'y apposer des mythes revêtant les mêmes symboliques. Le site de Rathcroghan nous semble rassembler en un même lieu tous les symboles d'une terre-matrice sexuée, idée clairement exprimée par les récits mythologiques. On peut ainsi considérer Rathcroghan comme l'expression synthétique de la vision sexuée féminine que les pré-chrétiens irlandais avaient de leur île.

¹ John WADDELL, « Bulletin of the Navan Research Group » in *Inside: Focus on Rathcroghan, Emania* 5, p.33.

² L'inscription oghamique gravée sur le linteau (datant des alentours de 400-500 de notre ère) a été retrouvée en 1864 par Samuel FERGUSON. Pour plus de détails à ce sujet, voir <<http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/ogam/h/og012.htm>>.

³ Claude STERCKX, *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens, la tête, les seins, le graal*, p.129.

⁴ *Ibidem*, p.131.

L'élaboration d'un paysage naturel modifié nous semble aussi être liée à la forme humaine que les populations néolithiques attribuaient vraisemblablement à leurs divinités. Ceci facilita vraisemblablement l'intégration de ces dernières à leur vie quotidienne ainsi qu'à leur environnement direct qu'ils défiaient de cette façon. Cette pratique, qui consistait à insérer des éléments à connotation féminine et sexualisante, semble avoir été chose courante dans toutes les provinces et à toutes les époques, car il existe en d'autres lieux un type similaire de modification des éléments naturels, qui avait le même but qu'à Rathcroghan. Tel est le cas de *Dá Chích nAnann* ou « The Paps of Anu » (« Les tétons d'Anu ») dans le comté de Kerry, où les populations du Néolithique ont érigé des cairns au sommet de mamelons jumeaux, afin de représenter des tétons, et d'évoquer ainsi le caractère féminin de la terre (probablement déifiée dès cette époque). Les Celtes semblent y avoir reconnu la même symbolique puisque, comme le nom l'indique, ils ont attribué ces monuments à la déesse tutélaire locale, Anu¹. L'association de la déesse Anu à cette modification à caractère féminin est particulièrement significative et en parfaite adéquation avec l'essence même du nom donné à la déesse comme le révèle l'étymologie. Reprnons la synthèse réalisée par Gaël Hily relative à cette déesse (qui peut être assimilée à Ana, Dana ou encore Danu) qui révèle son caractère maternel et nourricier :

Le théonyme *Ana* s'insère dans une série d'hypocoristiques indo-européens qui évoquent la "mère" (hitt. *an-na-aš* "mère", lat. *anna*, gr. *άννίς* "mère adoptive", arm. *han* "grandmère", v.h.a. *ana* "aïeule"). Cette explication linguistique est confirmée par une notice du *Glossaire de Cormac* : *Ana, c'est-à-dire la mère des dieux d'Irlande. Ce fut un (grand) avantage, qu'elle ait nourri les dieux [...] et c'est d'après son nom que sont dénommés les Deux Seins d'Ana de [la montagne] Lúachair (aujourd'hui Slieve Lougher, comté de Kerry) ainsi que le rapporte la légende. Geoffrey Keating mentionne également ces montagnes mais, selon lui, elles se nomment Da Chích Dhanann « les Deux Seins de Dana » ! Comme Danu, Ana est donc la mère des dieux ». Gaël HILY continue en précisant que « le glossaire d'O'Davoren l'identifie à la terre d'Irlande : *Anann* (c'est-à-dire "abondance"), c'est-à-dire "Irlande" » et que « Ó Cléirigh nous a laissé deux*

¹ Noémie BECK rappelle les manuscrits qui font référence au site : « The *Lebor Gabála Éirenn* ['The Book of Invasions'], *Sanas Cormaic* ['Cormac's Glossary'] and *Cóir Anmann* ['The Fitness of Names'] mention that two hills in Co. Kerry are called *Dá Chích Anann*, that is "The Paps of Anu" » (*Goddesses in Celtic Religion*, pp.119-120).

notices sur Ana : *Ana, c'est-à-dire "Irlande" »* et « *Ana, c'est-à-dire "prospérité" ou "opulence" »*. Gaël HILY conclut qu'« Ana est donc clairement identifiée à la terre d'Irlande et à l'abondance [et souligne] également le jeu de mot entre Ana et *anae* "richesse, prospérité". Le parallèle entre Ana et Danu ne fait guère de doute, puisqu'elles ont toutes deux un rôle de déesse, de mère des dieux et sont associées à la fertilité [...] Danu et Ana ne sont certainement que les formes différentes d'un même principe divin¹.

La ressemblance avec la poitrine féminine est frappante puisque les constructeurs ont non seulement figuré les tétons à proprement parler, mais aussi l'aréole, comme le montrent les photographies ci-dessous.



56- Vue d'ensemble des mamelons jumeaux surmontés de deux cairns édifés au Néolithique et représentant les tétons de la déesse, nommés « The Paps of Anu » (« Les tétons d'Anu ») par les Celtes, et situés dans le comté de Kerry (<[http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d2/The Paps of Dana-01.jpg](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d2/The_Paps_of_Dana-01.jpg)>)



57- Cairn sis sur le mamelon ouest du site appelé « Les tétons d'Anu », dans le comté de Kerry (<http://www.themodernantiquarian.com/site/6904/paps_of_anu.html>)

¹ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, pp.124-125.



58- Cairn sis sur le mamelon est du site appelé « Les tétons d'Anu », dans le comté de Kerry (<http://www.themodernantiquarian.com/site/6904/paps_of_anu.html>)

De telles ajonctions se retrouvent également sur le site de Newgrange, comme le signale l'archéologue Geraldine Stout dans son ouvrage intitulé *Newgrange and the Bend of the Boyne*. Elle mentionne deux monuments du Néolithique présents sur le site qui sont répertoriés *Tomb K* et *Tomb L*¹. Geraldine Stout les nomme *Dá Cích na Morrigna* ou « The Paps of the Morrigan » (« Les tétons de Morrigan ») conformément aux termes utilisés dans les *Dindshenchas*. En effet, dans le poème intitulé « Brug Na Bóinde II », on lit que ces monuments font référence à « The two Paps of the King's consort » (/Les deux seins de l'épouse du roi/) :

Behold the two Paps of the king's consort
Here beyond the mound west of the fairy mansion:
The spot where Cermait the fair was born,
Behold it on the way, not a far step².

C'est grâce à cet extrait littéraire qu'il a été possible d'identifier ces deux monuments. Notons que c'est aussi en ce lieu que les Celtes ont situé la naissance du personnage mythologique de Cermait (le père des trois époux d'Ériu et de ses sœurs, Ceathur Mac Gréine, Teathur Mac Cécht et Eathur Mac Cuill), comme le confirme le troisième vers de cette citation, « /The spot where Cermait the fair

¹ Geraldine STOUT, *Newgrange and the Bend of the Boyne*, p.64.

² <<http://www.ucc.ie/celt/published/T106500B/index.html>>, p.19.

was born/ » (L'endroit où est né Cermait le blond). Ceci est très significatif et confirme les propos de Claude Sterckx, selon qui les seins représentaient littéralement le sexe de la déesse. L'extrait des *Dindshenchas* souligne par ailleurs que les seins, ou l'utérus dans le cas de Maeve à Oweynagat ou d'Oengus à Newgrange, symbolisaient la naissance. W.M. Hennessey, dans son article « The Ancient Irish Goddess of War »¹, explique que ces deux collines étaient anciennement appelées *Cirr* et *Cuirrel*, « 'The comb and the brush' of the Daghdha's wife » (« Le peigne et la brosse de l'épouse du Daghdha »). Ces deux appellations (antérieures à celles données par Geraldine Stout), faisaient donc déjà référence à l'aspect féminin et à la sexualité de Morrígan, ce qui est attesté par la symbolique de ces deux objets².

Les noms donnés par les Celtes à chacun de ces deux sites archéologiques semblent donc confirmer la similitude entre ces deux figures mythologiques divines (Anu et Morrígan), mais également l'existence d'une vision sexuée du paysage pour les pré-chrétiens. La projection mythologique des Celtes leur permettait également de mettre l'accent sur les aspects maternel et nourricier des deux déesses qui « allaitaient » littéralement les hommes mais également tous les êtres vivants de l'île, ce qui les érige en mère.

De ce fait et par analogie, nous pourrions aller jusqu'à nommer le « sein » présent à Rathcroghan, « The Pap of Maeve of Rathcroghan » (« Le sein de Maeve de Rathcroghan »). De même, le cairn de Knocknarea, qui couronne le sommet arrondi de la montagne de Benbulbin qui domine Sligo et qui marque l'emplacement de la tombe de la reine Maeve, peut être envisagé comme le deuxième mamelon de Maeve, la déesse tutélaire de la province de Connaught.

¹ Henri GAIDOZ, *Revue Celtique I*, p.55.

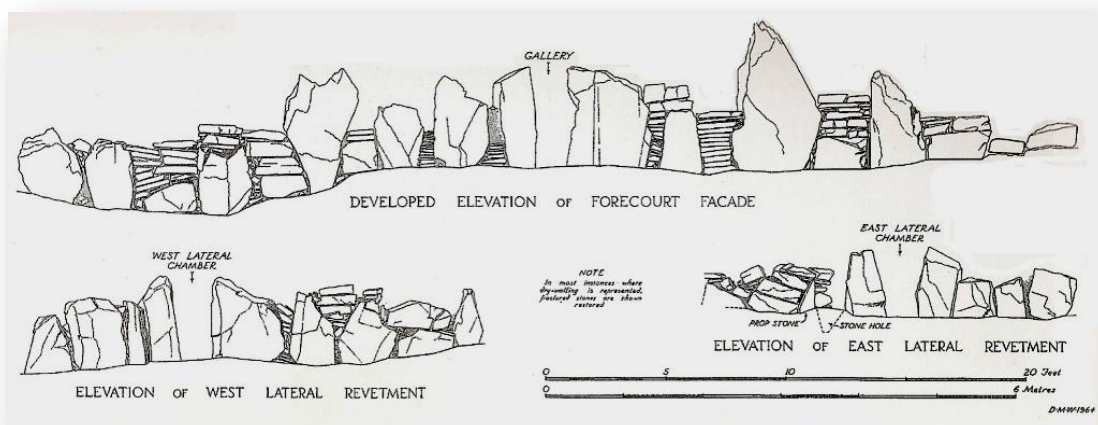
² Voir chapitre 2, p.232.

Conclusion

Comme on l'a vu, les insertions d'éléments symboliques dans le paysage, ou les modifications de celui-ci, avaient pour but d'en codifier la lecture. Cette volonté se retrouve très tôt, dès le Néolithique, dans le choix des matériaux (couleurs et formes) utilisés dans la réalisation des créations mégalithiques des premiers hommes. Nous avons souligné par exemple que l'utilisation de pierres de couleur particulière (le quartz blanc pour les façades des tombes à couloir, le grès rose pour certaines pierres dressées) avait une valeur symbolique certaine. L'observation de nombre de mégalithes utilisés dans l'édification des structures complexes des monuments participerait, selon Carleton Jones¹, d'une intention de représenter symboliquement le féminin et le masculin indispensables à la création de la vie. Selon lui, les pierres qui ceinturent les édifices anciens étaient soigneusement choisies et également disposées de façon significative, comme c'est le cas par exemple à Annaghmare dans le comté d'Armagh. Il ajoute que la présence de pierres dressées pointues de taille importante symboliserait le masculin, alors que celle de pierres de taille plus modeste et de forme arrondie symboliserait le féminin². Ceci paraît particulièrement pertinent dans le contexte funéraire, où les deux éléments contribuent à la régénérescence des défunts, ce qui est suggéré symboliquement par l'astronomie et l'archéologie, mais encore par la création ultérieure de mythes celtes relatifs à la vie, tel que nous l'avons démontré. Le schéma que propose Carleton Jones dans son ouvrage permet de mettre en évidence des pierres de tailles et de formes différentes qui pourraient correspondre au féminin et au masculin :

¹ Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.44.

² Cary MEEHAN confirme les propos de Carleton JONES lorsqu'elle affirme que : « In pre-Christian times a stone, especially a rounded one, was a symbol of the goddess » (*The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, p.108).



59- Plan d'Annaghmare dans le comté d'Armagh, mettant en évidence des pierres « femelles » et des pierres « mâles » (Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.44)

Un autre exemple probant est celui de Knowth où deux pierres de type « femelle » et « mâle » ont été placées devant l'entrée du couloir ouest. La différence de formes est frappante et l'on peut y voir la représentation de l'interaction entre le féminin et le masculin.



60- Pierres de type « femelle » et « mâle » situées à l'entrée du passage ouest de Knowth. La particularité de cet agencement est que l'ombre de la pierre « mâle » pénètre le couloir, ce qui est particulièrement évident lors des équinoxes. On pourrait y voir la matérialisation de la pénétration de la tombe/déesse-mère par le rayon fécondant du soleil/dieu-père (< <http://www.megalithic.co.uk/article.php?sid=93>>)

Le choix du même type de pierres, « femelles » et « mâles », ainsi que d'un agencement spécifique, se retrouve dans tous les types de constructions mégalithiques, dont les cercles de pierres. Il est possible d'établir un lien symbolique entre l'architecture des tombes à couloir et celle des cercles de pierres : la rotondité du *tumulus* du premier type de monument rappelle l'implantation au sol circulaire du second et la forme concave de l'intérieur du cercle de pierres évoque la symbolique des vasques retrouvées dans les renforcements de la structure cruxiforme de l'intérieur des *tumuli*. C'est ainsi que tout comme les tombes à couloir, les cercles de pierre peuvent être associés au féminin et au masculin. Les pierres dressées qui se tendent vers la voute céleste peuvent être rapprochées des toits en encorbellement surmontant les chambres des tombes à couloir. Elles constituaient de véritables *Axis Mundi* et mettaient en relation le terrestre et le divin, les hommes ainsi que le masculin et le féminin.

Si nous gardons à l'esprit les éléments évoqués plus haut, il semble frappant que le choix des lieux retenus pour édifier ces ouvrages avait une valeur symbolique pour les populations du Néolithique qui contribuait à l'élaboration d'un paysage sexué. En effet, les diverses créations ou *re*-créations étaient situées en des lieux spécifiques et significatifs en fonction du message que les populations du Néolithique souhaitaient faire passer ou de l'évocation symbolique qu'ils voulaient susciter. Il semblerait que les points d'eau (les lacs, les rivières, les cascades), les creux de vallées, ainsi que les lieux élevés (les collines, les montagnes), aient été des endroits de prédilection. C'est ce qu'explique l'archéologue Carleton Jones : « The positioning of these megaliths seems to have been motivated by a desire to highlight features in the landscape that were important to the local people and to create links between the megaliths and the landscape »¹.

Le cas cercle de pierres d'Uragh situé au bord du lac Inchiquin, dans le comté moderne de Kerry est à ce titre éclairant. Ce cercle d'environ deux mètres de diamètre est composé de cinq pierres, dont une de trois mètres de haut (qui pourrait correspondre à une pierre « mâle » selon les analyses de Carleton Jones) et quatre plus petites. En arrière-plan se dressent deux collines au centre des-

¹ Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.171.

quelles coule une cascade. On pourrait voir dans cet agencement les fluides féminins s'écoulant de la terre de la déesse-mère (représentée par les collines qui, elles, pourraient figurer ses jambes écartées), devant lesquels se trouve un lac, dont, rappelons-le, la symbolique peut l'associer au ventre fécond de la déesse. Devant ce dernier, les hommes ont érigé un cercle de pierre où une pierre phallique côtoie des pierres féminines. Cet agencement fait ressortir l'interdépendance entre les éléments naturels et les ajouts humains, mais aussi la complémentarité du féminin et du masculin¹.



61- Cercle de pierres d'Uragh, près du lac et de la cascade d'Inchiquin, dans le comté de Kerry, présentant un agencement faisant ressortir une conception sexuée de la terre (cliché personnel)

Néanmoins, tous les orifices (naturels ou artificiels), tous les cairns érigés au sommet des collines (figurant le sein de la déesse), ainsi que les mythes celtes associés contribuent assurément à la féminisation du paysage pré-chrétien. Les cairns, notamment, généralement érigés sur les points les plus élevés d'une région, préfigurent (lorsqu'ils vont par deux) la poitrine féminine. Lorsqu'ils sont construits isolément, ils peuvent également symboliser le sexe féminin, et par extension représenter la déesse dans son intégralité. Ce dernier point nous paraît

¹ Bien que cette approche soit susceptible de compléter les analyses faites précédemment, nous choisissons ici de ne pas l'approfondir car aucun mythe celte ne vient soutenir ce type d'interprétation.

d'autant plus plausible que leur localisation en fait des lieux de hiérophanie et des *Axis Mundi* mettant en relation verticale la terre et le cosmos.

Conclusion générale

C'est à la lecture de récits de la mythologie irlandaise que nous avons remarqué qu'une multitude de figures féminines (divines ou non) peuplent le paysage littéraire insulaire. Ces textes, issus de la tradition orale, présentent ces personnages en action dans les paysages naturels ou mégalithiques dont elles sont créatrices, protectrices et souveraines. Ils les présentent également comme jouant un rôle majeur dans des domaines importants pour toute communauté archaïque, à savoir la relation mort/vie et l'agriculture. De ces lectures a jailli le projet de s'intéresser au fonctionnement de ces différentes figures qui, au fil des récits, se sont avérées être associées à d'autres figures féminines ou masculines. Aussi, il nous a paru pertinent de nous interroger et d'analyser la nature des relations qu'elles entretenaient entre elles mais aussi avec tous les aspects du paysage physique de l'Irlande, et surtout de nous interroger sur la vision du monde des auteurs qui sous-tend de telles créations. Il est aussi apparu pertinent de montrer pourquoi les récits mythologiques étaient majoritairement axés sur des divinités féminines et en conséquence, nous avons essayé de comprendre les raisons pour lesquelles le féminin occupait une telle place dans la tradition celte irlandaise. La toponymie et les mythes celtes associés aux mégalithes nous ont amené à nous pencher sur les sources archéologiques et à opter pour une approche cognitive de la discipline afin de vérifier s'il existait (ou non) une quelconque adéquation entre la symbolique des mythes celtes et celle des monuments néolithiques. C'est ainsi que nous avons cherché à éclairer la signification de ces monuments et également le rôle qu'ils jouaient dans les sociétés qui les ont créés. Nous avons aussi essayé de déduire, à partir de la symbolique des mégalithes, quels échos de leur propre héritage les Celtes avaient pu y trouver, en dépit du décalage chronologique qui sépare les deux peuples.

L'objectif de cette thèse a été de montrer la prédominance et l'omniprésence du féminin dans les paysages pré-chrétiens irlandais – terme sous lequel nous regroupons à la fois les paysages naturels et archéologiques communs aux deux groupes humains sur lesquels nous avons concentré notre étude (à savoir les popu-

lations antérieures aux Celtes et les Celtes eux-mêmes), mais aussi les paysages littéraires constitués par les mythes élaborés par les nouveaux arrivants venus du continent aux alentours de 700 avant notre ère, puis transcrits par les moines chrétiens dès le VII^e siècle de notre ère. Pour ce faire, nous nous sommes interrogé sur le caractère des sociétés pré-chrétiennes qui peuplaient l'Irlande et avons tenté de montrer qu'il s'agissait là de sociétés matrifocales, proches de leur environnement naturel.

Pour ce qui est des Celtes, nous avons montré que la matrifocalité s'exprimait aussi au travers des figures de plusieurs déesses transfonctionnelles (majoritairement organisées en triades) qui sont *la* mère du monde mortel (incluant les hommes, les animaux et les végétaux), mais également *la* mère du monde divin. Rappelons à cet égard l'exemple d'Anu, qui est la mère du peuple divin des Tuatha Dé Danann, comme l'indique le nom de la tribu. Citons également l'exemple de Brigid¹ donné par Françoise Le Roux et Christian-Joseph Guyonvarc'h qui précisent qu'elle « est présentée dans le *Glossaire de Cormac* sous l'appellation *mater deorum Hibernensium* ou "la mère des dieux de l'Irlande" »². Ajoutons enfin que la déesse était conçue comme celle qui engendre également la terre même (naturelle ou mégalithique), complétant ainsi son portrait de « mère cosmique ».

Les déesses celtes éponymes (ou celles représentant une même fonction) déclinent donc les diverses facettes d'une seule et même déesse trivalente qui serait la déesse-mère. Celle-ci ne se manifeste jamais de façon concrète ni dans sa plénitude mais toujours sous son aspect fragmenté qui correspond à la situation ou au thème abordé. La multiplicité des figures divines celtes reflète la complexité du monde, chacune d'entre elles symbolisant des concepts abstraits tels que la fécondité, l'abondance, la vie, la mort, mais aussi les activités humaines ou avancements technologiques (l'agriculture, la guerre, la ferronnerie par exemple), les éléments naturels constitutifs du paysages, qui peuvent se révéler effrayants car par-

¹ Rappelons l'analyse de Jane Miranda GREEN du nom « Brigid » qui la présente comme une entité féminine divine suprême plutôt qu'une déesse spécifique, ce qui l'érige en mère suprême du monde divin (Voir note 5, pp.177-178).

² François LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARC'H, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.115.

fois destructeurs (à savoir la mer, les rivières et les lacs). Toutes ces figures divines sont unifiées et regroupées en une seule entité qui fonctionne comme un prisme, ce qui la rend intelligible et plus accessible à l'homme. La déesse-mère, quel que soit l'aspect sous lequel elle apparaît ou le domaine dans lequel elle intervient, est une force vitale, une dynamique, une source de changement et de prospérité.

La conception d'une déesse-mère unique tripliquée, dont chaque composante symbolise les trois fonctions primordiales inhérentes à la mère, explique le caractère féminin de la projection mythique effectuée par les Celtes sur le paysage insulaire. La « triple triplicité » de la construction mythologique propre à un grand nombre de sociétés archaïques indo-européennes (dont celle des Celtes), représente « la perfection de la perfection, l'ordre dans l'ordre, l'unité dans l'unité, [...] la plénitude, [...] le symbole de la multiplicité faisant retour à l'unité et, par extension, celui de la solidarité cosmique »¹. La symbolique du chiffre neuf met ainsi l'accent sur la fonction structurante de l'ensemble des déesses qui, toutes, influent sur chacun des domaines de la vie. Cette fonction, on l'a vu, se répercutait sur la formation géophysique du territoire, l'organisation sociale, politique, militaire et magico-religieuse du peuple. Elle permettait la répétition infinie et par conséquent la permanence infinie de toute chose. C'était ce rapprochement de l'éternité qui donnait accès au divin. Ceci est résumé par une autre symbolique du neuf que rappellent Jean Chevalier et Alain Gheerbrant. Ils précisent que ce chiffre,

étant le dernier de la série des chiffres, annonce à la fois une fin et un commencement, c'est-à-dire une transposition sur un nouveau plan. On retrouverait ici l'idée de nouvelle naissance et de germination, en même temps que celle de mort. [...] Dernier des nombres de l'univers manifesté, il ouvre la phase des transmutations. Il exprime la fin d'un cycle, l'achèvement d'une course, la fermeture de la boucle².

La symbolique du chiffre neuf s'applique parfaitement à celle des divinités celtes qui sont pour la plupart transfonctionnelles, et dont le caractère bipolaire a

¹ Jean CHEVALIER et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, p.663.

² *Ibidem*, p.665.

pour particularité d'unifier les contraires. La « *coincidentia oppositorum* » dont parle Mircea Eliade dans *Le sacré et le profane*¹ se retrouve de façon évidente dans la figure de Morrigan, dont l'aspect destructeur est indissociable du rôle protecteur. Chez Cailleach, c'est l'aspect cyclique qui prédomine de par sa représentativité symbolique des différents cycles naturels. Quant à l'idée de régénérescence, elle est récurrente dans les mythes et inhérente au concept structurant de la souveraineté. La déesse-mère est polyvalente, car elle réunit les attributs nécessaires pour présider à chacun des trois domaines qui correspondent aux trois fonctions duméziliennes, à savoir au sacré, à la guerre et à la production. Tous étaient liés à la terre que la déesse représentait, gouvernait, défendait et dont elle assurait la prospérité. C'est de cette polyvalence que découlait son omnipotence.

Le caractère rural et agraire de la société celte explique la focalisation sur une divinité suprême féminine. De la même manière, les populations antérieures aux Celtes vivaient en osmose avec la nature, ce qui était une nécessité absolue pour ces peuples agraires. La vénération et la déification de leur environnement naturel découlaient de ce besoin d'harmonie. Les propos d'Henry de Montherlant résument parfaitement la situation : « plus nos rapports sont intimes avec la nature, plus nous sommes proches du surnaturel »². Les Celtes projetaient l'image physique de leurs divinités sur leur environnement géographique. La toponymie moderne porte encore les traces de dénominations ancestrales utilisées pour décrire le relief du pays, ce que Georges Gusdorf appelle « les traces d'une vision du monde disparue »³, et qui traduit une personnification de la nature. Comme l'écrit Georges Gusdorf, « le mot adhère à la chose, [...] le nom ne désigne pas seulement, il est l'être même »⁴ : selon cette logique, la déesse n'est pas extérieure à la nature, elle n'en est pas uniquement la créatrice, mais elle *est* aussi la nature même. Les fouilles archéologiques ont montré que dès le Néolithique les commu-

¹ Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, p.10.

² Propos recueillis par Dimitri Nikolai BOEKHOORN dans l'ouvrage d'Henry DE MONTHERLANT intitulé *Les bestiaires* (1926) (*Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.9).

³ Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie*, p.67.

⁴ *Ibidem*.

nautés vénéraient les composantes nécessaires au développement de l'agriculture, comme en atteste l'implantation des hommes à proximité de points d'eau. C'est le cas par exemple de Lough Gur dans le comté moderne de Limerick où des communautés se sont succédé. Les artefacts (datant de l'âge du bronze) qui ont été retrouvés dans des fleuves, des rivières et des lacs apparaissent dans ce contexte comme des objets rituels, indiquant un culte de l'élément aquatique et la reconnaissance de son caractère vital, indispensable à la survie des hommes et des bêtes.

Les modifications apportées à certains éléments du relief, ainsi que la forme évocatrice retenue pour la construction des tombes mégalithiques, ont féminisé de façon indéniable la terre d'Irlande. Tous ces éléments attestent selon nous de la projection d'une divinité féminine sur le paysage, ce qui constituerait une démarche cohérente dans le cadre d'une société dépendante de la nature.

L'importance reconnue du soleil, autre élément indispensable à l'agriculture, est attestée dès le Néolithique par la particularité architecturale des tombes à couloirs, sur la façade desquelles les bâtisseurs ont ménagé des ouvertures permettant d'apprivoiser les rayons solaires (et/ou lunaires). De telles constructions monumentales en pierre prouvent que ces premiers hommes ont ressenti le besoin d'inscrire de façon permanente les informations qui leur étaient vitales, tel le rythme des saisons ou les cycles solaires et lunaires, auxquels la prospérité de ce type de communauté était liée.

Il est apparu au travers de nos analyses et des rapprochements que nous avons opérés tout au long de la thèse que les Celtes dépendaient dans une large mesure de l'agriculture, tout comme les populations antérieures. C'est pourquoi ils avaient divinisé les trois composantes interdépendantes de l'agriculture sous la forme de la triade complexe d'Ériu et de ses sœurs, en complémentarité avec celle de leurs époux respectifs (Teathur Mac Cécht, Ceathur Mac Gréine et Eathur Mac Cuill). L'eau était également un élément divinisé, comme l'attestent les hydronymes qui révèlent l'association des fleuves, des rivières et des lacs à des figures féminines divines. Ces dernières sont présentes dans les mythes relatifs à leur création qui résulte soit de la mort de certaines d'entre elles, soit de l'action sur la terre des larmes ou de l'urine d'autres. Nous avons noté que la sacralité de l'eau

était également attestée par la présence d'offrandes similaires faites par les Celtes à l'âge du fer et par les hommes pré-historiques lors des âges précédents, et aussi par la présence dans les tourbières de corps vraisemblablement sacrifiés.

Les phénomènes de féminisation et de sacralisation des différents éléments naturels favorables à l'agriculture, parce qu'ils sont communs à l'ensemble des populations pré-chrétiennes, montrent que les Celtes avaient une représentation sexuée du paysage qui était très proche de celle des populations anciennement installées sur l'île. Les Celtes la reprirent et la validèrent par l'adaptation ou la création de mythes en adéquation avec la spécificité physique et culturelle de l'île, mais ils nourrirent aussi cette représentation de leur héritage continental, leur conférant une identité unique. Ainsi se forgèrent-ils leur propre culture, véritable synthèse des croyances des différents peuples indigènes et du système de représentation de la culture continentale qu'ils avaient emportée avec eux en Irlande. Les déesses indigènes assimilées, créées ou importées du continent qu'ils mirent en scène en Irlande laissèrent sur le paysage des marques indélébiles, sous la forme de divers traits du relief insulaire ou de lieux spécifiques.

Rappelons à ce propos le site situé dans le comté de Kerry qui en est un exemple probant : les cairns situés au sommet de mamelons jumeaux furent érigés par les populations du Néolithique puis ultérieurement nommés « Les tétons d'Anu » par les Celtes. On peut donc supposer que ces derniers ont vraisemblablement reconnu dans cette modification topographique ancienne une sexualisation du paysage sacré, qui était pour eux signifiante. Preuve en est le nom donné à ces montagnes jumelles qui est celui de l'une des déesses tutélaires de la terre de la province de Munster, et dont l'une des particularités est (comme nous l'avons énoncé *supra*) d'être symboliquement la mère des Tuatha Dé Dannan, littéralement « Les enfants de la déesse Anu ». La représentation dans le paysage de ces attributs féminins exprime clairement l'idée d'une terre généreuse et nourricière suggérée par l'image du sein maternel d'Anu. Cet exemple montre que les Celtes ont exprimé l'idée de paysage sacré féminisé à travers un réseau cohérent de récits mythologiques. C'est la raison pour laquelle nous avons émis l'hypothèse que les nouveaux arrivants adoptèrent la même démarche concernant les tombes à couloir, et que nous avons montré que la teneur des mythes et la finalité des monuments

(leur positionnement par rapport aux astres, les processus symboliques de fécondation, de gestation et de renaissance) se faisaient écho. Ceci confirme selon nous le fait que les Celtes se sont approprié les sites et les monuments mégalithiques, auxquels ils ont attribué le même poids symbolique que leurs prédécesseurs, comme l'attestent les mythes (qui dans une certaine mesure relayent les croyances par les récits).

La vision féminine spécifique du paysage pré-chrétien irlandais que nous avons tenté de démontrer tout au long de cette thèse semble avoir été commune aux populations qui se sont succédé sur l'île avant le christianisme. La convergence des modes de pensée de ces populations a permis aux Celtes l'appropriation et la réutilisation des créations symboliques préexistantes. Si tel ne fut pas le cas, il n'en reste pas moins que ces structures indigènes furent perçues comme féminines et donc symboliquement intégrées au système de représentation celte en tant que telles, comme l'atteste l'abondance de figures féminines dans les toponymes et dans les mythes.

Du fait du fort ancrage des mythes celtes dans le paysage irlandais et en raison de leur fonctionnement spécifique, il nous a paru justifié d'envisager la mythologie irlandaise en tant qu'expression d'un peuple insulaire en rapport direct avec l'île. Ce rapport au paysage et à l'île confère aux Celtes insulaires une identité propre et constitue une véritable mémoire culturelle. Tous les éléments du paysage pré-chrétien (naturels ou manufacturés), comme les mythes et les rituels, constituaient autant de supports de la mémoire collective identitaire des Celtes, comme l'indique Jan Assmann : « Les rituels, les mythes et les paysages, par leur fonction mnémotechnique, sont un soutien pour le souvenir et l'identité »¹. Ils avaient une fonction structurante au niveau social et également au niveau spatio-temporel. Un lieu pouvait à lui seul, ou considéré en relation avec d'autres, être chargé de multiples significations : nous avons montré que ceci était vrai pour le complexe néolithique de Brú na Bóinne par exemple où les bâtisseurs organisaient, semble-t-il, des pèlerinages, les menant d'un *tumulus* à l'autre. Notre analyse des mythes que les Celtes y ont consacré nous aura permis de souligner

¹ Jan ASSMANN, *La mémoire culturelle, écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, p.47.

l'interdépendance des trois sites, leur fonctionnement en système organisé et leur complémentarité. Ainsi, la terre d'Irlande offrait-elle aux deux grands groupes humains un paysage sacré, véritable « discours » topographique conservant la mémoire culturelle des hommes qui s'y sont succédé.

La mise en relation des mythes, toponymes et hydronymes laissés par les Celtes et des monuments mégalithiques du Néolithique, ainsi que la découverte d'artefacts pré-chrétiens, fait apparaître que les Celtes ont utilisé des éléments émanant des populations antérieures, et qu'ils avaient vraisemblablement hérité des clefs de lecture au contact des autochtones. Mais ils partageaient aussi des conceptions communes qu'ils leur permirent de se forger leur propre culture, synthèse des croyances des différents peuples indigènes et de la culture continentale emportée avec eux en Irlande. Dans une certaine mesure, on peut dire que la combinaison de ces deux héritages culturels les a préservés, l'un comme l'autre, de l'oubli. L'assimilation opérée par les Celtes a assuré la transmission et la perpétuation de cultures successives qui étaient issues d'une vision spécifique au centre de laquelle était le féminin. Le choix d'une approche cognitive des éléments pré-chrétiens irlandais à notre disposition nous a permis d'établir l'omniprésence du féminin dans les paysages ainsi que les relations tantôt de tension, tantôt d'équilibre et tantôt encore de complémentarité avec le masculin. L'application d'une méthode d'archéologie cognitive à la période qui a fait l'objet de cette étude nous a permis de percevoir la voix assourdie des populations pré-celtes « muettes ».

Par cette recherche, nous espérons avoir contribué à l'interprétation des représentations et des projections sur le paysage des croyances des populations pré-chrétiennes – que ce soit celles des Celtes ou des différents peuples qui les ont précédés sur l'île. Pour ce faire, il nous a fallu confronter les différentes traces archéo-mythologiques afin d'ébaucher un tableau vraisemblable et cohérent de la façon dont les populations archaïques d'Irlande appréhendaient l'environnement dans lequel ils évoluaient. C'est ainsi que nous avons tenté de souligner les correspondances et les constantes qui existaient entre les représentations symboliques et l'élaboration d'un paysage codifié et sexué dans lequel le féminin est omniprésent. Malgré un souci de cohérence, nos conclusions demeurent conjecturales du

fait de la nature même des seules sources disponibles concernant les Celtes et leurs prédécesseurs. Rappelons encore que ces sources sont problématiques car elles demeurent fragmentaires, quelles que soient les populations ou les époques concernées.

Néanmoins, le métissage culturel qui semble s'être opéré entre les populations indigènes et les « envahisseurs » celtes, et qui a donné lieu à une création mythologique insulaire spécifique, nous aura permis de (re)constituer un patrimoine archéo-mythologique pré-chrétien riche ancré dans la terre d'Irlande, et d'en énoncer les spécificités.

Annexes

1- Le peuplement de l'Irlande pré-chrétienne

Un retour sur le contexte géographique et migratoire de l'île d'Irlande pour la période examinée dans la thèse permet de situer les textes et les éléments archéologiques sur lesquels s'appuie notre travail.

Elle est basée principalement sur deux ouvrages, celui de Frederick Herman Andreasen Aalen (*Man and the Landscape in Ireland*¹) et celui Laurence Flanagan (*Ancient Ireland, Life Before the Celts*²).

Le Mésolithique (8000 – 4000 avant notre ère)

Les traces des plus anciens peuplements de l'île ont permis de dater de façon beaucoup plus précise la première occupation de l'île qui remonte aux environs de 8000 avant notre ère. Ces premiers établissements sont localisés à Mount Sandel, à l'estuaire du fleuve Bann, dans le comté de Derry, ou encore à Lough Boora, dans le comté d'Offaly qui date de la même époque. La datation de ces premiers foyers de population a pu être réalisée à partir d'objets en silex, retrouvés sur les lieux, essentiellement des microlithes. Grâce à la découverte de ces artefacts et leurs utilisations, il a été possible de déduire que ces premiers peuples venus d'Europe après l'ère glaciaire vivaient essentiellement de chasse, de cueillette et de pêche, selon leur lieu d'habitation. Ils devaient subvenir entièrement à leurs propres besoins, ce que permettaient ces activités. Ces premiers peuples étaient soit nomades soit semi-nomades, c'est-à-dire qu'ils se fixaient en un lieu

¹ Frederick Herman Andreasen AALEN, *Man and the Landscape in Ireland*, New York, Academic Press, 1978.

² Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, Dublin, Gill & Macmillan Ltd, 2000.

précis le temps d'une saison, pour profiter des richesses qu'offrait la nature à ce moment-là. Ils étaient prédateurs, dans le sens où ils vivaient aux dépens de la nature et qu'ils ne produisaient rien.

La surface restreinte du site de Mount Sandel, qui était occupé dès cette époque reculée, n'excède pas 700 m², et hébergeait vraisemblablement une communauté de taille modeste d'une quinzaine de personnes¹. La découverte de ce site contredit les faits relatés dans *Lebor Gabála Éirenn*, ou « The Book of the Invasions of Ireland » (*Le Livre des conquêtes de l'Irlande*), dont la première version manuscrite date environ du VIII^e siècle de notre ère, voire du début du IX^e siècle², ouvrage traitant du peuplement de l'Irlande. Dans un de ces mythes, Cesaire et son peuple, les Milésiens – premier peuple humain, contrairement aux précédents qui étaient divins – seraient venus d'Espagne et se seraient installés sur la péninsule de Dingle. Ce site a été fouillé par le professeur Peter Woodman³ dans les années soixante-dix, qui a mis à jour un ensemble de sept habitations circulaires comportant chacune un foyer central. Or, le nombre de structures retrouvées sur le site semble infirmer la possibilité de l'arrivée en masse de tout un peuple, celui de Cesaire selon la mythologie. En effet, six de ces structures mesurent six mètres de diamètre, et la septième, seulement trois : la taille de ces huttes laisse à penser que ce premier peuplement ne pouvait être composé que de quelques familles. Cependant, d'un point de vue génétique, cela sous-entend un nombre trop limité de membres pour qu'une société, quelle qu'elle soit, soit viable. Il est donc plus vraisemblable que plusieurs groupes distincts soient arrivés à la même époque, aux environs de 8000 avant notre ère, probablement d'Ecosse, permettant ainsi la viabilité du peuplement et l'expansion des groupes.

L'augmentation progressive de la population a entraîné une évolution de l'organisation sociale des premiers hommes, et l'accroissement du nombre

¹ Ceci est expliqué par Laurence FLANAGAN dans *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.143.

² Il existe plusieurs versions de ce manuscrit, dont celle de 1631, qui se trouve à la Royal Irish Academy à Dublin. Une présentation en est faite à l'adresse suivante : <<http://www.ria.ie/library/special-collections/manuscripts/leabhar-gabhala.aspx>>.

³ Peter WOODMAN, diplômé de l'université de Belfast, a été conservateur au musée d'Ulster, puis a enseigné l'archéologie à l'université de Cork de 1983 à 2006. Depuis, il continue à participer à divers programmes de recherche.

d'individus a nécessité la mise en œuvre d'autres formes de subsistance. La chasse, la cueillette et la pêche ne suffisant plus, une économie basée essentiellement sur l'agriculture et l'élevage a été introduite. Cette étape dans l'évolution du peuplement correspond à l'un des événements mentionnés dans le *Livre des conquêtes de l'Irlande*, à savoir l'arrivée d'un nouveau peuple (les Partholoniens) que les moines transpositeurs ont situé après le Déluge¹. Du point de vue de la datation préhistorique, on situe leur arrivée aux alentours de 5000 avant notre ère. Selon le mythe encore, ceux-ci connurent une longue période de prospérité pendant laquelle le druidisme et l'agriculture seraient apparus. Cet élément mythologique semble donner plus de poids à la thèse selon laquelle certaines cultures, de même que le bétail, n'étaient pas indigènes à l'Irlande et ont forcément été introduits dans le pays par l'intermédiaire de contacts avec l'extérieur (très probablement avec l'arrivée de nouveaux hommes venus du continent ou de Grande Bretagne). Ceci est renforcé par le mythe qui relate l'arrivée du bétail (plus précisément des bovins), et qui met en scène trois vaches émergeant de l'Océan Atlantique : Bó Finn, Bó Ruadh et Bó Dubh.

Le Néolithique (4000 – 2354 avant notre ère)

Le passage de la cueillette à l'agriculture correspond à une transformation du mode de vie qui est intervenue à la période néolithique, et marque le passage, pour les groupes nomades ou semi-nomades de l'époque mésolithique, à un mode de vie plus généralement sédentaire. Les groupes ont ainsi évolué, passant d'un comportement de consommateur à un comportement de producteur, tout en gardant un lien très fort avec la nature. Notons que le passage à l'agriculture est étroitement lié à une évolution de la relation au temps. Grâce à l'observation du cycle

¹ Pierre-Yves LAMBERT précise que « de nombreux éléments d'Histoire sainte ont été [...] intégrés au [*Livre de la Conquête (Lebor Gabála)*] par le rédacteur, qui commence d'ailleurs avec le récit de la création tiré de la Genèse ». Il ajoute que « le *Lebor Gabála* [n'est autre qu'une] forme évoluée de la légende, car l'historien Nennius (VIIIe) ne signale que trois invasions (contre sept dans le *L.G.*) » (*Les littératures celtiques*, p.34).

naturel des saisons, les hommes se sont inscrits dans les dimensions cyclique et linéaire du temps.

Ce mode de subsistance a des conséquences pour les femmes en particulier, qui, du fait qu'elles pratiquaient des activités moins physiques que la chasse, étaient plus proches du monde naturel, végétal plus précisément. De leurs observations de celui-ci et du processus de germination, les femmes ont initié la culture des céréales et par tâtonnement, elles ont sélectionné et réservé les graines. C'est ce qu'avance Jane Miranda Green en citant les propos de Margaret Ehrenberg :

The universal link between fertility and a mother-goddess may have arisen – at least partly – because in the later Mesolithic and early Neolithic periods [...] women were in charge of plant-gathering and may have discovered cultivation. It is quite likely that, when plants were first domesticated, it was the women who tended them¹.

La spécificité et surtout l'importance des tâches qui leur incombait (à savoir la responsabilité du bétail et des semences), toutes deux indispensables à la prospérité du groupe, sont soulignées dans les récits mythologiques, tels que *Táin bó Regamain* ou « The Cattle Raid of Regamon » (*La razzia des vaches de Regamon*)², ou *La razzia des bœufs de Cooley*. En effet, dans ce récit, les femmes s'occupaient des troupeaux et étaient la cible des pilleurs de bétail qui s'emparaient non seulement des bêtes mais aussi des femmes qui les soignaient, tout comme c'était le cas dans la vie quotidienne³. Ceci montre la valeur qui était attribuée à la fois aux femmes et au bétail, et plus précisément aux vaches, source de nourriture. Notons que « le bétail [servait ...] à la fois de compte bancaire et de monnaie »⁴. Ceci

¹ Jane Miranda GREEN, *Celtic Goddesses, Warriors, Virgins and Mothers*, pp.105-106.

² Plusieurs versions manuscrites de *Táin bó Regamain*, datant des XIV^e et XV^e siècles, se trouvent à Trinity College à Dublin, et à la British Library à Londres. Utiliser le lien suivant pour plus de détails :

<http://www.vanhame.nl/wiki/index.php?title=T%C3%A1in_b%C3%B3_Regamain>.

³ Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, p.31.

⁴ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.65. Gaël HILY confirme cette affirmation en ajoutant la précision suivante : « au niveau économique, le bétail a constitué pendant très longtemps en Irlande le fon-

s'explique du fait que la vie des premières populations était étroitement liée au bétail qui symbolisait la prospérité. Leur contribution était complétée par le travail des hommes qui préparaient la terre pour recevoir les semences et produire les récoltes. Cette organisation de l'agriculture, ainsi que la répartition des rôles sexués et des tâches domestiques, montrent la complémentarité masculin/féminin qui existe, et l'on retrouve cette idée dans la mythologie celtique irlandaise, avec les figures de Fódla et Teathur Mac Cécht.

A l'âge de la pierre, qui s'achève avec les périodes mésolithique et néolithique, les hommes vivaient de toute évidence en osmose avec la nature dont ils dépendaient. Cette relation a engendré un attachement quasi-religieux, ce qui les a amenés à considérer la nature comme une divinité toute puissante, une déesse-mère, qui, comme nous le verrons tout au long de cette étude, pourvoyait aux besoins de ses enfants. Cette croyance s'est exprimée dans l'édification de monuments mégalithiques, et plus particulièrement les tombes à couloir. Nous montrons que ce type d'édifices intègre la dimension du féminin à plusieurs niveaux, tant archéologique que mythologique ou symbolique. Cet aspect est révélé par leur conception même, à savoir leurs formes arrondies, leur orientation par rapport aux astres, leur implantation dans le paysage ainsi que leur association avec des divinités féminines précises. De telles entreprises ont été possibles par le passage d'une vie nomade à une vie sédentaire : la chasse, la cueillette et la pêche, n'étant plus leur préoccupation majeure, les hommes ont pu commencer à se consacrer à l'expression et à la matérialisation de leur spiritualité. L'édification de ces monuments reflète une étape essentielle dans l'évolution de l'intellect humain, car celle-ci reflète la capacité d'abstraction et de conceptualisation. Ainsi, ces constructions témoignent de l'évolution d'un peuple qui passe d'un état agraire fonctionnel à un état métaphysique, et également à un degré de spiritualité manifeste. Cette évolution soulève aussi des questionnements liés à la vie, à la mort, à l'éternité, ou encore à l'appartenance à un groupe. L'introduction de l'agriculture a permis aux anciens peuples de mieux se nourrir grâce à une alimentation plus saine, plus régulière, plus variée et par conséquent de prospérer. Certains sites

dement principal de la richesse. Les premières pièces de monnaie, produites pour les Norvégiens installés à Dublin, ne sont en effet apparues qu'à la fin du X^e siècle » (*Le dieu celtique Lugus*, p.65).

archéologiques, comme celui de Céide Fields dans le comté de Mayo, révèlent ainsi que l'implantation de l'agriculture a eu un impact important sur le paysage naturel, car ce nouveau mode de subsistance a nécessité une adaptation, et donc une transformation du paysage naturel dans lequel les premiers hommes évoluaient (ce qui a entraîné notamment une déforestation devenue indispensable pour l'aménagement de terres arables). Un autre élément vient confirmer l'introduction de l'agriculture à cette époque précoce : l'analyse que font John R. Dodson et Richard H.W. Bradshaw des grains de pollen retrouvés dans les tourbières révèle un déclin rapide des pollens d'arbres forestiers et une augmentation significative des pollens des herbes et des plantes concernées par le défrichement nécessaire à la création de pâturages et à l'implantation de cultures céréalières¹.

Avec le développement de l'élevage, les premières populations de l'île ont commencé à consacrer des terres à leurs troupeaux. Afin de les protéger des prédateurs, de leur permettre de prospérer et d'éviter qu'ils ne s'enfuient, les premiers murs en pierre sèche ont été bâtis. Les exemples les plus représentatifs et les plus importants ont été retrouvés dans le comté de Mayo sur les sites de Behy, de Glenulra près de Ballycastle mais surtout de Céide Fields. Simultanément, du fait de la sédentarisation, la construction d'habitations a également contribué à une mutation importante dans l'aspect du paysage naturel. Celles-ci ont aussi subi des transformations par rapport aux quelques exemples d'habitations, vraisemblablement saisonnières, de l'époque précédente retrouvées à Mount Sandel dans le comté de Derry. On note un changement de taille et de forme : elles sont de plus en plus spacieuses et, outre les habitations circulaires, des constructions rectangulaires apparaissent. Ces nouveaux édifices sont plus adaptés à une communauté plus importante et peuvent accueillir un plus grand nombre d'individus.

Tous ces éléments liés à la vie matérielle de la communauté ont eu une incidence fondamentale sur la vie sociale du groupe, dans la mesure où un quotidien plus réglé et plus structuré a permis de mettre en place une organisation sociale mais aussi spirituelle. Ces dernières se sont concrétisées par l'élaboration d'édifices mégalithiques imposants, de véritables monuments, dont la construction

¹ John R. DODSON, et Richard H.W. BRADSHAW, « The History of Vegetation and Fire, 6600 B.P. to Present, County Sligo, Western Ireland », in *Boreas*, vol. 16, issue 2, pp.113-123.

n'aurait pas été possible par une société moins importante, mais surtout moins évoluée et moins organisée. Ceci laisse présupposer l'existence d'une hiérarchie parmi les individus, certains organisant le travail, d'autres donnant les ordres et d'autres encore effectuant les tâches des plus élémentaires aux plus complexes. Tout cela permet de penser qu'il existait parmi les exécutants de véritables « classes » d'artisans spécialisés dont les savoir-faire se complétaient pour mener à bien la réalisation du projet du groupe. Néanmoins, cette hiérarchie n'est ni clairement mise en évidence par les fouilles archéologiques, ni confirmée par la nature, la qualité ou la préciosité des objets retrouvés sur les lieux de sépulture, comme c'est le cas dans d'autres civilisations, où la richesse des trésors enfouis renseigne sur le statut des défunts. Au fil des différentes périodes, seules la nature de quelques artefacts, leurs associations et leurs dispositions par rapport aux ossements et/ou cendres, pourraient signaler la présence d'individus de position supérieure.

C'est de l'époque néolithique que datent les monuments mégalithiques de différents types (notamment les tombes à couloirs). Ces monuments, ainsi que les objets retrouvés à l'intérieur, sont très riches d'enseignement et permettent de connaître un peu mieux la vie de ces peuples, leurs pratiques et techniques qui en ont permis la réalisation. Parmi les objets mis à jour sur ces sites, on compte un grand nombre de pots, type d'artefacts apparu au cours de cette période. C'est certainement l'invention la plus marquante du Néolithique. Les matériaux utilisés pour leur confection, leurs formes et leurs décorations évoluent à l'époque de l'âge du bronze (2354 – 700 avant notre ère).

L'âge du bronze (2354 – 700 avant notre ère)

L'âge du bronze est la période où apparaît la métallurgie. L'avènement et le développement de cette nouvelle avancée technique ont été préparés par la période précédente, pendant laquelle la société avait posé les jalons d'une organisation sociale capable de créer, d'inventer et de produire des objets et des monuments. A cette époque, le bronze, nouvel alliage composé de cuivre et d'étain, est utilisé

pour la fabrication d'objets divers. La situation géographique de l'Irlande et la place qu'elle occupait sur la route maritime de l'époque ont certainement contribué à l'avancement des techniques des peuples insulaires dans ce domaine : par exemple, l'étain utilisé était importé de Cornouailles, témoin des échanges commerciaux avec les pays avoisinants. L'utilisation d'un alliage présuppose des avancées techniques importantes par rapport à l'époque précédente, à savoir la maîtrise du feu, l'utilisation de foyers plus élaborés (et fermés), permettant la fusion des métaux à plus de 1000°C. Cette activité de fabrication indique l'émergence d'une nouvelle classe d'artisans spécialisés, les feronniers, qui étaient capables de produire en masse et en un même lieu (généralement proche des gisements de cuivre notamment) des objets destinés à être par la suite diffusés à travers le pays. C'est le cas par exemple de Mount Gabriel dans le comté de Cork, de la péninsule de Beara, ou encore de Ross Island à Killarney, dans le comté de Kerry, où se trouvent les plus anciennes et les plus importantes mines de cuivre. Cette activité minière, tout comme l'agriculture à l'époque mésolithique, contribua à la modification du paysage naturel, car elle nécessitait la déforestation des zones concernées. Les moules et matrices (probablement réalisés par des artisans qui avaient des compétences différentes, notamment en sculpture), permirent la création d'objets plus finement élaborés comportant plus de détails, tandis que la maîtrise du travail des métaux amena à la création de nouveaux motifs et d'objets plus raffinés, ainsi que la fabrication d'objets à vocation offensive.

Des centres de fabrication de tels objets révèlent un changement dans le comportement social des groupes. Jusque là, les groupes/familles apparaissaient plutôt pacifiques et centrés sur leur propre prospérité, alors que la production de tels objets offensifs en métal, indique la naissance d'une société plus offensive/défensive¹, d'autant plus que cela intervient à peu près simultanément avec

¹ Laurence FLANAGAN précise que les objets produits au cours des périodes précédant l'âge du bronze avaient davantage une vocation domestique. En effet, même si des objets tranchants ou pointus ont été retrouvés, rien ne prouve qu'ils étaient produits en grand nombre, et par conséquent à des fins offensives ; ils correspondaient sûrement à des outils utilisés pour la chasse, la pêche, la taille du bois ou de la pierre. Dès lors, la société semble avoir évolué, le groupe-famille, qui était réduit à un nombre limité d'environ quinze individus, devient alors un groupe-clan plus important rassemblant plusieurs familles. Son souci principal

l'édification de constructions défensives, des forts (ou *dún*¹) du type « ring forts » ou « hill forts » que l'on retrouve disséminés sur l'ensemble de l'île, et en particulier sur les points élevés. *Grianán of Aileach* dans le comté de Donegal, en est un exemple représentatif.



62- Exemple du type de construction défensive appelée « ring fort », commencé à la fin de l'âge du bronze : *Grianán of Aileach*, dans le comté de Donegal

L'âge du fer et l'arrivée des Celtes (700 avant notre ère – 700 de notre ère)

La fin de l'âge du bronze marque l'arrivée de nouveaux envahisseurs venus d'Europe : les Celtes. Ce nom, utilisé pour la première fois en 517 par le géo-

était la protection de ses membres, de ses moyens de subsistance et de son territoire.

¹ Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH précisent que le substantif irlandais *dún* est dérivé du verbe *dúnaid* « il ferme » ce qui met en évidence le caractère défensif de l'édifice (*La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.121).

graphe grec Hécatee de Milet¹, fait référence à un ensemble de sociétés indo-européennes organisées en tribus originaires d'Europe centrale présentant une caractéristique linguistique commune. Les Celtes se sont dispersés sur l'ensemble de l'Europe où leur culture a été largement influencée par celle des populations indigènes, tels que les Étrusques ou les Romains. Dès le début de l'âge du fer, la civilisation celte a commencé à prospérer et à s'imposer en de nombreux lieux, notamment en Irlande aux alentours de 700 avant notre ère, apportant avec elles les différentes caractéristiques et influences reçues en Europe. Le début de cette période, appelée Hallstatt, tire son nom d'un site archéologique autrichien situé au nord du lac d'Hallstatt dans la vallée de Salzbourg. Elle est caractérisée par la présence d'objets offensifs (longues épées en bronze et en fer) et correspond à une phase de développement d'une classe militaire. La fin de cette période (qui marque la fin de la protohistoire) est appelée La Tène, du nom du site archéologique situé près de Neuchâtel en Suisse, et correspond à une phase de développement artistique important.

Bien que leur organisation sociale soit de type patriarcal², les Celtes se sont adaptés aux sociétés préexistantes qui semblent avoir été fortement influencées par le féminin, du fait de leur proximité avec l'environnement naturel dans lequel ils évoluaient. Cette vision est reflétée par la prédominance de figures féminines dans la mythologie irlandaise qui nous est parvenue, et fait la synthèse des croyances des populations pré-celtes et celtes qui ont peuplé l'île. Les Celtes ne semblent pas avoir anéanti la culture insulaire indigène, mais au contraire, ils semblent avoir assimilé les croyances locales et avoir fait des anciens lieux sacrés de leurs prédécesseurs le décor de leurs mythes³.

Une succession de peuples s'est établie sur l'île au fil des millénaires, laissant son empreinte sur les paysages mythologique archéologique et naturel. Les techniques modernes d'investigation et d'analyse mentionnées plus haut ont permis de mettre à jour les différentes strates d'établissement humain en un même

¹ Stephen ALLEN, *Lords of Battle: the World of the Celtic Warrior*, p. 6.

² Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrigan to Cathleen Ní Houlihan*, p.2 et p.27 ; Mary CONDREN, *The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, p.28.

³ Notons qu'eux-mêmes sont la résultante de la réappropriation et des ajouts apportés à ceux des populations déjà installées.

lieu. Dans le cas de Ballyglass dans le comté de Mayo, les hommes semblent avoir décidé de s'installer ailleurs après l'épuisement des terres agricoles qui ne permettaient plus de nourrir le groupe. Dans d'autres cas, l'abandon d'un lieu, de culte en particulier, peut correspondre à un changement d'ordre spirituel, comme le prouve la cessation de toute activité à Newgrange aux alentours de 3000 avant notre ère par exemple, ou encore la présence d'une petite tombe anciennement abandonnée et ensevelie en-dessous du *tumulus* de Knowth.

Bien que cette chronologie semble claire et bien délimitée, il reste malaisé de cerner la contribution de chacun de ces peuples à l'héritage mythologique. Le problème de la datation précise des sources littéraires issues de la tradition orale est lié à la quasi-impossibilité de réellement « dater » la naissance d'un mythe ; ou de déterminer quelles transformations sont intervenues, à quelle période ; ou de savoir par quel groupe elles ont été apportées.

Il est difficile de dénouer les fils des apports de chacun, et les moyens pour ce faire semblent assez restreints. Néanmoins, des éléments caractéristiques d'une époque nous permettent de faire des rapprochements entre la succession des divers âges archéologiques, les peuples et la période où ces éléments ont été introduits. Tel est le cas par exemple d'extraits présents dans *La razzia des bœufs de Cooley*, qui mettent en scène des objets en métaux de facture plus ou moins élaborée nous permettant de dater cette donnée, même approximativement. Considérons l'exemple suivant : « He carried a sword at his thigh, and a red shield with a knob of tough silver. He held a broad, triple-riveted blade in his hand »¹. Selon la classification des armes constituée par Laurence Flanagan, qui répertorie de tels objets dans son ouvrage *Ancient Ireland, Life Before the Celts*², nous pouvons affirmer que celui mentionné dans l'extrait renvoie à l'âge du bronze, ce qui nous amène à avancer que ce détail du mythe (au moins) correspond à cette période. D'autres éléments de ce récit confirment l'âge du bronze comme période de création, comme par exemple la mise en scène de divinités qui président à la guerre, activité humaine dès lors organisée et qui impliquait l'utilisation d'objets à caractère offensif. La présence des ces déesses (Macha, Badhbh et Morrígan que les

¹ Thomas KINSELLA, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge*, p.229.

² Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, pp.122-123.

hommes ont organisées en triade), et plus précisément celle de Macha, qui est très fortement associée au cheval, confirme cette hypothèse puisque selon Finbar McCormick, professeur d'archéologie à *Queen's University* (Belfast), c'est à cette époque que cet animal est apparu¹.

Si l'on considère que les différentes divinités présentes dans les mythes reflètent la préoccupation principale des sociétés anciennes successives (agriculture, guerre et souveraineté), et qui a fait l'objet d'une périodisation par Laurence Flanagan, il est possible d'établir en parallèle une chronologie des récits en se basant sur la fonction principale des déesses centrales à chaque texte. Ainsi, la triade de l'agriculture d'Ériu, qui correspond à une société agraire et à une phase de prospérité/productivité, serait antérieure à celle de Morrigna, cette dernière étant clairement liée à la guerre, activité cruciale dans les sociétés suivantes, et ce dès la fin de l'âge du bronze.

Dans l'histoire du peuplement de l'Irlande, relatée par Seumas MacManus², les récits mythologiques précèdent les récits historiques. Le manuscrit qui relate les récits de la conquête de l'Irlande et qui atteste pour la première fois de la présence d'hommes sur l'île est intitulé *Le Livre des conquêtes de l'Irlande*. Du fait de la nature spécifique de chacun des envahisseurs qui y sont décrits, les récits relatifs à son peuplement ne distinguent pas clairement la part mythologique de la part historique. Tout comme l'ensemble des mythes pré-chrétiens irlandais, ces récits mythologiques sont très vraisemblablement basés sur des faits historiques réels ou bibliques, qui s'articulent autour de la période du Déluge. James Ussher (1581-1658), Archevêque d'Armagh et Primat d'Irlande, situe le Déluge en l'an 2348 avant notre ère³, ce qui correspond approximativement au début de l'âge du bronze, selon les informations livrées par la dendrochronologie. Même si ces récits mythologiques sont basés sur des faits réels, la chronologie historique n'y est

¹ Finbar McCORMICK, « The Horse in Early Ireland », in *Anthropozoologica* (Publications Scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle, Paris), p.86. L'article est consultable à l'adresse Internet suivante :

<http://www.mnhn.fr/museum/front/medias/publication/19933_085_104.pdf>.

² Seumas MacMANUS, *The Story of the Irish Race, a Popular History of Ireland* (1921), Greenwich, CT, Konecky & Konecky, 1992.

³ Lary & Marion PIERCE, *The Annals of the World, James Ussher's Classic Survey of World History*, p.19.

pas forcément respectée et il est difficile de la retrouver et d'établir des correspondances temporelles et factuelles entre faits historiques et éléments mythologiques. Ainsi, personnages mythologiques et historiques, divins et humains, sont souvent traités et considérés de façon similaire. C'est pourquoi il est très difficile de faire clairement la part entre les éléments mythologiques et les éléments historiques. Il y a effectivement des glissements d'un domaine à l'autre, collusion entre faits mythologiques et faits historiques et par voie de conséquence, dans certains cas, interaction entre personnages mythologiques et personnages historiques. La datation des faits mentionnés dans les récits, mais plus encore celle des règnes des différents souverains (reines, rois et hauts rois d'Irlande¹), s'avère donc être une tâche difficile, car toute tentative de datation est « pseudo-historique », étant largement influencée par le christianisme et par les événements bibliques utilisés et imbriqués dans les récits païens. Ce problème inhérent au contenu des premiers ouvrages de la littérature irlandaise est très clairement expliqué par Rosalind Clark dans *The Great Queens, Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen ní Houlihan* :

The traditional Irish dating found in medieval sources is pseudo-historical. Since the dates could not have been written down before the advent of Christianity, all dating of events previous to the fifth century was based on guesswork. It was also warped by the attempt to synchronize Irish history with Biblical history, so that genealogies had to be traced back to Adam and Eve, and the history of the country put on a timescale that began with the creation and went on to the Flood, etc. The dates of Irish pseudo-history at least show the order in which the kings reigned, always assuming that these kings were real, not legendary, and that oral memory remembered their order correctly².

Ce que l'on peut affirmer, c'est que, jusqu'à l'arrivée des Gaëls aux environs du II^e ou I^{er} siècle avant notre ère, la chronologie du peuplement de l'Irlande telle qu'elle est présentée est essentiellement mythologique. Avant l'arrivée du christianisme, l'histoire des conquêtes de l'Irlande était transmise exclusivement oralement. Ces récits relatent l'arrivée successive de six peuples mythologiques, tel qu'on peut le lire dans le *Livre des conquêtes de l'Irlande* et comme l'explique

¹ La hiérarchie des rois d'Irlande est détaillée dans le chapitre 1, p.64.

² Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, p.207.

Rosalind Clark dans son ouvrage *The Great Queens, Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen ní Houlihan*¹ : le peuple de Cesaire (petite-fille de Noé, première femme à vivre en Irlande avant le Déluge qui décima tout son peuple sauf un homme, Fintan) ; les Fomores (arrivés après le Déluge, géants de la mer malveillants, hideux et dotés de pouvoirs magiques, souvent décrits comme n'ayant qu'un seul bras, qu'un seul œil et qu'une seule jambe, signe de leur nature magique et sombre). Ces derniers combattirent tous les peuples successifs, à commencer par les Partholoniens qui, arrivés après le Déluge, connurent une longue période de prospérité pendant laquelle apparurent, entre autres, le druidisme et l'agriculture entre autres. Les Fomores furent décimés par une épidémie, à l'exception de l'un d'entre eux, Tuán Mac Cairill. Suivirent les Némédiens, qui après avoir combattu à plusieurs reprises les Fomores durent fuir ; les Fir Bolg, qui seraient à l'origine du découpage de l'Irlande en cinq provinces ainsi que de la royauté. Les Tuatha Dé Danann leur succédèrent, peuple divin venu du nord qui mit en déroute les Fomores, mais ils cédèrent la terre d'Irlande aux Milésiens (ou Gaëls) et se retirèrent dans l'Autre Monde appelé *Sidh*. Ils passèrent ainsi du statut suprême de dieux, souvent décrits comme des géants, au statut de personnages magiques (« the faeries » – les fées – ou « the good people » – les bonnes gens/le petit peuple) dont la taille réduite dénote leur passage à un statut inférieur.

Gaël Hily fait remarquer à juste titre l'omniprésence des Fomores et précise que

les Fomores ne symbolisent pas seulement les puissances mauvaises, mais aussi l'aspect sombre de l'univers. Ils sont des êtres inhérents à la terre et aux eaux d'Irlande, qui combattent tous ceux qui tentent de s'y établir. Les Fomores représentent ainsi les forces brutes de la nature, ils font figure d'opposants à l'élaboration de la société, d'adversaires à la mise en place de la vie sur terre².

Il ajoute que

chacune des vagues de populations successives a contribué à l'élaboration de la société irlandaise : apport des arts serviles pour Partholon, constructions de palais pour Nemed, création des institutions politiques pour les Fir

¹ Rosalind CLARK, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, p.219.

² Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.120.

Bolg, instauration durable de la vie par les Túatha Dé Danann. En somme, chacun de ces groupes sociaux a accompli sa mission puis a cédé sa place, souvent de force, au groupe suivant qui a poursuivi l'élaboration de la société ; le but final est que l'Irlande soit prête pour accueillir les fils de Míl¹.

2- Techniques de l'archéologie moderne

La première des techniques utilisées en archéologie moderne est l'image LiDAR (acronyme du terme anglais Light Detecting and Ranging), fut utilisée pour la première fois de façon expérimentale en 1962². Son usage s'est progressivement étendu à divers domaines, dont l'archéologie, ce qui a fait considérablement avancer les découvertes. Cette technique consiste à projeter un rayon laser depuis un hélicoptère afin de scanner la surface du sol pour créer un relevé de terrain et une image en 3D d'une extrême précision en dépit de la présence de végétation. L'utilisation de ce procédé a permis de mettre en évidence l'existence de constructions et de structures jusque-là inconnues du fait qu'elles n'étaient pas visibles à l'œil nu, et de nous fournir une carte du paysage mégalithique ancien tel qu'il subsiste aujourd'hui. Il permet d'accéder très rapidement à une multitude d'informations sur les divers sites archéologiques car des centaines de mesures sont prises en un laps de temps très réduit, comme le précise Joe Fenwick du département d'archéologie de la *National University of Ireland, Galway* :

If you imagine that the LiDAR data consists of 137 million individual data points, then you can see that it might take several hundred years to conduct a survey in that sort of detail using conventional methods. It is a remarkable piece of work³.

Ce procédé permet aussi de recréer virtuellement les différents sites archéologiques tels qu'ils ont été conçus à diverses époques (dans le cas de ceux qui

¹ Gaël HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.213.

² Ronald G. DRIGGERS, *Encyclopedia of Optical Engineering*, p. 1090.

³ Robert VANCE, *Secrets of the Stones: Decoding Ireland's Lost Past*, p.103.

n'ont pas été ré-utilisés et ré-aménagés par les peuples qui se sont succédé sur les lieux), ou de mettre en évidence des édifices jusque-là insoupçonnés. Cette nouvelle approche présente l'avantage de donner à l'archéologue une vision aérienne et donc globale du site concerné ainsi que de son implantation dans le paysage. L'exemple le plus extraordinaire de cette application est la découverte du *Ditched Pit Circle* sur le site de Tara par l'équipe de Joe Fenwick en 1998. Ce temple à ciel ouvert date probablement selon lui du tout début de l'âge du bronze, aux alentours de 2500-2300 avant notre ère.

La deuxième technique couramment employée est celle de la datation par le carbone 14, grâce à laquelle il est possible de dater précisément artefacts, os, et autres éléments organiques¹. Cette technique est toutefois plus laborieuse et pose quelques problèmes de précision puisqu'il faut des dizaines de résultats similaires pour confirmer une date.

Enfin, une troisième méthode scientifique, la dendrochronologie, permet la datation des végétaux de façon plus précise que par la datation par le carbone 14, et par conséquent, elle en permet le ré-ajustement par confrontation des résultats obtenus par les différentes techniques. L'avantage de celle-ci par rapport à la précédente est que l'on obtient la datation d'une pièce de bois à l'année près, car la méthode se base sur l'analyse de la morphologie des anneaux de croissance des arbres (quand ceux obtenus par le carbone 14 se situent dans une fourchette d'environ trente ans). La dendrochronologie permet également de reconstituer les changements climatiques et environnementaux en analysant les cernes dont l'aspect nous renseigne sur la vie propre de l'arbre, sur sa santé et sur l'impact de l'environnement climatique sur sa croissance : plus les cernes sont grands et espacés, plus l'arbre a prospéré ; plus ils sont petits et resserrés, plus l'arbre a souffert. Dans le premier cas, il a très probablement bénéficié de conditions propices, telles

¹ Laurence FLANAGAN explique brièvement le principe de la datation par le carbone 14 et sa fiabilité par les propos suivants : « This technique is based on the fact that all organic materials contain carbon, of which a portion is radioactive carbon; this is known to decay at a given rate, so that by measuring the amount of radioactive carbon that remains in the organic material under examination – for example a tree or an animal – the date at which it ceased to live can be determined » (*Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.14). Pour de plus amples renseignements sur la datation par le carbone 14, voir : <http://www.sfrp.asso.fr/IMG/pdf/03-Michelot.pdf>.

qu'un ensoleillement favorable et des températures douces ; dans le second cas, il a vraisemblablement souffert de manque de lumière (soleil) et de températures extrêmes, comme la sécheresse ou les grands froids. Il nous est ainsi possible d'envisager des explications relatives à certains changements fondamentaux qui ont affecté les peuples anciens, qu'il s'agisse de leur disparition, de leur migration ou du changement de lieu d'habitat ou de croyance. A ce titre, les tourbières d'Irlande, qui offrent des conditions exceptionnelles de conservation aux végétaux et autres matières organiques emprisonnés, fournissent aux scientifiques un réservoir très précieux d'objets d'étude. La dendrochronologie a mis en évidence la coïncidence entre changements climatiques radicaux et passage d'un âge à l'autre.

3- Glossaire

Nombre de celtisants ont remarqué à juste titre qu'il est impossible d'élaborer un panthéon celtique¹. Le glossaire que nous proposons ici n'a pas pour ambition la description exhaustive des personnages auxquels nous avons fait référence dans cette thèse. Seules les informations principales les concernant ainsi que celles pertinentes par rapport à notre propos seront mentionnées.

¹ Nous rejoignons Françoise LE ROUX et Christian-Joseph GUYONVARCH qui affirment que le « terme grec [« panthéon » est] assez inexact dans le cas des Celtes » (*La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, p.105). Il semble en effet incorrect de parler d'un « panthéon celtique » car les divinités celtes sont trop nombreuses et complexes pour qu'il soit possible d'établir une hiérarchie claire et précise, d'autant plus que certaines d'entre elles présentent de nombreuses caractéristiques qui rendraient impossible leur classification dans une catégorie précise. « La volonté de classer les fonctions divines et les divinités elles-mêmes dans un schéma rigide, mènerait à la minimalisation et la sous-estimation de la variété et de la complexité de l'ensemble de dieux et des déesses celtes » Dimitri Nikolai BOEKHOORN (*Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique : de la littérature orale à la littérature écrite*, p.129). Ce point de vue est également partagé par Jane Miranda GREEN, *The Gods of the Celts*, p.33.

Áed Ruadh

Roi des Tuatha Dé Danann, père de Macha MongRuadh et frère de Cimbáeth et Díthorba avec qui il avait décidé de régner pendant sept ans à tour de rôle. A sa mort, sa fille tua Díthorba et épousa Cimbáeth dans le but de conserver le pouvoir. C'est en tant que reine et sous l'aspect d'une vieille sorcière qu'elle tendit un piège à ses cinq cousins, les fils de Díthorba (qu'elle exila car ils avaient cherché à s'emparer du pouvoir), et qu'elle les réduisit en esclavage, leur imposant la construction de la résidence royale Eamhain Macha, capitale de la province d'Ulster.

Ailill Finn

Roi de la province de Connaught et mari de Flidais, il fut tué par l'amant de sa femme Fergus mac Róich sous l'ordre de cette dernière, afin qu'il ne soit plus un obstacle pour eux et que Fergus mac Róich devienne roi (Flidais fonctionnant ici comme déesse de la souveraineté).

Ailill mac Máta

Nommé d'après sa mère, Máta (son nom signifiant « Ailill, fils de Máta »), il est le mari de Maeve de

Rathcroghan et le propriétaire du taureau blanc Finn Bennach. C'est en s'apercevant que la fortune de son mari était supérieure à la sienne d'un taureau que Maeve décida de s'emparer de l'équivalent du bestiau, Donn Cuailnge, par tous les moyens et que commença *La Razzia des vaches de Cooley*. Avant qu'Ailill mac Máta ne devienne son mari et n'accède de ce fait à la tête de la province de Connaught, il n'était que son amant et il dut tuer son mari de l'époque, Eochaid Dála. Ceci confirme Maeve comme déesse de la souveraineté, fortement attachée à la province de Connaught, et c'est à ce dernier et au début du récit mentionné précédemment qu'elle énonce par contraste les qualités requises pour devenir ou rester roi.

Aodh Múr

Chef de la région de Sligo et père de Gealla. Il refusa que cette dernière épousât l'homme de son choix et c'est ainsi qu'il périt lors d'un combat qui l'opposa au prétendant. Sa fille, mourut de chagrin et ses larmes donnèrent naissance à Lough Gill.

Badhbh

Fille de la déesse Ernmas, cette déesse fait partie de la triade Morrigna, dont la seule figure constante est la déesse Morrigan. Sœur d'une des autres composantes possibles de la triade, la déesse Fea, son nom signifie « fureur », « violence » ou « rage », ce qui décrit parfaitement l'atmosphère qui règne sur les champs de bataille, et qui l'associe à l'idée de mort. Tout comme la majorité des autres composantes de la triade, Badhbh a la faculté de revêtir une apparence animale.

Banba

Fille de la déesse Ernmas, cette déesse est fortement attachée à l'agriculture et à la souveraineté (son nom signifie « porcelet », ce qui la rapproche de l'idée de fécondité), et elle fonctionne en triade avec ses sœurs, Fódla et Ériu. Son époux (qui est le frère des maris respectifs de ses deux sœurs) se nomme Eathur Mac Cuill. Tout comme ses sœurs, elle est fortement attachée au site d'Uisneach (dans le comté de Westmeath), et son nom est parfois utilisé pour faire référence à la terre d'Irlande.

Bodb

Dieu qui avait pour porcher Friuch. C'est ce dernier, avec son rival Rucht (lui-même porcher du dieu Ochall Ochné), qui fut au centre de *La razzia des bœufs de Cooley*. Après de multiples transformations, ils revêtirent tous deux l'apparence des deux bœufs qui se livrèrent à un combat mortel à la fin du récit.

Bres

Fils du haut roi de Tara (Eochaid Fedlech) dont le nom signifie « bataille » ou « guerre », il était l'un des triplés (avec Nár et Lothar) connus sous le nom Finn Emna (Les triplés royaux), et avait pour sœurs Maeve et Clothru. Avec ses deux frères, il fomenta un complot contre son père pour s'emparer du pouvoir royal qui échoua grâce à l'intervention de Clothru. Cette dernière, qui n'était pas parvenue jusque là à les dissuader, leur offrit son corps la veille de la bataille sous le prétexte de leur assurer une descendance, au cas où ils mourraient au combat. C'est ainsi qu'elle affaiblit symboliquement leur vigueur guerrière et que de cette union incestueuse naquit Lugaidh Riab nDerg. Ce dernier présentait à

sa naissance deux raies rouges, l'une autour du cou, l'autre autour de la taille, délimitant ainsi trois parties distinctes : la tête, le tronc et les jambes. Selon le récit, chacune des parties de son corps ressemblait respectivement à celles de ses pères Nár, Bres et Lothar.

Brigit/Brigid

Sainte Brigit est l'évhémérisation de la déesse Brigid. Le terme lui-même semble plutôt faire référence à un titre honorifique qu'à une déesse en particulier. Fille de Daghdha, elle est célébrée dans le calendrier chrétien le 1^{er} février, ce qui correspond au festival d'Imbolc du calendrier celte. Elle initie la saison estivale et représente l'une des phases de Cailleach, à savoir celle de « La Jeune Fille ».

Bronach

Nom local de Cailleach aux Falaises de Moher.

Buí

Terme irlandais qui signifie « jaune » et fait référence à l'une des deux épouses de Lug, Cailleach sous la forme de « La vieille sorcière ». Les Celtes l'ont associée à la tombe mé-

galithique de Knowth. En effet, le nom gaélique du *tumulus*, *cnogba*, est composé à partir des deux termes *Cnoc Buí* qui signifient « The Hill of Buí » (« La colline de Buí ») où elle est censée être enterrée.

Cailleach

Déesse ancienne de la littérature irlandaise, elle porte différents noms selon les régions auxquelles elle est attachée : Cailleach Bheara (dans la péninsule éponyme, dans le comté de Cork), Cailleach Bolus (à Bolus, dans le comté de Kerry), Cailleach Corca Duibhna ou Mish (dans la péninsule de Dingle, également dans le comté de Kerry), Bronach (aux falaises de Moher), Mal (à l'extrémité sud des falaises de Moher exclusivement) et Garavogue sur le site de Loughcrew. Elle apparaît dans la mythologie sous trois aspects différents qui correspondent au cycle des saisons : « La vieille femme » pour l'hiver, « La jeune fille » pour le printemps et « La mère » pour l'été. Elle est également fortement associée à la souveraineté et cette dernière l'a confère généralement sous l'aspect repoussant de « La vieille femme ». Cette divinité est la gardienne des

forces vitales de la nature et de ce fait, peut être considérée comme protectrice de la fertilité et de l'abondance. Elle a donc un rôle structurant au niveau temporel cyclique, mais également au niveau spatial puisqu'elle apparaît dans plusieurs récits comme une figure gigantesque créatrice du paysage naturel d'une part, et comme un architecte mythique du paysage mégalithique d'autre part. La mythologie l'associe fortement à la tombe mégalithique de Knowth où elle apparaît sous le nom de Buí. En effet, le nom gaélique du *tumulus*, *cnogba*, est composé à partir des deux termes *Cnoc Buí* qui signifient « The Hill of Buí » (« La colline de Buí ») où elle est censée être enterrée.

Cairbre Catcheann

Roi milésien illégitime qui avait usurpé le trône dont le nom signifie « Tête de chat ». Père de Morran né difforme qui retrouva une apparence normale grâce à la Neuvième Vague.

Ceathur Mac Gréine

Fils de Cermait, petit-fils de Daghdha et mari de la déesse Ériu, ce personnage mythologique appartient au

peuple des Tuatha Dé Danann. Son nom signifie « Fils du soleil », ce qui dénote la complémentarité entre le soleil/masculin et la terre/féminin (personnifiée par sa femme), indispensable à l'agriculture qu'il représente avec ses deux frères (Eathur Mac Cuill et Teathur Mac Cécht), sa femme et ses deux sœurs (Banba et Fódla).

Cermait

Personnage mythologique appartenant aux Tuatha Dé Danann et père des maris des figures féminines qui composent la triade d'Ériu (Ériu, Banba et Fódla), Ceathur Mac Gréine, Eathur Mac Cuill et Teathur Mac Cécht.

Cimbáeth

Roi des Tuatha Dé Danann, oncle de Macha MongRuadhd et frère d'Áed Ruadhd et Díthorba avec qui il avait décidé de régner pendant sept ans à tour de rôle. A la mort d'Áed Ruadhd, sa nièce tua Díthorba et l'épousa dans le but de conserver le pouvoir. C'est en tant que reine et sous l'aspect d'une vieille sorcière qu'elle tendit un piège à ses cinq cousins, les fils de Díthorba (qu'elle

exila car ils avaient cherché à s'emparer du pouvoir), et qu'elle les réduisit en esclavage, leur imposant la construction de la résidence royale Eamhain Mhacha, capitale de la province d'Ulster.

Clíodhna

A l'origine de la Neuvième Vague, Clíodnah venait de l'Autre Monde et plus précisément de *Tír Tairngire*, « The Land of Promise » (« La terre des promesses »), pour rejoindre son amant mortel, Ciabhán of the Curling Locks (« Ciabhán aux cheveux bouclés »). Pendant que ce dernier était parti chasser dans les bois, elle s'endormit sur le port de Glandore, dans le comté de Cork mais, emportée par la marée, elle se noya. Dans cette région, la marée est d'ailleurs appelée *Tonn Chlíodhna* ou « The Wave of Clíodnah » (« La vague de Clíodhna »), évocation de cet épisode mythique. Dans une autre version qu'il mentionne, Clíodhna s'endort sur la plage bercée par la musique féérique d'un des musiciens de Manannán mac Lir et ainsi envoûtée, elle est ramenée dans l'Autre Monde par la Neuvième Vague envoyée par le dieu de la mer. Le lieu

d'où elle a disparu porte toujours le nom de « The Strand of Cleena's Wave » (« La promenade de la vague de Clíodnah »). Dans les deux cas, elle laisse son amant inconsolable.

Coaránach

Créature mythologique serpentiforme féminine, Fionn MacCumhail la blessa et la força à regagner les profondeurs du lac qui avait permis au petit vers qu'elle était initialement à se métamorphoser en l'animal qu'elle devint. En effet, elle était cachée sous cet aspect quasi-innocent dans les os d'une sorcière appelée La sorcière du doigt que le héros tua également. C'est elle qui donna son nom à Lough Derg (qui signifie « dark lake » [Lac sombre]) car le sang de sa blessure se répandit dans le lac et changea la couleur des eaux.

Conchobar mac Nessa

Nessa donna naissance à Conchobar après avoir avalé un ver qui se trouvait dans l'eau sacrée d'un puits qu'elle but. Ce haut roi d'Ulster, qui est nommé d'après sa mère (son nom signifiant « Conchobar, fils de Nessa »), viola Maeve dans le seul but de se réapproprier la souveraineté de la

province qu'il avait perdue, sans se soucier de la prospérité du pays, ni du bien être des hommes et ayant comme seule ambition l'accès au pouvoir. Cet acte démontre à quel point il n'était pas digne d'assurer les fonctions de roi et confirme Maeve comme déesse de la souveraineté.

Crochen Croderg

Mère de la reine Maeve de Rathcroghan (son père était le haut roi de Tara, Eochaid Fedlech) et servante d'Étain, elle donna naissance à sa fille dans la grotte d'Oweynagat. Son nom signifie « coupe rouge-sang » et elle est la fille du soleil, l'incarnation du soleil couchant. Sa maternité et ses associations la lie très fortement à la fertilité et à la vie.

Crunchu

Fermier veuf d'Ulster à qui Macha, une femme de l'Autre Monde, apparut mystérieusement. C'est lui qui est à l'origine du sort que cette dernière jeta aux hommes de la province d'Ulster connu sous le nom de « The debility of the Ulstermen » (La faiblesse des Ulates). En effet, contrairement aux recommandations de sa mystérieuse épouse et alors qu'il

s'était rendu à la cours du roi située dans la capitale de la province, il se vanta de la rapidité de cette dernière en affirmant qu'elle courait plus vite que les chevaux du roi. C'est ainsi que le souverain la força à se mesurer à ses chevaux, malgré sa grossesse avancée et ses supplications. Bien sûr elle remporta la course mais, à peine arrivée, elle mit au monde des jumeaux devant toute la communauté masculine, dans la honte et la souffrance. Elle jeta alors le sort sur le peuple d'Ulster avant de mourir.

Cúchulainn

Héros qui a un rôle majeur dans *La Razzia des vaches de Cooley*, Cúchulainn est un guerrier extraordinaire qui entretient une relation ambiguë avec la déesse Morrígan. Il s'oppose à la reine Maeve qui cherche à s'emparer de Donn Cuailnge (le taureau brun d'Ulster) afin d'égaliser la fortune de son époux Ailill mac Máta, et combat contre l'armée de Connaught en se mesurant à de valeureux guerriers, dont Ferdia, son ami et frère de lait qu'il tue à Ardee. Il est présent dans divers récits de la littérature ancienne, et entretient, de

ce fait, des relations spécifiques avec nombre de personnages mythologiques, telle que la fille du roi Ruadh (ou la fille du roi Lochlann de Scandinavie dans d'autres versions), Derbforgaill qu'il sauva de la mort, ou encore Lugaidh Riab nDerg (son frère, ami ou fils adoptif selon les versions) à qui il donna la princesse comme épouse. Il est également attaché à Bronach (nom que Cailleach porte dans la région des falaises de Moher dans le comté de Clare) qu'il délaissa et qui mourut de chagrin à cause de lui. On peut dire qu'il est l'incarnation même de la fonction guerrière et il est tout particulièrement intéressant de noter que la maîtrise de son art (dont le but premier est la protection) ainsi que son javelot (Gáe Bulga) lui viennent d'une figure mythologique féminine, Scáthach.

Dabilla

Chien de Bóann dont la mort donna naissance aux îles Rockabill.

Daghdha

Dieu solaire, grand-père de Teathur Mac Cécht, de Ceathur Mac Gréine et d'Eathur Mac Cuill, les époux

d'Ériu et ses sœurs. Il est également le frère d'Elcmar et le père de Brigid. Il copula sur les berges de la rivière Unius avec Morrígan avant la bataille de Mag Tuired. Il possède un chaudron d'abondance appelé *Undry* ainsi qu'une massue qui a la particularité de tuer par un bout et de ressusciter par l'autre. Les Celtes lui ont attribué pour demeure le *tumulus* néolithique de Newgrange et c'est à cet endroit qu'il a engendré Bóann après avoir arrêté la course du soleil pendant neuf mois. C'est ainsi que Nechtain, le mari de Bóann, n'a eu ni conscience, ni connaissance de la relation adultérine de son épouse. De cette relation naquit le dieu Oengus.

Dáire MacFiachna

Propriétaire du taureau brun d'Ulster, nommé Donn Cuailnge. Celui-ci accepta de le céder à la reine Maeve dans un premier temps, mais lorsqu'il apprit l'intention de cette dernière de s'emparer de la bête par tous les moyens en cas de refus de sa part, il revint sur sa décision. Aussi, Maeve rassembla une énorme armée et marcha sur Cooley pour s'en emparer afin d'égaliser la fortune de son mari Ailill mac Máta, ce qui causa

les évènements relatés dans *La Razzia des vaches de Cooley*.

Dearg Corra

Figure mythologique irlandaise qui peut être rapproché du dieu continental celte Cernunos.

Derbforgaill

Fille du roi Ruadh ou du roi Lochlann de Scandinavie selon les différentes versions du mythe, elle avait le pouvoir de revêtir l'apparence physique d'un cygne. C'est sous cet aspect que le héros Cúchulainn la blessa alors qu'elle et ses servantes étaient venues le rejoindre afin que cette dernière lui avouât son amour. Cúchulainn, qui était accompagné de Lugaidh Riab nDerg (son frère, son ami ou son fils adoptif selon les versions), chassait les oiseaux et la toucha d'une pierre qu'il lui avait lancée. Aussitôt arrivée à terre sous son apparence humaine, il la sauva de la mort en lui retirant la pierre logée dans la hanche avec les dents. Il la refusa comme épouse lui expliquant que, dès lors qu'il goûtât son sang, ils étaient frères de sang. Aussi lui demanda-t-elle de bien vouloir lui désigner un mari, ce qu'il fit en lui

proposant Lugaidh Riab nDerg à qui elle donna des enfants. Elle mourut dans des conditions horribles puisqu'elle se fit mutiler, arracher les cheveux et les yeux, casser le nez et griffer le visage par des femmes jalouses alors qu'elle venait de gagner un concours d'urine organisé par des hommes d'Ulster. Ces concours consistaient à faire fondre de hauts piliers de neige par les femmes afin de déterminer laquelle était la plus désirable pour les hommes, et la meilleure épouse. Ceci montrait à quel point la gagnante était fertile. A la suite de sa mort, son mari Lugaidh Riab nDerg mourut de chagrin et Cúchulainn vengea leur mort en tuant les femmes responsables de leur sort.

Diancecht

Personnage mythologique qui, selon les versions, tua le fils de la déesse Morrígan, Mechi, car les trois serpents qui étaient logés dans chacun de ses trois cœurs auraient pu amener la destruction de l'île.

Díthorba

Roi des Tuatha Dé Danann, oncle de Macha MongRuadh et frère d'Áed

Ruadhd et Cimbáeth avec qui il avait décidé de régner pendant sept ans à tour de rôle. A la mort d'Áed Ruadhd, sa nièce le tua et épousa Cimbáeth dans le but de conserver le pouvoir. C'est en tant que reine et sous l'aspect d'une vieille sorcière qu'elle tendit un piège à ses cinq fils (qu'elle exila car ils avaient cherché à s'emparer du pouvoir), et qu'elle les réduisit en esclavage, leur imposant la construction de la résidence royale Eamhain Mhacha, capitale de la province d'Ulster.

Donn Cuailnge

Propriété de Dáire MacFiachna, il est le taureau brun d'Ulster au centre de *La Razzia des vaches de Cooley* qui relate comment la reine Maeve de Rathcroghan décida de s'en emparer par tous les moyens et de l'ajouter à sa fortune personnelle, afin d'égaliser celle de son mari Ailill mac Máta. Pour les pré-chrétiens irlandais, le taureau est un animal qui symbolisait la puissance, la fertilité et le pouvoir. Le rival qu'il a dans le récit, Finn Bennach (le taureau blanc), est en fait son rival depuis toujours. En effet, les deux taureaux sont les réincarnations de deux porchers qui se

détestaient, nommés Friuch et Rucht. Après une multitude de métamorphoses, ces derniers revêtirent l'apparence de vers, l'un tombant dans la source de la rivière Cronn à Cooley, l'autre dans le puits de Gara dans la province de Connaught. Le premier fut avalé par une vache appartenant à Dáire MacFiachna, le second fut ingéré par une vache appartenant à l'époux de la reine Maeve, Ailill mac Máta. Chacune de ces vaches donnèrent naissance à deux taureaux, Finn Bennach, le taureau à cornes blanches, et Dunn Cuailnge, le taureau brun de Cooley. Ils s'affrontent fatalement sous cet aspect bovin à la fin de *La Razzia des Vaches de Cooley* lorsque Maeve, s'étant emparé du taureau brun, le parqua avec le taureau blanc. Ces deux derniers se livrent alors un combat à mort à Rathcroghan, et plus précisément à Rathnadarve, de l'irlandais *Ráth na dTarbh*, « The Fort of the Bulls » (Le fort des taureaux).

Eathur Mac Cuill

Fils de Cermait, petit-fils de Daghdha et mari de la déesse Banba, ce personnage mythologique appartient

au peuple des Tuatha Dé Danann. Son nom signifie « Fils de noisetier », ce qui renvoie à l'idée de connaissance, car les noisettes étaient ce dont se nourrissait le Saumon de la Connaissance, Fintan, comme l'illustre l'histoire de Fionn Mac Cumhail. C'est ainsi que, dans le contexte de l'agriculture qu'il représente avec ses deux frères (Ceathur Mac Gréine et Teathur Mac Cécht) ainsi qu'avec sa femme et ses sœurs (Banba et Fódla), il est possible de le rapprocher de la connaissance du monde agricole et le développement des techniques du travail de la terre. Lui et ses frères fonctionnent en complémentarité avec la triade d'Ériu.

Eochaid Dála

L'un des nombreux maris de Maeve de Rathcroghan, il fut tué par Ailill mac Máta, de telle sorte que ce dernier accédât au trône de la province de Connaught.

Eochaid Fedlech

Haut roi de Tara dont le nom, qui signifie « cavalier », renvoie à la symbolique de fertilité associée au cheval. C'est de son union avec Cro-

chen Croderg (la servante d'Étain) que naquit la reine Maeve de Rathcroghan. Il est également le père de Clothru et de Finn Emna (« Les triplés royaux ») – et plus précisément de Nár, de Bres et de Lothar. Il est aussi le grand-père de Lugaidh Riab nDerg, né de la relation incestueuse entre les triplés et Clothru.

Eochaidh

Dieu-cheval mais également roi légendaire de la province de Munster, ce personnage mythologique est fortement associé à la création de Lough Neagh, situé en Irlande du Nord, dont le nom est une variante du nom gaélique *Loch nEochaidh* ou « The lake of King Eachaidh » (« Le lac du dieu Eochaidh »). Le lac aurait été formé par l'urine d'un cheval magique qui lui avait été prêté par Oengus. En résumé, ce dernier l'avait prévenu de ne pas le laisser uriner n'importe où, ce que le cheval fit malgré tout quand Eochaidh eût relâché sa vigilance, donnant ainsi naissance au lac.

Ériu

Fille de la déesse Ernmas, cette déesse est fortement attachée à

l'agriculture et à la souveraineté, ainsi qu'à la terre d'Irlande dans son ensemble à laquelle elle a donné son nom : *Éire*. Elle fonctionne en triade avec ses sœurs, Banba et Fódla, et en est la figure principale. Son époux (qui est le frère des maris respectifs de ses deux sœurs) se nomme Ceathur Mac Gréine, et tout comme ses sœurs, elle est fortement attachée au site d'Uisneach (dans le comté de Westmeath).

Ernmas

Déesse, mère de certaines composantes des deux triades principales de la mythologie pré-chrétienne irlandaise : Morrígna et la triade d'Ériu, et plus particulièrement de Morrígan, Badhbh et Macha pour la première et d'Ériu, Banba et Fódla pour la seconde. Ainsi, elle a un rôle unificateur, ce qui prouve que les composantes d'une même triade possèdent des traits caractéristiques du domaine qu'elles représentent.

Étain

Reine de Tara en fuite, elle avait été transformée en insecte volant (mouche ou papillon selon les versions) et se noya sous cette forme

dans la coupe de vin d'une femme, qui, après en avoir bu le contenu, tomba enceinte et donna naissance à la réincarnation de la jeune fille. Elle avait pour servante Crochen Croderg, la mère de la reine Maeve de Rathcroghan.

Fea

Déesse qui fait partie de la triade Morrígna, dont la seule figure constante est la déesse Morrígan. Sœur de la déesse Badhbh, son nom signifie « la haineuse », ce qui décrit parfaitement l'attitude des guerriers sur les champs de bataille, et qui l'associe principalement à l'idée de mort.

Ferdia

Ami et frère de lait de Cúchulainn, ce valeureux guerrier est victime de la perfidie de la reine Maeve relatée dans *La Razzia des vaches de Cooley*, alors que cette dernière est en quête de Donn Cuailnge (le taureau brun d'Ulster). Maeve le pousse à combattre le héros Cúchulainn à Ardee en échange de sa fille, Finnabair, combat auquel il ne survécut pas.

Fergus mac Léide

Haut roi de la province d'Ulster qui fut contraint de cesser ses fonctions à cause du défaut physique qu'il présentait. Un jour, il fut si profondément effrayé par sa rencontre avec le monstre du lac Lough Rudraige, appelé *a muirdris*, qu'il en eut la tête à l'envers à tout jamais.

Fergus mac Róich

Roi d'Ulster, dont le nom *Fergus* signifie « virilité », « puissance masculine » ou encore « sperme », et dont le patronyme *mac Róich* signifie « Le grand étalon », il était le seul homme qui pouvait contenter à lui tout seul le grand appétit sexuel de la reine Maeve de Rathcroghan. Son pénis était d'ailleurs si impressionnant que la pierre Lia Fáil (La pierre du destin), sis sur Tara et utilisée lors de l'inauguration des rois, porte parfois le nom *Bod Fhearghais* qui signifie « Le pénis de Fergus », faisant ainsi référence à sa virilité et le présentant comme un symbole de virilité masculine. Flidais s'en était épris et lui fit tuer son époux Ailill Finn, le roi de la province de Connaught, de telle sorte à ce qu'il ne soit plus un obstacle pour les deux amants.

Finn Bennach

Propriété d'Ailill mac Máta, il est le taureau blanc au centre de *La Razzia des vaches de Cooley* qui relate comment la reine Maeve de Rathcroghan décida de s'emparer le taureau brun, Donn Cuailnge, par tous les moyens et de l'ajouter à sa fortune personnelle, afin d'égaliser celle de son mari Ailill mac Máta. Pour les pré-chrétiens irlandais, le taureau est un animal qui symbolisait la puissance, la fertilité et le pouvoir. Le rival qu'il a dans le récit, Donn Cuailnge, est en fait son rival depuis toujours. En effet, les deux taureaux sont les réincarnations de deux porcs qui se détestaient, nommés Friuch et Rucht. Après une multitude de métamorphoses, ces derniers revêtirent l'apparence de vers, l'un tombant dans la source de la rivière Cronn à Cooley, l'autre dans le puits de Gara dans la province de Connaught. Le premier fut avalé par une vache appartenant à Dáire Mac-Fiachna, le second fut ingéré par une vache appartenant à l'époux de la reine Maeve, Ailill mac Máta. Chacune de ces vaches donnèrent naissance à deux taureaux, Finn Bennach, le taureau à cornes blanches, et

Dunn Cuailnge, le taureau brun de Cooley. Ils s'affrontent fatalement sous cet aspect bovin à la fin de *La Razzia des Vaches de Cooley* lorsque Maeve, s'étant emparé du taureau brun, le parqua avec le taureau blanc. Ces deux derniers se livrent alors un combat à mort à Rathcroghan, et plus précisément à Rathnadarve, de l'irlandais *Ráth na dTarbh*, « The Fort of the Bulls » (Le fort des taureaux).

Finn Emna

Dénomination qui signifie « Les triplés royaux », et qui regroupe Nár, Bres et Lothar, tous trois frères de Clothru et de Maeve. Ils étaient également les fils du haut roi de Tara, Eochaid Fedlech et les pères de Lugaidh Riab nDerg, qui naquit de leur union incestueuse avec Clothru. Ces derniers voulaient s'emparer du pouvoir et destituer leur père, mais Clothru, s'accouplant avec eux, les priva symboliquement de leur vigueur guerrière (faisant ainsi échouer leur dessein) et protégea la souveraineté de Tara.

Finnabair

Fille de la reine Maeve, elle fut promise à Ferdia par sa mère pour que ce dernier accepte de combattre Cúchulainn à Ardee. Sa mère, qui revêtait des caractéristiques de la déesse éponyme de la souveraineté, confèrerait à sa fille la souveraineté, et par conséquent le pouvoir d'attribuer la victoire à la guerre ou au combat, au camp ou au guerrier qu'elle aurait choisi de soutenir. Ainsi, s'il elle s'était accouplée avec Ferdia avant le combat, Finnabair lui aurait très certainement assuré la victoire.

Finnéces

Druide et poète qui avait pour disciple Fionn MacCumhail et qui captura Fintan, le Saumon de la Connaissance, dans le but d'acquérir la connaissance suprême des dieux en dégustant sa chair. Hélas pour lui, c'est Fionn MacCumhail qui l'acquiesça à sa place alors qu'il se lécha le pouce car il s'était brûlé en cuisinant le poisson.

Fintan

Nom du Saumon de la Connaissance capturé par le druide et poète Fin-

nées qui avait la faculté de conférer la connaissance suprême des dieux à quiconque mangeait ou goûtait sa chair. C'est ainsi que le disciple du druide, Fionn MacCumhail, acquit la connaissance, alors qu'il le faisait cuire sous l'ordre de son maître. En effet, il se brûla le pouce en le cuisinant et lécha la brûlure, sans remarquer qu'il y avait un morceau de peau du poisson.

Fionn MacCumhail

Personnage mythologique qui, alors qu'il était le disciple du druide et poète Finnées, acquit la connaissance suprême des dieux. En effet, il se brûla en cuisinant le Saumon de la Connaissance, Fintan, que son maître venait de capturer, et c'est en léchant le pouce sur lequel se trouvait un morceau de peau du saumon qu'il eut alors accès à la connaissance. Il est également associé à Lough Derg qui se trouve dans le comté de Donegal, et plus particulièrement à la créature mythologique appelée Coaránach, un énorme serpent féminin terrifiant qui n'était à l'origine qu'un petit vers qui se trouvait dans les os d'une sorcière maléfique (La sorcière du doigt) qu'il tua et qui pouvait détruire le

monde une fois libéré et suffisamment abreuvé. Il blessa le vers métamorphosé et le força à regagner les profondeurs du lac dans lequel il s'était abreuvé et c'est ainsi que son sang, qui se répandit alors dans le lac, changea la couleur de ses eaux et lui donna son nom. En effet, Lough Derg signifie « dark lake » (Lac sombre).

Fódla

Fille de la déesse Ernmas, cette déesse est fortement attachée à l'agriculture et à la souveraineté (son nom signifie « terre labourée » ou « terre divisée », ce qui la rapproche de la fonction productrice), et elle appartient à la triade qu'elle forme avec ses sœurs, Banba et Ériu. Son époux (qui est le frère des maris respectifs de ses deux sœurs) se nomme Teathur Mac Cécht. Tout comme ses sœurs, elle est fortement attachée au site d'Uisneach (dans le comté de Westmeath), et son nom est parfois utilisé pour faire référence à la terre d'Irlande.

Friuch

Porcher du dieu Bodb et rival de Rucht, lui-même porcher du dieu

Ochall Ochné. Ces deux porchers avaient la faculté de se métamorphoser et de se réincarner. Après une multitude de métamorphoses, ces derniers revêtirent l'apparence de vers, l'un tombant dans la source de la rivière Cronn à Cooley, l'autre dans le puits de Gara dans la province de Connaught. Le premier fut avalé par une vache appartenant à Dáire MacFiachna, le second fut ingéré par une vache appartenant à l'époux de la reine Maeve, Ailill mac Máta. Chacune de ces vaches donnèrent naissance à deux taureaux, Finn Bennach, le taureau à cornes blanches, et Dunn Cuailnge, le taureau brun de Cooley. Ils s'affrontent fatalement sous cet aspect bovin à la fin de *La Razzia des Vaches de Cooley* lorsque Maeve, s'étant emparé du taureau brun, le parqua avec le taureau blanc. Ces deux derniers se livrent alors un combat à mort à Rathcroghan, et plus précisément à Rathnadarve, de l'irlandais *Ráth na dTarbh*, « The Fort of the Bulls » (« Le fort des taureaux »).

Garavogue

Nom local de Cailleach aux alentours de Loughcrew.

Gealla

Fille du chef de la région de Sligo Aodh Múr, ses larmes donnèrent naissance à Lough Gill, situé dans le comté de Sligo. Son père refusait qu'elle épousât l'homme de son choix : un combat, à l'issue mortelle pour les deux hommes, s'engagea alors ; Gealla mourut de chagrin et ses larmes donnèrent ainsi naissance au lac.

Glas Ghaibhleann

Vache magique appartenant à Goibhniu, le dieu-forgeron des Tuatha Dé Danann. Son nom signifie « La vache blanche de Goibhniu » et son lait était si abondant qu'il remplissait les vallées. Cependant, lorsque le flot diminua, il donna naissance à sept sources qui furent à l'origine de sept cours d'eau.

Goibhniu

Dieu-forgeron des Tuatha Dé Danann qui possédait une vache magique appelée Glas Ghaibhleann.

Gráinne

Personnage qui a donné son nom à Lough Graney dans le comté de Clare. Elle se jeta dans le lac par

désespoir après la mort de son amant Diarmuid, tué par son propre mari Fionn.

Lochlann

Roi de Scandinavie et père de Derbforgaill selon les différentes versions du mythe.

Lothar

Fils du haut roi de Tara (Eochaid Fedlech) dont le nom signifie « baquet », il était l'un des triplés (avec Bres et Lothar) connus sous le nom Finn Emna (Les triplés royaux), et avait pour sœurs Maeve et Clothru. Avec ses deux frères, il fomenta un complot contre son père pour s'emparer du pouvoir royal qui échoua grâce à l'intervention de Clothru. Cette dernière, qui n'était pas parvenue jusque là à les dissuader, leur offrit son corps la veille de la bataille sous le prétexte de leur assurer une descendance, au cas où ils mourraient au combat. C'est ainsi qu'elle affaiblit symboliquement leur vigueur guerrière et que de cette union incestueuse naquit Lugaidh Riab nDerg. Ce dernier présentait à sa naissance deux raies rouges, l'une autour du cou, l'autre autour de la

taille, délimitant ainsi trois parties distinctes : la tête, le tronc et les jambes. Selon le récit, chacune des parties de son corps ressemblait respectivement à celles de ses pères Nár, Bres et Lothar.

Lugaidh Riab nDerg

Haut roi d'Irlande, neveu de la reine Maeve, il était le fils incestueux de Clothru et des triplés Nár, Bres et Lothar (aussi connus sous le nom Finn Emna). A sa naissance, il présentait deux raies rouges, l'une autour du cou, l'autre autour de la taille, délimitant ainsi trois parties distinctes : la tête, le tronc et les jambes. Chacune des parties de son corps ressemblait respectivement à celle de ses pères. Dans certaines versions de récits, il était également le frère, l'ami ou le fils adoptif du héros Cúchulainn qui lui désigna Derbforgaill pour épouse. Lugaidh Riab nDerg mourut de chagrin après que cette dernière fut mutilée à mort par des femmes jalouses alors qu'elle remporta un concours d'urine.

Lugh

Dieu guerrier/solaire issu d'une mère Fomore et d'un père Tuatha Dé

Danann. Il avait plusieurs épouses dont Nás et Buí. Il est doté d'une lance magique avec laquelle il tua son grand-père fomore Balor au cours de la deuxième bataille de Mag Tuired.

Macha

Figure mythologique très fortement attachée à la province d'Ulster, et plus particulièrement à Eamhain Mhacha, Macha est parfois présentée comme étant l'une des déesses qui composent la triade Morrígna, dont la seule figure principale est Morrígan. Cette association est due à son lien très fort avec les chevaux et renvoie aux chevaux impétueux présents sur les champs de bataille. Ceci renforce l'atmosphère frénétique des combats, déjà évoquée par les autres divinités possibles de la triade, Fea, Nemain, Nét et Badhbh. Sous les traits d'une déesse, Macha est la fille de la déesse Ernmas. Macha est également le nom d'une femme venue de l'Autre Monde apparue mystérieusement pour épouser un fermier mortel veuf d'Ulster nommé Crunnchu à qui elle offrit bonheur et amour. La seule condition que Macha imposa à Crunnchu était que ce

dernier gardât la présence de sa nouvelle épouse secrète, ce qu'il ne fit pas. La désobéissance de ce dernier valut à Macha une mort honteuse puisqu'après avoir été contrainte de se mesurer aux chevaux du roi alors qu'elle était sur le point d'accoucher, elle mit au monde des jumeaux devant toute la communauté masculine d'Ulster présente ce jour-là. C'est ainsi que pour se venger de la cruauté des hommes d'Ulster, elle leur jeta un sort appelé « The Debility of the Ulstermen » (La faiblesse des Ulates). Ces derniers devaient endurer les douleurs de l'enfantement au moment où ils auraient besoin de toutes leurs forces pour combattre, ce qui arriva lors de la rencontre avec leur ennemi Cúchulainn, narrée dans *La Razzia des vaches de Cooley*, leur valant leur plus grande défaite. Dès lors, la capitale de l'Ulster fut connue sous le nom d'Eamhain Mhacha ou « The Twins of Macha » (Les jumeaux de Macha), en souvenir de l'événement. Encore une fois, cet épisode associe très étroitement la figure de Macha aux chevaux. C'est sous cet aspect que la figure mythologique de Macha, en plus d'être attachée à la mort comme nous pou-

vons le voir dans le récit précédent, est fortement associée à aux idées de souveraineté, de maternité et de fertilité. Une troisième et dernière figure féminine de la mythologie irlandaise porte également le nom Macha : il s'agit de Macha MongRuadh, dont le nom signifie « Maeve la rousse ». Ce personnage, qui est étroitement lié à la souveraineté, est la fille unique de l'un des rois des Tuatha Dé Danann, Áed Ruadh. Ce dernier avait décidé avec ses frères Cimbáeth et Díthorba de régner pendant sept ans à tour de rôle, mais à sa mort, sa fille refusa de laisser le trône à l'un de ses oncles en revendiquant qu'il lui revenait de droit. C'est ainsi qu'elle tua Díthorba et épousa Cimbáeth, dans le seul but de conserver le pouvoir, et c'est en tant que reine et sous l'aspect d'une vieille sorcière qu'elle tendit un piège à ses cinq cousins, les fils de Díthorba (qu'elle exila car ils avaient cherché à s'emparer du pouvoir), et qu'elle les réduisit en esclavage, leur imposant la construction de la résidence royale Eamhain Mhacha, capitale de la province d'Ulster. Cet épisode accentue le rôle souverain de Macha

mis en évidence dans l'épisode de Crunnchu.

Maeve

Il existe plusieurs figures féminines dénommées Maeve qui apparaissent dans la littérature tantôt sous les traits de reine, tantôt sous les traits de déesse de la souveraineté. La reine (qui nous appelons Maeve de Rathcroghan tout au long de la thèse), est née dans la grotte d'Oweynagat qui se trouve sur le site de Rathcroghan (comté de Roscommon). Elle est la fille de Crochen Croderg (la servante d'Étain) et d'Eochaid Fedlech, et elle est la mère de Finnabair, qu'elle promet au guerrier Ferdia pour qu'il accepte de combattre Cúchulainn (qui représentait la province d'Ulster et qui s'opposa à elle, et donc à la province de Connaught) à Ardee. C'est elle qui initie *La Razzia des vaches de Cooley* puisqu'elle cherche à égaler la fortune de son mari (Ailill mac Máta) qui est supérieure à la sienne d'un taureau (le taureau blanc Finn Bennach), en convoitant le taureau brun d'Ulster qui appartenait à Dáire MacFiachna, Donn Cuailnge. Avant qu'Ailill mac Máta ne devienne son mari et n'accède de ce

fait à la tête de la province de Connaught, il n'était que son amant et il dut tuer son mari de l'époque, Eochaid Dála. La reine possédait un peigne et un coffret à bijoux (symboles de fécondité) et avait un appétit sexuel intense, et c'est pourquoi il lui fallait trente hommes par jour pour la satisfaire ou seulement Fergus mac Róich, dont la sexualité était également très développée. Cette caractéristique est notamment illustré par un détail de *La Razzia des vaches de Cooley* dans lequel la reine fut prise d'une envie soudaine d'uriner et que son urine abondante donna naissance à trois énormes ravins, connus sous le nom de Fual Medba ou « Maeve's Urine » (L'urine de Maeve). En effet, il apparaît que, dans la mythologie pré-chrétienne irlandaise, les organes d'excrétion représentent symboliquement les organes de reproduction et que, de ce fait, les femmes dotées d'une vessie de taille importante étaient censées être les plus fécondes. C'est l'appétit sexuel intense et le nombre important de mari qu'elle a qui sont à la base de la confusion entre la reine et la déesse, puisque toute deux confère la souveraineté. Ceci est confirmé d'une part par le

viol de Maeve par Conchobar qui avait été rejeté par la déesse en tant que prétendant au trône d'Irlande (ce n'était qu'en s'accouplant avec elle que ce dernier pouvait accéder à la souveraineté du pays), et d'autre part par le fait qu'elle énonce clairement à Ailill mac Máta les conditions requises pour qu'un prétendant puisse devenir roi ou pour qu'un roi puisse continuer à régner. Il convient de distinguer la déesse de la souveraineté associée aux rois de la province de Connaught, également Maeve de Rathcroghan (nom qui insisterait sur son fort attachement à cette région), de celle associée à la souveraineté des hauts rois d'Irlande et à la royauté sacrée, Meadhbh Leathdhearg, fortement attachée au site de Tara. Le nom « Meave » est étymologiquement proche du mot « hydromel » et signifie « Celle par qui vient l'ivresse ». Ceci est très révélateur si l'on considère le rôle de la déesse de la souveraineté qui, lors de l'inauguration des rois, offrait une boisson (de l'eau, de l'hydromel ou de la bière rousse) dans le but de conférer au prétendant un statut quasi-divin. La reine serait enterrée debout en habits militaires face à son

ennemi d'Ulster sous un cairn au sommet de Knocknarea (« La colline de la lune ») dans le comté de Sligo. Quant à la déesse, elle est censée être enterrée sous Miscaun Medb (« La pierre de Maeve »), un mégalithe tombé à terre près de Rathcroghan. Le fait d'être en quelque sorte réunies avec la terre de la province de Connaught confirme le fort attachement des figures de Maeve à cette région d'Irlande. L'aspect guerrier de la reine est également présent chez la déesse qui est parfois présentée comme l'une des composantes de la triade Morrígna, fortement attachée à la guerre et à la mort. D'autre part, l'aspect souverain de la déesse qui est présent déjà chez la reine est renforcé par l'épisode dans lequel sa sœur, Clothru, est au centre. Cette dernière copula avec ses frères triplés Nár, Bres et Lothar (connus sous le nom Finn Emna, « Les triplés royaux ») dans le but de faire échouer leur complot contre leur père, le roi. C'est grâce à elle que la royauté de son père (et donc la souveraineté) fut conservée (car l'union avec ses frères signifiait l'affaiblissement de leur force guerrière) et que la descendance fût assu-

rée (de cette union naquit Lugaidh Riab nDerg). Ainsi, les caractéristiques des Maeves sont similaires, mais il faut cependant noter que chez la reine, les caractéristiques de la déesse éponyme sont comme contaminées et déformées par les travers des mortels, voire abâtardies, car la reine les utilise pour réaliser ses ambitions et satisfaire ses caprices. (Ceci est vraisemblablement dû à la transcription orientée des moines).

Magmór

Mère de Tailtiu, son nom signifie « grand champ », ce qui en fait une divinité ancienne de la terre.

Manannán mac Lir

Dieu de la mer, grand-père de Sínann (qui donna naissance au Shannon), il possède des chevaux qui lui permettent de se déplacer sur l'océan. L'un d'entre eux (dont le nom signifie « écume des flots ») se nomme Enbharr. C'est grâce à l'envoûtement de ses musiciens qu'il put commander à la Neuvième Vague de ramener Clíodhna dans l'Autre Monde. Cailleach Bheara attend toujours son retour sous la forme d'un rocher qui se trouve dans la péninsule éponyme.

Mechi

Fils de la déesse Morrígan, ce personnage mythologique possédait trois cœurs qui renfermaient tous un serpent. S'ils étaient arrivés à maturité et s'ils s'étaient échappés de son corps, ces trois serpents auraient été capables de détruire l'Irlande. C'est la raison pour laquelle il fut tué par Diancecht (ou Teathur Mac Cécht dans d'autres versions) qui lui infligea la mort rituelle appelée « three-fold death »¹. Il jeta ensuite ses cendres dans la rivière Barrow qui coule dans le comté de Carlow. L'existence même de Mechi prouve l'aspect maternel de sa mère, mais son côté destructeur renforce également l'association de cette dernière à la mort. Il présente les mêmes traits que sa mère (Morrígan) et par extension, que ceux de la triade de la guerre. En effet, il porte en lui le venin qui rappelle l'une des composantes de la triade Morrígna, la déesse Nemain (qualifiée de « venimeuse ») et incarne également la destruction, symbolisée par la mort

¹ Rappelons que le rituel consistait à infliger la mort en trois temps : en poignardant ou en étranglant, en brûlant ou en tranchant une partie du corps, puis en noyant finalement les restes de la victime (Cf. p.271).

des poissons de la rivière dans laquelle ses cendres furent jetées.

Mish

Nom local de Cailleach dans la péninsule de Dingle.

Morran

Fils de Cairbre Catcheann ou « Cat's Head » (« Tête de chat »), roi milésien illégitime qui avait usurpé le trône, il était né difforme. Considéré comme monstrueux l'intendant de son père le jeta à la mer. Cependant, la Neuvième Vague, en passant sur lui, lui donna une véritable forme humaine. Il se mit alors à parler, intimant à l'homme l'ordre de le sauver des eaux. Dans ce mythe, Morran est présenté comme issu de la mer et engendré par elle. La forme imparfaite sous laquelle il était né peut être associée à une forme embryonnaire, la vague le faisant alors passer de cet état à celui d'être accompli. La mer permettrait ainsi une sorte de seconde gestation de Morran qui aboutirait à sa véritable naissance.

Morrígan

Fille de la déesse Ernmas, cette déesse fait partie de la triade

Morrígna, à laquelle elle a donné son nom et dont elle est la seule figure constante. Son nom signifie entre autres « La reine fantôme », ce qui confirme le lien de l'ensemble de la triade qu'elle représente avec l'Autre Monde. Elle est la mère de Mechi et influe fortement sur le déroulement de *La razzia des bœufs de Cooley*. Le rôle qu'elle joue sur les champs de bataille l'associe grandement aux idées de mort et de protection. Tout comme la majorité des autres composantes de la triade, Morrígan a la faculté de revêtir une apparence animale, et c'est elle, sous l'aspect d'un oiseau charognard, qui se perche sur l'épaule du héros Cúchulainn mort.

Nár

Fils du haut roi de Tara (Eochaid Fedlech) dont le nom signifie « noble », il était l'un des triplés (avec Bres et Lothar) connus sous le nom Finn Emna (Les triplés royaux), et avait pour sœurs Maeve et Clothru. Avec ses deux frères, il fomenta un complot contre son père pour s'emparer du pouvoir royal qui échoua grâce à l'intervention de Clothru. Cette dernière, qui n'était pas parvenue jusque là à les dissuader,

leur offrit son corps la veille de la bataille sous le prétexte de leur assurer une descendance, au cas où ils mourraient au combat. C'est ainsi qu'elle affaiblit symboliquement leur vigueur guerrière et que de cette union incestueuse naquit Lugaidh Riab nDerg. Ce dernier présentait à sa naissance deux raies rouges, l'une autour du cou, l'autre autour de la taille, délimitant ainsi trois parties distinctes : la tête, le tronc et les jambes. Selon le récit, chacune des parties de son corps ressemblait respectivement à celles de ses pères Nár, Bres et Lothar.

Nechtain

Dieu de l'eau, il était le gardien du puits sacré connu sous les noms de Trinity Well ou de Segáis. Le puits donna naissance à la Boyne après que son épouse Bóann ait cherché à y puiser de l'eau dans le but d'accéder à la connaissance divine. Il n'eut pas connaissance de la relation adultérine que Bóann eut avec Daghdha. C'est après que Daghdha arrêta le soleil pendant neuf mois qu'elle donna naissance à Oengus.

Nemain

Déesse qui fait partie de la triade Morrígna, dont la seule figure constante est la déesse Morrígan. Épouse de Nét (autre composante possible de la triade), son nom signifie « terreur de la bataille », « frénésie de la guerre » ou encore « la venimeuse », ce qui décrit parfaitement l'atmosphère qui règne sur les champs de bataille, et qui l'associe principalement à l'idée de mort.

Nét

Seule divinité masculine qui fait partie de la triade Morrígna, dont la seule figure constante est la déesse Morrígan, il est l'époux de Nemain (autre composante possible de la triade). Son nom signifie « passion » ou « bataille », ce qui décrit parfaitement l'atmosphère des combats, et qui l'associe principalement à l'idée de mort.

Nuadha

Divinité appartenant au peuple magique des Tuatha Dé Danann qui perdit un bras lors de la première bataille de Mag Tuired opposant les Tuatha Dé Danann aux Fir Bolg. C'est à la suite de cet accident et

parce qu'il présentait dès lors un défaut physique qu'il dû laisser le trône à Bres, l'un des membres du peuple ennemi (les Fomores). Il possédait une épée appelée l'« épée de Nuadha » contre laquelle personne ne pouvait lutter.

Ochall Ochné

Dieu associé à la province de Connaught dont le porcher était Rucht. C'est ce dernier, avec son rival Friuch (lui-même porcher du dieu Bodb), qui fut au centre de *La razzia des bœufs de Cooley*. Après de multiples transformations, ils revêtirent tous deux l'apparence des deux bœufs qui se livrèrent à un combat mortel à la fin du récit.

Oengus

Né de la relation adultérine de Bóann, son père est Daghdha. Ce dernier avait arrêté le soleil pendant neuf mois de telle sorte que le mari de Bóann, Nechtain, ne soit pas conscient de la trahison de son épouse. Les Celtes ont fait du *tumulus* néolithique de Newgrange l'endroit de sa conception. Il est également (mais indirectement) lié à la formation de Lough Neagh, situé en

Irlande du Nord, dont le nom est une variante du nom gaélique *Loch nEochaidh* ou « The lake of King Eochaidh » (« Le lac du dieu Eochaidh »). Eochaidh était un dieu-cheval mais également un roi légendaire de la province de Munster, et le lac aurait été formé par l'urine d'un cheval magique qui lui avait été prêté par Oengus. Ce dernier l'avait prévenu de ne pas le laisser uriner n'importe où, ce que le cheval fit malgré tout quand Eochaidh eût relâché sa vigilance, donnant ainsi naissance au lac.

Ruadh

Roi d'Ulster et père de Derbforgaill selon les différentes versions du mythe, il est également étroitement lié à la Neuvième Vague. Un jour qu'il naviguait, Ruadh fut contraint à quitter son navire alors qu'il chavirait. Voulant rejoindre les côtes à la nage, il fut enseveli par les vagues et fut emmené dans l'Autre Monde par neuf princesses. Elles refusèrent de le laisser rejoindre le monde des hommes et l'une d'entre elles donna naissance à son fils. C'est alors qu'il tenta de s'échapper, poignardant l'une des princesses dans la lutte. La

Neuvième Vague se mit à saigner et Ruadh ainsi que son fil se noyèrent.

Rucht

Porcher du dieu Ochall Ochné et rival de Friuch, lui-même porcher du dieu Bodb. Ces deux porchers avaient la faculté de se métamorphoser et de se réincarner. Après une multitude de métamorphoses, ces derniers revêtirent l'apparence de vers, l'un tombant dans la source de la rivière Cronn à Cooley, l'autre dans le puits de Gara dans la province de Connaught. Le premier fut avalé par une vache appartenant à Dáire MacFiachna, le second fut ingéré par une vache appartenant à l'époux de la reine Maeve, Ailill mac Máta. Chacune de ces vaches donnèrent naissance à deux taureaux, Finn Bennach, le taureau à cornes blanches, et Dunn Cuailnge, le taureau brun de Cooley. Ils s'affrontent fatalement sous cet aspect bovin à la fin de *La Razzia des Vaches de Cooley* lorsque Maeve, s'étant emparé du taureau brun, le parqua avec le taureau blanc. Ces deux derniers se livrent alors un combat à mort à Rathcroghan, et plus précisément à Rathnadarve, de

l'irlandais *Ráth na dTarbh*, « The Fort of the Bulls » (Le fort des taureaux).

Scáthach

Femme-guerrière qui enseigna l'art martial au héros Cúchulainn et à son ami et frère de lait, Ferdia.

Tailtiu

Divinité *fir bolg* et fille de Magmór, elle représente l'étape de défrichage nécessaire à l'interaction entre la triade d'Ériu et celle de leurs époux. Elle est la mère adoptive de Lugh qui lui dédia l'une des quatre fêtes rituelles (*Óenach Tailten*) du calendrier celtique : Lughnasagh (célébrée le 1^{er} Août). Son lien étroit avec la terre se retrouve à la fois dans son nom puisqu'il signifie « terre » mais également dans le fait qu'elle fût enter-

rée dans la plaine à laquelle elle donna son nom : Mag Tailtiu.

Teathur Mac Cécht

Fils de Cermait, petit-fils de Daghdha et mari de la déesse Fódla, ce personnage mythologique appartient au peuple des Tuatha Dé Danann. Son nom signifie « laboureur » ou « Fils de la charrue », ce qui est très significatif si l'on considère la complémentarité du couple : sa femme (dont le nom signifie « terre labourée » ou « terre divisée ») et lui-même renvoient à la préparation de la terre pour les semailles, activité indispensable à l'agriculture qu'il représente avec ses frères (Ceathur Mac Gréine et Eathur Mac Cuill), sa femme et ses deux sœurs (Ériu et Banba). Selon les versions, c'est lui qui tue Mechi, le fils de la déesse Morrígan.

Bibliographie et Webographie

1. Récits mythologiques et légendes

1-1. Sources primaires

Nous n'avons pas utilisé de sources premières à proprement parler pour la thèse, mais nous avons tenu à répertorier les manuscrits principaux que nous avons mentionnés en indiquant pour chacun d'entre eux l'endroit où ils sont conservés. Nous avons également indiqué les liens Internet des sites sur lesquels les versions numérisées ainsi que les scans des originaux peuvent être consultés.

1-1-1. Manuscrits et archives

Nous avons pris en considération trois sites Internet sur lesquels il est possible de trouver des informations précieuses quant aux manuscrits irlandais qui nous intéressent pour cette étude : le premier se nomme ISOS (Irish Script On Screen)¹, le deuxième est le site de la Fondation A.G. van Hamel pour les études celtiques², et enfin un troisième, C.E.L.T. (Corpus for Electronic Texts)³.

↳ *. na Scéalta Miotaseolaíochta* ou « **The Mythological Cycle** » (*Le cycle mythologique*). Ce cycle est composé de plusieurs manuscrits relatant l'origine mythique de l'Irlande, dont le plus significatif est le *Lebor Gabála Érenn*.

¹ Le but du projet ISOS (mis en place par « The School of Celtic Studies, Dublin Institute for Advanced Studies »), est de proposer au public des versions scannées à partir des originaux des manuscrits irlandais en possession de diverses bibliothèques à travers le monde. Une telle démarche permet également la conservation de ces manuscrits tout en permettant à tout un chacun de les « consulter » en ligne (<<http://www.isos.dias.ie/>>).

² La Fondation A.G. van Hamel est une association néerlandaise à but non lucratif fondée le 18 mars 1991, dont le but est d'offrir une base de données aussi complète que possible à tous ceux qui étudient les études celtiques. Il est possible de se connecter à leur site grâce au lien suivant :

<http://www.vanhamel.nl/wiki/Main_page>.

³ Le site C.E.L.T. (<<http://www.ucc.ie/celt/>>) propose une multitude de documents qui ont trait de près ou de loin à l'Irlande, en versions originale ou traduite (en français, en anglais, en irlandais, en latin, en espagnol et en italien entre autres). La majorité de ces documents sont précédés d'une introduction, de renseignements quant à leur origine et leur contexte historique, ainsi que des bibliographies utiles. Le projet est mené par l'université de Cork (U.C.C.).

↳ . *Lebor Gabála Éirenn*, ou « **The Book of the Invasions of Ireland** »
(*Le livre des conquêtes de l'Irlande*)

Trois versions manuscrites médiévales de cet ouvrage ont été identifiées par Robert A.S. Macalister¹. L'introduction à *The Book of the Taking of Ireland, Index* de Michael Murphy (2008), qui reprend les travaux de Robert A.S. Macalister², procure des renseignements précieux à propos de *Lebor Gabála Éirenn*.

Cet ouvrage est également disponible sur le site de la Fondation A.G. van Hamel dans les trois versions identifiées par Robert A.S. Macalister. Pour chacune de ces versions, des manuscrits bien précis sont identifiés :

Version 1 (*Lebor Gabála Éirenn*) :

. Trinity College, Dublin : référence MS 1339.

La version scannée à partir de l'original est disponible à l'adresse suivante : <<http://www.isos.dias.ie/english/index2.html>>.

. Royal Irish Academy, Dublin : référence MS 23 E 29.

La version scannée à partir de l'original est également disponible sur <<http://www.isos.dias.ie/english/index2.html>>.

Version 2 (*Lebor Gabála Éirenn*) :

. Royal Irish Academy, Dublin : références MS A ii 4, MS D iv 3, MS 23 P 2, MS D v 1, MS D iv 1, et MS i 3.

Seules trois versions scannées à partir des originaux sont consultables via le site ISOS sur le lien suivant : <<http://www.isos.dias.ie/english/index2.html>> (MS 23 P 2, MS D v 1 et MS D iv 1).

. Trinity College, Dublin : référence MS E 3.5 n°2.

. National Library of Ireland, Dublin : référence MS G 10.

La version scannée à partir de l'original est disponible sur <<http://www.isos.dias.ie/english/index2.html>>.

. Bodleian Library, Oxford : MS. Rawl. B. 512.

La version scannée à partir de l'original est consultable sur le site de l'université d'Oxford sur le lien suivant :

<<http://image.ox.ac.uk/show?collection=bodleian&manuscript=msrawlb512>>.

Version 3 (*Lebor Gabála Éirenn*) :

. Royal Irish Academy, Dublin : références MS 23 P 12 et MS D iii 2.

La version scannée à partir de l'original de la première référence est consultable sur : <<http://www.isos.dias.ie/english/index2.html>>.

. Trinity College, Dublin : références MS H 2.4 et MS 1289.

↳ . *an Rúraíocht*, ou « **The Ulster Cycle** » (*Le cycle d'Ulster*)

Une grande majorité des manuscrits composant *Le cycle d'Ulster* sont répertoriés par la Fondation A.G. van Hamel à l'adresse suivante :

¹ *Lebor Gabála Éirenn, The book of the taking of Ireland 5 vol.*, Dublin, MACALISTER Robert A.S., (trad.) Irish Texts Society, 1938-1956.

² La version PDF est disponible sur le site C.EL.T. : <<http://www.ucc.ie/celt/LGintro.pdf>>.

<http://www.vanhamel.nl/wiki/Ulster_Cycle> (à ce jour, le site est toujours en cours d'élaboration). Les récits principaux de ce cycle que nous avons utilisés sont la *Táin Bó Cuailnge*, la *Táin Bó Flidais* et la *Táin Bó Regamain*.

↳ . *Táin Bó Cuailgne*¹, ou « **The Cattle Raid of Cooley** » (*La razzia des bœufs de Cooley*)²

Recension I (*Táin Bó Cuailgne*) :

. Trinity College, Dublin : MS 1318.

La version scannée à partir de l'original se trouve à l'adresse suivante :

<<http://www.isos.dias.ie/english/index2.html>>.

. Royal Irish Academy, Dublin : MS 23 E 25.

La version scannée à partir de l'original est consultable sur :

<<http://www.isos.dias.ie/english/index2.html>>.

. British Library, Londres: MS Egerton 1782.

. Russel Library, Maynooth : MS 3 a 1.

Recension II (*Táin Bó Cuailgne*) :

. Trinity College, Dublin : MS 1339.

La version scannée à partir de l'original est disponible à l'adresse suivante :

<<http://www.isos.dias.ie/english/index2.html>>.

. Royal Irish Academy, Dublin: MS C vi 3.

Recension III (*Táin Bó Cuailgne*) :

. British Library, Londres : MS Egerton 93.

. Trinity College, Dublin : MS 1319.

La version scannée à partir de l'original est consultable à l'adresse suivante : <<http://www.isos.dias.ie/english/index2.html>>.

↳ . *Táin Bó Flidais* ou « **The Cattle Raid of Flidais** » (*La razzia des vaches de Flidais*)

. Dublin, Trinity College, référencés MS 1337 et MS 1339, dont les versions scannées à partir des originaux sont disponibles à l'adresse suivante : <<http://www.isos.dias.ie/english/index2.html>>.

. Dublin, Royal Irish Academy, référencés MS 23 O 48 et MS 23 E 25, dont les versions scannées à partir des originaux se trouvent à l'adresse suivante : <<http://www.isos.dias.ie/english/index2.html>>.

. London, British Library, MS Egerton 1782

La version en irlandais numérisée se trouve sur le lien suivant : <<http://www.ucc.ie/celt/online/G301900/text008.html>>.

¹ *Táin Bó Cúalnge, from the Book of Leinster*, Cecile O'RAHILY (trad. & ed.), Dublin, DIAS, 1967.

² *La razzia des vaches de Cooley*, traduit de l'irlandais ancien, présenté et annoté par GUYONVARCH Christian-Joseph, Paris, Gallimard, 1994.

La version en anglais numérisée se trouve à l'adresse suivante :
<<http://www.ucc.ie/celt/published/T800012/text002.html>>.

↳ . *Táin bó Regamain* ou « **The Cattle Raid of Regamon** » (*La razzia des vaches de Regamon*)

Les manuscrits pour cet ouvrage sont référencés sur le site de la Fondation A.G. van Hamel pour les études celtiques :

. Trinity College, Dublin : MS 1318 et MS 1337.

Les versions numérisées sont consultables à l'adresse suivante :

<<http://www.isos.dias.ie/english/index2.html>>.

. British Library, Londres : MS Egerton 1782 et MS Additional 33993.

↳ . *Lebor na hUidre*, ou « **The Book of the Dun Cow** » (*Le livre de la vache brune*)

. Royal Irish Academy, Dublin : MS 23 E 25.

La version scannée à partir de l'original est consultable sur :
<<http://www.isos.dias.ie/english/index2.html>>.

↳ . *Dindsenchas*, ou « **The Lore of Places** » (aussi connu sous l'appellation « **The Metrical Dindshenchas** » – *Tradition relative aux lieux éminents*)¹

Les *Dindshenchas* sont connus par une collection et deux recensions. La collection est préservée dans *Le Livre de Leinster* et sa date de composition ne peut pas remonter au-delà de la seconde moitié du XI^e siècle. La première recension figure dans trois manuscrits : *Le Livre de Leinster*, Rawlinson B 506 (XVe siècle) et MS Gaelic XVI de la *National Library of Scotland* d'Edimbourg (XVe siècle). La langue de ces textes permet de supposer une mise par écrit vers le premier quart du XII^e siècle pour les notices du *Livre de Leinster* et le second quart de ce même siècle pour les autres. La seconde recension est préservée dans *Le Livre de Ballymote* et le MS Rennes (XIV^e ou XV^e siècle) ; cette recension a dû être close vers la fin du XII^e siècle ou le début du XIII^e siècle².

Les versions numérisées en irlandais et en anglais sont consultables sur le site C.E.L.T. Pour plus de lisibilité, chaque recueil a été divisé en quatre parties.

Pour la version en irlandais des *Dindsenchas* :

- <www.ucc.ie/celt/published/G106500A/index.html>.

- <www.ucc.ie/celt/published/G106500B/index.html>.

- <www.ucc.ie/celt/published/G106500C/index.html>.

- <www.ucc.ie/celt/published/G106500D/index.html>.

¹ *The Metrical Dindshenchas* (5 vol.), Dublin, GWYNN Edward J. (trad. & ed.), 1903-1935, DIAS, 1991.

² Gaél HILY, *Le dieu celtique Lugus*, p.55.

Pour la version en anglais des Dindsenchas :

- <www.ucc.ie/celt/published/T106500A/index.html>.
- <www.ucc.ie/celt/published/T106500B/index.html>.
- <www.ucc.ie/celt/published/T106500C/index.html>.
- <www.ucc.ie/celt/published/T106500D/index.html>.

Le site C.E.L.T. cite les manuscrits dans lesquels il est possible de retrouver les récits présents dans les versions numérisées des *Dindsenchas* :

. Royal Irish Academy, Dublin : MS 1229, MS 23 P 12, MS 23 P 2, Stowe D II 1, Stowe D II 2, Stowe B II 2, Stowe B III 1.

. Trinity College, Dublin : MS 1339, MS H 1322, MS H 2 15 b, MS E 4 1, MS H 2 4, MS H 1 15, H 2 16.

. Bodleian Library, Oxford : Rawlinson B 487 et Laud 610.

. British Library, Londres : Harleian 5280, Egerton 90 et 1781,

. Advocates' Library, Edinburgh : Kilbride V et Kilbride XVI.

. Bibliothèque municipale métropole, Rennes : MS 598. Ce manuscrit existe en version numérisée sur le site « Les champs libres », consultable à l'adresse suivante :

<http://simg.si.leschampslibres.fr/scripts/atlasweb.dll/photodb/WebPage_LoginCheck>

✚ . *Leabhar Buidhe Lecain* ou « **The Yellow Book of Lecan** » (*Le livre jaune de Lecan*)

. Trinity College, Dublin : MS 1318.

La version numérisée de ce manuscrit est consultable à l'adresse suivante :

<<http://www.isos.dias.ie/english/index2.html>>.

✚ . *Annála Uladh* ou « **Annals of Ulster** » (*Les annales d'Ulster*)

La version anglaise numérisée de ce manuscrit est consultable sur le site C.E.L.T. et a été divisée en trois parties. Chacune d'entre elles est consultable aux adresses suivantes :

<<http://www.ucc.ie/celt/published/T100001A/index.html>> (pour les années allant de 431 à 1201)

<<http://www.ucc.ie/celt/published/T100001B/index.html>> (pour les années allant de 1202 à 1378)

<<http://www.ucc.ie/celt/published/T100001C/index.html>> (pour les années allant de 1379 à 1541)

Les manuscrits utilisés comme sources sur le site pour la réalisation de cette version numérisée sont les suivantes :

. Trinity College Library, Dublin : MS 1282.

. Bodleian Library, Oxford : MS. Rawl. B. 489.

La version scannée du MS original est consultable sur :

<<http://image.ox.ac.uk/show?collection=bodleian&manuscript=msrawlb489>>.

. British Library, Londres : références Additional 4784 et Additional 4789 pour l'une des versions manuscrites en latin existantes.

. London, British Library, référencé Additional 4795 pour une version manuscrite en anglais.

Enfin, une grande sélection de sources primaires (traduites en français et/ou en anglais) se trouve à l'adresse suivante :

< <http://sejh.pagesperso-orange.fr/celtlink.html> >

1-2. Sources secondaires

- BEIGBEDER Olivier, *Lexique des symboles* (1969), Paris, Zodiaque, 1989.
- CAZENAVE Michel, *Encyclopédie des symboles*, Paris, Le livre de poche, 1999.
- CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres* (1969), Paris, Editions Robert Laffont, S.A. et Editions Jupiter, 2002.
- COLEMAN J.A., *The Dictionary of Mythology, an A-Z of Themes, Legends and Heroes*, London, Arcturus Publishing Ltd., 2007.
- CURRAN Bob, *Complete Guide to Celtic Mythology*, Belfast, Appletree, 2000.
- DILLON Myles, *Early Irish Literature* (1948), Dublin, Four Courts Press, 1994.
- DOTTIN Georges, *L'épopée irlandaise* (1926), Rennes, Terre de brume, 2006.
- DUANE O.B., *Celtic Myths & Legends*, London, Brockhampton Press, 1998.
- DUNNE John, *Irish Lake Marvels, Mysteries, Legends and Lore*, Dublin, Liberties Press, 2009.
- GAIDOZ Henri, *Revue Celtique I*, Paris, F. Vieweg, Librairie-Editeur, 1870-72.
- _____, *Revue Celtique IV*, Paris, F. Vieweg, Librairie-Editeur, 1879-80.
- GANTZ Jeffrey, *Early Irish Myths and Sagas*, London, Penguin Books, 1982.
- GREEN Jane Miranda, *Celtic Goddesses: Warriors, Virgins and Mothers*, London, British Museum Press, 1995.
- _____, *Celtic Myths*, London, British Museum Press, 1993.
- _____, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London, Thames & Hudson, 1997.
- _____, *The Gods of the Celts*, Totowa, Barnes and Noble Books, 1986.
- GREGORY Lady Augusta, *Cuchulain of Muirthemne* (1902) et *Gods and Fighting Men* (1904), in Lady Gregory's Complete Irish Mythology, London, Bounty Books, 2004.
- HEINZ Sabine, *Les symboles des Celtes*, Paris, Guy Trédaniel Editeur, 1998.
- KINSELLA Thomas, *The Táin, Translated from the Irish Epic Táin Bó Cuailnge* (1969), Oxford, Oxford University Press, 2002.
- LAMBERT Pierre-Yves, *Les littératures celtiques*, Paris, P.U.F., 1981.
- MacKILLOP James, *A Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- MARSH Richard, *The Legends & Lands of Ireland*, New York, Sterling/Penn Publishing Co., 2004.
- MASSEY Eithne, *Legendary Ireland, a Journey through Celtic Places and Myths*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 2004.
- MONAGHAN Patricia, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore* (2004), New York, Checkmark Books, 2008.
- _____, *The New Book of Goddesses & Heroines* (1981), Minnesota, Llewellyn Publications, 1997.

- MONAGHAN Patricia, *The Red-Haired Girl from the Bog, the Landscape of Celtic Myth and Spirit*, Novato, California, New World Library, 2003.
- Ó CRUALAOICH Gearóid, *The Book of the Cailleach: Stories of the Wise-Woman Healer* (2003), Cork, Cork University Press, 2007.
- Ó HÓGÁIN Dáithí, *The Lore of Ireland, an Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, Cork, The Boydell Press, 2006.
- SCOTT Michael, *Irish Folk & Fairy Tales* (1983), London, Omnibus, Warner Books, 2001.
- _____, *The River Gods*, Bray, Real Ireland Design Limited, 1991.
- STERCKX Claude, *Mythologie du monde celte*, Bruxelles, Marabout (Aller), 2009.
- STEWART Robert J., *Celtic Gods, Celtic Goddesses* (1990), London, Cassell Illustrated, 2006.
- WOOD-MARTIN William Gregory, *Pagan Ireland, and Archaeological Sketch*, London, Longmans, Green and Co., 1895.

1-3. Etudes critiques

- CLARK Rosalind, *The Great Queens: Irish Goddesses from the Morrígan to Cathleen Ní Houlihan*, Worcester, Colin Smythe, 1991.
- CONDREN Mary, *The Serpent and the Goddess, Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, New York, Harper Collins, 1989.
- DAMES Michael, *Mythic Ireland* (1992), London, Thames & Hudson, 2000.
- DRAAK Maartje, « Migration Over Sea » in *Numen, Studies in the History of Religions, Vol.9*, Netherlands, Brill, Numen Book Series, 1962.
- _____, *Some Aspects of Kinship in Pagan Ireland in Numen, Studies in the History of Religions, Vol.6*, Netherlands, Brill, Numen Book Series, 1959.
- FRANCISCO FERNANDEZ SANCHEZ José & JAIME DE PABLOS Elena, *Irish Landscape*, Almería, Universidad De Almería, Servicio de Publicaciones, 2003.
- MITCHELL Frank & RYAN Michael, *Reading the Irish Landscape* (1986), Dublin, Town House, 2007.
- SINCLAIR-WOOD Lynne, *Creating Form from the Mist, the Wisdom of Women in Celtic Myth and Culture*, Berks, Capall Bann Publishing, 1999.
- THOMAS Neil L., *Irish Symbols of 3,500 BC*, Dublin, Mercier Press, 1988.
- WESTROPP, Thomas J., « The Marriages of the Gods at the Sanctuary of Tailltiu » in *Folklore*, vol.31, London, Taylor and Francis Ltd, 1920.

2. Anthropologie : ouvrages critiques

2-1. Etudes archéologiques générales

- AALEN Frederick Herman Andreasen, *Man and the Landscape in Ireland*, New York, Academic Press, 1978.

- AALEN Frederick Herman Andreasen, WHELAN Kevin & STOUT Matthew, *Atlas of the Irish Rural Landscape* (1997), Toronto, University of Toronto Press, 2011.
- BARRINGTON Thomas J., *Discovering Kerry, its History, Heritage and Topography* (1976), Cork, The Collin Press, 2004.
- BOLAND Rosita, *A Secret Map of Ireland*, Dublin, New Island, 2005.
- BRIARD Jacques, *L'âge du bronze en Europe barbare – des mégalithes aux Celtes*, Éditions des Hespérides, 1976.
- _____, *Mythes et symboles de l'Europe préceltique*, Paris, Errance, 1987.
- CAHILL Mary & SIKORA Maeve, *Breaking Ground, Finding Graves – Reports on the Excavations of Burials by the National Museum of Ireland, 1927-2006*, vol. 1 & 2, Dublin, Wordwell, 2012.
- CONNORS Seán, *Mapping Ireland, from Kingdoms to Counties*, Dublin, Mercier Press, 2001.
- DUFFY Patrick J., *Exploring the History and Heritage of Irish Landscape*, Dublin, Four Courts Press, 2007.
- DUFFY Seán, *Atlas of Irish History* (1997), Dublin, Gill & MacMillan, 2000.
- GENTIL Philippe, *Trésors d'Irlande*, Paris, Association Française d'Action Artistique, 1982.
- HARBISON Peter, *Guide to National and Historic Monuments or Ireland, Including a Selection of Other Monuments Not in State Care* (1970), Dublin, Gill and Macmillan, 1992.
- JONES Carleton, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, Cork, The Collins Press, 2007.
- KENNEDY Conan, *Ancient Ireland: the User's Guide, an Exploration of Ireland's Pre-Christian Monuments, Mythology and Magic, Ritual and Folklore*, Killala, Morrigan Books, (1994), 1997.
- LEROI-GOURHAN André, *Les religions de la préhistoire*, Paris, P.U.F., 1964.
- McCORMAS Finbar, « The Horse in Early Ireland » in *Anthropozoologica*, Paris, Publications Scientifiques du Muséum national d'Histoire naturelle, 2007.
- McNALLY Kenneth, *Ireland's Ancient Sones, A Megalithic Heritage*, Belfast, Appletree Press, 2006.
- MEEHAN Cary, *The Traveller's Guide to Sacred Ireland, a Guide to the Sacred Places of Ireland, Her Legends, Folklore and People*, Glastonbury, Gothic Image Publications, 2002.
- MURPHY Anthony & MOORE Richard, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*, Dublin, The Liffey Press, 2006.
- ROBIN Guillaume, *L'architecture des signes, l'art pariétal des tombeaux néolithiques autour de la mer d'Irlande*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- SHEE TWOHIG Elizabeth, *Irish Megalithic Tombs* (1990), Buckinghamshire, Shire Publication Ltd., 2004.
- TUCK Catherine, *Landscape and Desire, Revealing Britain's Sexually Inspired Sites*, Somerset, Sutton Publishing, 2003.
- VANCE Robert, *Secret Sights, Unknown Celtic Ireland*, Dublin, Gill & Macmillan, 2003.

VANCE Robert, *Secrets of the Stones: Decoding Ireland's Lost Past*, Dublin, Ashfield Press, 2009.

WADDELL John, *Foundation Myths, the Beginnings of Irish Archaeology*, Bray, Wordwell, 2005.

2-2. Etudes de sites spécifiques

2-2-1. Newgrange, Knowth, Dowth

BOARD FÁILTE (Office de tourisme irlandais), *Newgrange ... a Stepback in Time*, (Tourist Guide Book), Donore, Midlands-East Tourism (Ed.), 1995.

CARSON Robert A.G. & O'KELLY Claire, « A Catalogue of the Roman Coins of Newgrange, Co. Meath and Notes on the Coins and Related Finds » in *Proceedings of the Royal Irish Academy, Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, vol.77, Dublin, Royal Irish Academy, 1977.

EOGAN George, *Knowth and the Passage-tombs of Ireland*, London, Thames & Hudson, 1986.

FENWICK Joe & NEWMAN Conor, « Geomagnetic Survey on the Hill of Tara, Co. Meath - 1998/99 » in *Discovery Programme Reports 6*, Dublin, 2002.

O'KELLY Michael J., *Newgrange: Archaeology, Art and Legend*, London, Thames & Hudson, 1982.

PRENDERGAST Kate, « Caves of the Winter Sun: Synthesising the Evidence for Astronomical Orientation at the Boyne Valley Passage Tombs », in *Ríocht na Mídhe, the Journal of the Co. Meath Archaeological and Historical Society*, vol. XV, 2004

(http://kateprendergast.typepad.com/my_web/publications/).

STOUT Geraldine, *Newgrange and the Bend of the Boyne*, Cork, Cork University Press, 2003.

2-2-2. Tara

NEWMAN Conor, *Tara: an Archaeological Survey*, Discovery Programme Monographs 2, Discovery Programme/Royal Irish Academy, Dublin, 1997.

_____, « Procession and Symbolism at Tara: Analysis of Tech Midchúarta (the 'Banqueting Hall') in the Context of the Sacral Campus » in *Oxford Journal of Archaeology*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd., 2007.

2-2-3. Eamhain Mhacha

WATERMAN D.M., *Excavation at Navan Fort, 1961-1971*, Belfast, Chris J. LYNN ed., 1997.

LYNN Chris J., McSPARRON Cormac, MOORE Peter, *Data Structure Report: Navan Fort, Co. Armagh*, Belfast, CFA, 2002.

2-2-4. Rathcroghan et Carnfree

HERITY Michael, *Rathcroghan and Carnfree, Celtic Royal Residence of Maeve and Inauguration Place of the O'Conors*, Tulsk, Na Clocha Breaca Baile Átha Cliath, 2008.

WADDELL John, *Bulletin of the Navan Research Group in Inside: Focus on Rathcroghan*, Emania 5, Galway, 1988.

2-2-5. Loughcrew

McMANN Jean, *Loughcrew: the Cairns, a Guide to an Ancient Irish Landscape* (1993), Oldcastle, After Hours Books, 1994.

2-2-6. Lough Gur

O'KELLY Michael J. & Claire, *Illustrated Guide to Lough Gur, Co. Limerick* (1978), Cork, Houston, 1997.

2-3. Ouvrages critiques : les pré-Celtes et les Celtes

ALLEN Stephen, *Lords of Battle: the World of the Celtic Warrior*, Oxford, Osprey Publishing, 2007.

BOSCH-GIMPERA Pedro, *Les Indo-Européens – problèmes archéologiques* (1961), Paris, Payot, 1980.

BRUNAUX Jean-Louis, *Les religions gauloises, nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris, Errance, 1996.

CÉSARE Jules, *Guerre des Gaules, tome 1, livres I-IV* (1961), Paris, Les belles lettres, 1990.

_____, *Guerre des Gaules, tome 2, livres V-VIII* (1959), Paris, Les belles lettres, 1989.

DILLON Myles, *Early Irish Society* (1954), Cork, Mercier Press, 1969.

DIODORUS THE SICILIAN (Diodore de Sicile), *The Historical Library of Diodorus the Sicilian in Fifteen Books*, (tr. G. Booth, Esq.), Vol.1, London, W. McDowell, 1814.

FLANAGAN Laurence, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, Dublin, Gill & Macmillan Ltd, 2000.

GIMBUTAS Marija, *The Goddesses and Gods of Old Europe: 6,500-3,500 BC, Myths and Cult Images*, London, Thames & Hudson, 1982.

HILY Gaël, *L'Autre Monde ou la source de Vie*, Bruxelles, Oll, Monogr. n°18.

_____, *Le sacré dans la souveraineté celtique*, mémoire de M1, Université de Rennes 2, Département de Breton-Celtique, 2000-2001 (référence catalogue Rennes 2 : MEM-hil).

KANTOROWICZ Ernst H., *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (1957), New Jersey, Princeton University Press, 1997.

KONDRATIEV Alexei, *Celtic Rituals, a Guide to Ancient Celtic Spirituality*, Cork, The Collins Press, 2004.

KRUTA Venceslas, *Celts, History and Civilization*, London, Hachette Illustrated, 2004.

LE ROUX Françoise & GUYONVARCH Christian-Joseph, *La civilisation celtique*, Rennes, Ogam - Celticvm, 1986.

_____, *La société celtique dans l'idéologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-européennes*, Rennes, Édition Ouest-France, 1991.

- LE ROUX Françoise & GUYONVARCH Christian-Joseph, *Les druides*, Rennes, Édition Ouest-France, 1986.
- _____, *Mórrígan – Bodb – Macha La souveraineté guerrière de l'Irlande*, Rennes, Ogam, 1983.
- LUMLEY (Henry De), *L'homme premier, préhistoire, évolution, culture*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1998.
- MacMANUS Seumas, *The Story of the Irish Race, a Popular History of Ireland* (1921), Greenwich, CT, Konecky & Konecky, 1992.
- MacNEILL Máire, *The Festival of Lughnasa, a Study of the Survival of the Celtic Festival of the Beginning of Harvest* (1962), Dublin, The Dundalgan Press, 2008.
- MALLORY James P., *In search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*, London, Thames & Hudson, 1989.
- RAFTERY Barry, *Pagan Celtic Ireland: The Enigma of the Irish Iron Age*, London, Thames & Hudson, 1998.
- RICHTER Michael, *Medieval Ireland: The Enduring Tradition*, New York, St Martin's Press, 1995.
- STERCKX Claude, *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens, la tête, les seins, le graal*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- STRABON, *Géographie, tome II, livres III et IV*, Paris, Les belles lettres, 1966.

3. Etudes philosophiques sur le mythe

- ASSMANN Jan, *La mémoire culturelle, écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques* (2002), Paris, Édition Flammarion, 2010.
- DETIENNE Marcel, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.
- DUMÉZIL George, *Mythe et épopée I. II. III.* (1968, 1971 et 1973), Paris, Quarto Gallimard, 1995.
- ELIADE Mircea, *Aspects du mythe* (1963), Paris, Gallimard, Folio Essais, 1996.
- _____, *Images et symboles : essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1952.
- _____, *Le mythe de l'éternel retour – archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1989.
- _____, *Le sacré et le profane* (1956), Paris, Gallimard, Folio Essais, 1967.
- _____, *Traité d'histoire des religions* (1949), Paris, Payot, 1975.
- GUSDORF George, *Mythe et métaphysique : introduction à la philosophie* (1953), Paris, Flammarion, 1984.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale* (1958), Paris, Plon, 1974.
- _____, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
- OTTO Rudolf, *Le sacré*, Paris, Payot, Petite Bibliothèque, 1995.
- VERNANT Jean-Pierre, *Mythe & société en Grèce ancienne*, Paris, Librairie François Maspero, 1974.
- _____, *Mythe et pensée chez les Grecs, Vol.1*, Paris, Librairie François Maspero, 1965.

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs, Vol.2*, Paris, Librairie François Maspero, 1965.

WUNENBURGER Jean-Jacques, *Le sacré*, Paris, P.U.F., 1990.

_____, *L'imaginaire*, Paris, P.U.F., 2003.

4. Ouvrages complémentaires

BECKER Roland et Evelyne, *L'anguille, ses mœurs, ses pêches, ses saveurs*, Paris, Books on Demand, 2009.

DODSON John R. et BRADSHAW Richard H.W., *The History of Vegetation and Fire, 6600 B.P. to Present, County Sligo, Western Ireland*, in *Boreas*, vol. 16, issue 2, Denmark, Collegium Boreas, 1987.

DRIGGERS Ronald G., *Encyclopedia of Optical Engineering*, Fort Belvoir, CRC Press, 2003.

DURKHEIM David Émile, *De la division du travail social*, Paris, P.U.F., 1998.

O'CONNELL James, *The Meaning of Irish Place Names* (1979), Belfast, The Guernsey Press Co. Ltd, 1995.

PIERCE Larry & Marion (trad.), *The Annals of the World, James Ussher's Classic Survey of World History* (1658 en latin, 2003 en anglais), Green Forest, AR, Masterbooks, 2007.

Index

A

Ana, 382
Anu, 165, 382, 383, 384, 385, 392, 396

B

Badhbh, 266, 277, 279, 282, 284, 287, 288, 289,
290, 291, 314, 410, 418, 427, 433
Banba, 67, 80, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199,
202, 289, 418, 420, 425, 427, 430, 441
Bealtaine, 88, 123, 172, 173, 177, 178
Bó Dubh, 270
Bó Finn, 217, 257, 258, 270, 337
Bó Ruadh, 258, 270
Bóann, 83, 110, 171, 208, 212, 214, 215, 217,
257, 258, 336, 339, 340, 347, 348, 423, 438,
439
Bressal, 349, 352, 353, 363
Brigid, 12, 177, 210, 392, 419, 423
Brigit, 12, 177, 210, 419
Brú na Bóinne, 25, 171, 172, 173, 317, 318, 319,
320, 326, 336, 341, 349, 356, 358, 362, 363,
364, 380, 397
Buí, 129, 176, 177, 345, 355, 419, 420, 433

C

Cailleach, 6, 35, 122, 128, 129, 130, 133, 135,
136, 138, 139, 146, 147, 154, 163, 166, 167,
168, 169, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178,
179, 180, 181, 182, 183, 186, 187, 189, 190,
193, 206, 223, 225, 226, 227, 230, 247, 262,
341, 345, 346, 347, 353, 355, 362, 363, 364,
394, 419, 423, 431, 436, 437, 448
Ceathur Mac Gréine, 18, 196, 198, 199, 201, 379,
384, 395, 420, 423, 426, 427, 441
Clíodhna, 252, 421, 436
Cnogba, 345, 346, 352
Crochen Croderg, 315, 369, 375, 377, 378, 422,
426, 427, 434
Cruchan, 68
Crunnchu, 135, 136, 138, 139, 142, 160, 290,
370, 422, 433
Cúchulainn, 10, 100, 138, 151, 180, 225, 226,
269, 273, 282, 283, 284, 291, 292, 293, 296,
304, 305, 307, 312, 370, 371, 372, 373, 422,
424, 427, 429, 432, 433, 434, 438, 441

D

Daghdha, 35, 141, 180, 210, 212, 233, 280, 313,
326, 336, 337, 339, 385, 419, 420, 423, 425,
438, 439, 441
Dana, 382, 383
Danu, 52, 382
Derbforgaill, 225, 227, 230, 423, 424, 432, 440
Donn Cuailnge, 100, 370, 372, 417, 422, 423,
425, 427, 428, 434
Dowth, 25, 28, 319, 328, 340, 348, 349, 351, 352,
353, 354, 355, 356, 357, 358, 363, 450
Dún Ailinne, 20, 62, 89, 90

E

Eamhain Mhacha, 20, 62, 89, 90, 115, 118, 133,
136, 137, 417, 421, 425, 433, 450
Eathur Mac Cuill, 196, 197, 199, 201, 384, 395,
418, 420, 423, 425, 441
Ériu, 4, 18, 67, 68, 98, 134, 164, 176, 177, 180,
182, 187, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199,
200, 201, 202, 225, 253, 272, 288, 289, 379,
384, 395, 411, 418, 420, 423, 426, 427, 430,
441
Ernmas, 195, 288, 289, 418, 426, 427, 430, 433,
437
Étain, 204, 205, 245, 369, 377, 422, 426, 427, 434

F

Fea, 283, 287, 289, 418, 427, 433
Fergus mac Róich, 139, 227, 228, 417, 428, 435
Finn Bennach, 204, 370, 417, 425, 428, 431, 434,
440
Finnabair, 371, 372, 427, 429, 434
Fintan, 110, 132, 224, 413, 426, 429, 430
Fionn MacCumhail, 197, 247, 421, 426, 429, 430
Fódla, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 202, 272,
289, 404, 418, 420, 426, 427, 430, 441

G

Gealla, 220, 417, 431
Glas Ghaibhleann, 18, 216, 257, 261, 431
Gráinne, 220, 431

I

Imbolc, 123, 172, 173, 177, 349, 354, 419

K

Knowth, 25, 28, 307, 308, 310, 317, 319, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 356, 360, 361, 363, 387, 410, 419, 420, 450

L

Loughcrew, 29, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 419, 431, 451
Lugaidh Riab nDerg, 151, 152, 226, 418, 423, 424, 426, 429, 432, 436, 438
Lughnasagh, 123, 172, 173, 175, 178, 201, 441

M

Mac Cécht, 196, 199
Mac Cuill, 196, 418, 430
Mac Gréine, 196, 198, 199, 379, 384
Macha, 63, 68, 100, 111, 116, 117, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 142, 143, 154, 160, 229, 262, 266, 276, 282, 287, 288, 290, 305, 306, 307, 314, 315, 370, 410, 417, 420, 422, 424, 427, 433, 452
Maeve, 10, 18, 63, 68, 109, 111, 112, 121, 139, 148, 150, 152, 153, 171, 189, 204, 226, 227, 229, 230, 232, 247, 254, 262, 287, 293, 315, 334, 365, 366, 367, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 385, 417, 418, 421, 422, 423, 425, 426, 427, 428, 429, 431, 432, 434, 438, 440, 449, 450
Magmór, 200, 436, 441
Manannán mac Lir, 181, 210, 252, 253, 421, 436
Meadhbh Leathdhearg, 63, 68, 111, 112, 125, 129, 147, 148, 315, 435
Mechi, 271, 272, 276, 424, 437, 438, 441
Midhe, 20, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 71, 74, 83, 84, 85, 86, 88, 91, 95, 96, 129, 137, 159, 160
Morran, 255, 420, 437
Morrígan, 6, 12, 35, 53, 109, 121, 131, 137, 138, 150, 171, 180, 189, 200, 251, 262, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 276, 277, 279, 280, 283, 284, 287, 288, 289, 290, 311, 312, 313, 370, 374, 384, 385, 394, 403, 409, 410, 412, 413, 418, 422, 423, 424, 427, 433, 437, 438, 439, 441, 448
Morríghna, 26, 171, 180, 266, 267, 273, 282, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 311, 312, 313, 315, 370, 411, 418, 427, 433, 436, 437, 438, 439

N

Nechtain, 110, 211, 212, 327, 328, 423, 438, 439

Nemain, 272, 276, 287, 289, 290, 433, 437, 439
Nét, 287, 290, 433, 439

Newgrange, 14, 22, 25, 28, 35, 187, 312, 313, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 345, 347, 348, 349, 350, 353, 354, 356, 357, 358, 363, 380, 384, 385, 410, 423, 439, 450

O

Oengus, 35, 229, 318, 327, 328, 336, 337, 339, 340, 347, 354, 363, 380, 385, 423, 426, 438, 439, 440
Oweynagat, 189, 369, 374, 375, 376, 378, 379, 380, 381, 385, 422, 434

R

Rathcroghan, 20, 62, 63, 68, 72, 89, 115, 171, 172, 189, 315, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 385, 417, 422, 425, 426, 428, 429, 431, 434, 440, 450, 451

S

Samhain, 122, 123, 127, 170, 172, 173, 349, 354, 374
Segáis, 211, 438
Sínann, 210, 436

T

Tailtiu, 102, 199, 200, 201, 436, 441
Tara, 20, 31, 32, 33, 34, 35, 58, 61, 62, 64, 67, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 88, 89, 91, 92, 95, 96, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 111, 112, 113, 115, 116, 118, 119, 125, 134, 137, 141, 147, 148, 150, 159, 227, 228, 253, 274, 275, 282, 312, 366, 369, 374, 377, 380, 415, 418, 422, 426, 427, 428, 429, 432, 435, 438, 450
Teathur Mac Cécht, 177, 196, 199, 201, 202, 271, 272, 384, 395, 404, 420, 423, 426, 430, 437, 441

U

Uisneach, 4, 61, 71, 72, 84, 85, 86, 88, 91, 92, 95, 137, 159, 180, 187, 193, 194, 272, 374, 379, 418, 427, 430

Table des illustrations

- 1- Chronologie de l'apparition des différents types de tombes mégalithiques selon Carleton Jones (*Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.15) _____ 27
- 2- Maquette d'une tombe à couloir présentée à Belfast, au *Ulster Museum* ____ 29
- 3- Répartition des tombes à couloir en Irlande (Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.62) _____ 30
- 4- Carte représentant la division de l'Irlande en quatre provinces physiques et une province spirituelle (Michael DAMES, *Mythic Ireland*, p.16) _____ 59
- 5- Carte figurant la division de l'Irlande en cinq provinces ainsi que les résidences royales qui leur sont associées (Amy SHERWOOD, *An Bó Bheannaithe: Cattle Symbolism in Traditional Irish Folklore, Myth, and Archaeology*, p.18
<http://chicago.academia.edu/AmySherwood/Papers/501152/An_Bo_Bheannaithe_Cattle_Symbolism_in_Traditional_Irish_Folklore_Myth_and_Archaeology>) 60
- 6- Schéma représentant la hiérarchie des rois pré-chrétiens irlandais _____ 65
- 7- Carte de Ptolémée datant du I^e siècle de notre ère qui montre les noms des tribus celtes et leur répartition sur le territoire d'Irlande (Noémie BECK, *Goddesses in Celtic Religion*, p.14) _____ 70
- 8- Carte en 3D montrant l'ensemble des monuments du site de Tara, extraite du site officiel de *The Discovery Programme* :
<http://www.discoveryprogramme.ie/res_tara_surv_topo.html> _____ 75
- 9- Image LiDAR du site de la colline de Tara, mettant en évidence le *Ditched Pit Circle* découvert en 1998 par l'équipe de Joe Fenwick, professeur d'archéologie à la N.U.I. Galway (Joe FENWICK et Conor NEWMAN, *Geomagnetic Survey on the Hill of Tara, Co. Meath - 1998/99 in Discovery Programme Reports 6*, 2002, pp.1-18) _____ 77
- 10- Vu aérienne de la colline de Tara mettant en évidence « Les tertres des rois et des synodes », « La salle des banquets » et l'église de Saint Patrick
(<<http://www.smithsonianmag.com/travel/Endangered-Cultural-Treasures-The-Hill-of-Tara-Ireland.html>>) _____ 78
- 11- Schéma montrant les quatre directions et les cinq zones de l'Irlande: le cercle 1 au nord représente la province d'Ulster ; le cercle 2 à l'est, représente la province de Leinster ; le cercle 3 au sud, représente la province de Munster, le cercle 4 à l'ouest représente la province de Connaught et le cercle 5, et plus précisément le point de rencontre des cercles 1, 2, 3 et 4, représente la cinquième

- province non physique Midhe, et plus particulièrement la colline d'Uisneach (Robert J., STEWART, *Celtic Gods, Celtic Goddesses*, p.15) _____ 86
- 12- Schéma réalisé par l'archéologue Chris J. Lynn de la *Queen's University* (Belfast), mettant en évidence la similitude structurale en « huit » d'Eamhain Mhacha et de Dún Ailinne, sises respectivement dans les anciennes provinces d'Ulster et de Leinster – selon le découpage en cinq provinces – (Amy SHERWOOD, *An Bó Bheannaithe: Cattle Symbolism in Traditional Irish Folklore, Myth, and Archaeology*, p.37
<http://chicago.academia.edu/AmySherwood/Papers/501152/An_Bo_Bheannaithe_Cattle_Symbolism_in_Traditional_Irish_Folklore_Myth_and_Archaeology>) 90
- 13- Vue aérienne de la colline de Tara avec en premier plan *Tech Midchúarta* (« La salle des banquets ») qui présente des « fenêtres » latérales offrant une vue sur les tombes des prédécesseurs royaux du souverain intronisé, et menant au Tertre des rois. Ces ouvertures permettaient d'unir le passé mythique et le présent rituel
(<http://www.nuigalway.ie/archaeology/Research/Ritual_and_Place_in_Prehistory/Royal_Landscapes/royal_landscapes_index.html>) _____ 108
- 14- Deux *radius* de cheval retrouvés sur le site de Tara comportant des entailles sur la face médiane (en haut) et des traces de cuisson sur la partie longitudinale (en bas) qui confirme la consommation rituelle de viande de cheval, vraisemblablement lors des cérémonies d'intronisation des rois (Finbar McCORMICK, *The Animal Bones from Tara*, p.115) _____ 119
- 15- Schéma représentant l'association aspect de la déesse/couleurs/phases du soleil avec les points cardinaux sur le site celte de Rathcroghan et sur le site néolithique de Brú na Bóinne _____ 172
- 16- Schéma montrant les correspondances entre le cycle naturel des saisons et les trois visages de Cailleach _____ 174
- 17- Loughcrew : carte du site montrant la répartition des différentes constructions mégalithiques (Guillaume ROBIN, *Neolithic Passage Tomb Art Around the Irish Sea, Iconography and Spatial Organisation*, vol.2, p.240) _____ 185
- 18- Loughcrew, Cairn T : K29 ou « the Chair of the Hag » (Cliché personnel) 186
- 19- Plan de Cairn T, Loughcrew (Jean McMANN, *Loughcrew: the Cairns, a Guide to an Ancient Irish Landscape*, p.26) _____ 188
- 20- Loughcrew, Cairn T : *The Equinox Stone* rappelant les « petits » et « grands » soleils que l'on retrouve dans la figure mytho-folklorique de Cailleach
(<<http://www.ancient-wisdom.co.uk/irelandloughcrew.htm>>) _____ 190

- 21- « La pierre de la division » (*Ail na Mireann*), située au sommet de la coline d'Uisneah, dans le comté moderne de Westmeath (Carleton JONES, *Temples of Stone*, p.23) _____ 194
- 22- Carte de Claude Ptolémée montrant le fleuve Logia au nord-est de l'île, appelé de nos jours Lagan, parue dans *Geographia* (1490), extraite du site *Ireland's History in Maps* (<http://rootsweb.ancestry.com/~irlkik/ihm/maps/ptolemy1490.gif>) _____ 209
- 23- Détail de la Planche E du chaudron de Gundestrup datant de la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère représentant un dieu tenant un homme au dessus d'un récipient (Musée National de Copenhague, Danemark) _____ 234
- 24- *Clonycavan Man* (ou l'« Homme de Clonycavan ») momifié aux alentours de 392-201 avant notre ère par l'eau acide, la basse température et le manque d'oxygène de la tourbière dans laquelle il a été retrouvé en 2003. Les mutilations qui lui ont été infligées montre qu'il a été la victime d'un rituel (peut-être associé à la souveraineté) (<http://artsofadventure.com/page/2/>) _____ 237
- 25- Exemple du type de construction défensive appelée « ring fort », commencé à la fin de l'âge du bronze : *Grianán of Aileach*, dans le comté de Donegal ____ 239
- 26- Détail du chaudron de Gundestrup (datant de la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère environ) montrant un homme portant un bijou celtique : le torque (Musée National de Copenhague) _____ 240
- 27- Squelette d'un chien retrouvé en 2007 sur le site de Lismullen datant de l'âge du fer près de la colline de Tara dans le comté de Meath, montrant le lien que les Celtes (tout comme leurs prédécesseurs) établissaient entre cet animal et la mort (<http://www.mythicalireland.com/forum/viewtopic.php?t=384>) _____ 275
- 28- Planche E du chaudron de Gundestrup datant de la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère représentant une file de soldats attendant d'être plongés par la divinité dans un breuvage enivrant en préparation du combat selon l'interprétation de Noémie BECK. Musée National de Copenhague, Danemark (*Goddesses in Celtic Religion*, pp.518-519) _____ 293
- 29- Casque à cornes en bronze de la fin du I^{er} siècle avant notre ère retrouvé à Londres dans la Tamise (British Museum, Londres) _____ 295
- 30- Casque en fer du début III^e siècle avant notre ère, provenant de Çiumesti en Roumanie (Musée National de Bucarest) _____ 296
- 31- Détail du chaudron de Gundestrup datant de la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère représentant trois guerriers coiffés de casques : celui de gauche est surmonté de cornes de cerf, celui du milieu d'un sanglier entier et celui de droite d'un oiseau (charognard ?). Musée National de Copenhague, Danemark ____ 297

- 32- Statuette datant du II^e ou I^{er} siècle avant notre ère représentant un guerrier gaulois nu (retrouvée au Danemark) _____ 299
- 33- Détail du Chaudron de Gundestrup datant de la première moitié du I^{er} siècle avant notre ère mettant en évidence les carnycs utilisés par les guerrier sur les champs de bataille (<<http://www.corpusetamfois.com/coe-jumentsdetain.html>>) _____ 300
- 34- Carnyx de Tintignac conservé au musée Saint-Raymond, sur lequel on voit clairement l'extrémité en forme de hure de sanglier (<<http://traces.univ-tlse2.fr/accueil-traces/equipes-de-recherche/equipe-4-protohistoire-mondes-anciens-cultures-et-societes/le-depot-gaulois-de-tintignac-a-naves-correze--50195.kjsp>>) _____ 302
- 35- « The Mace Head » (3300-2800 avant notre ère), retrouvé à Knowth par George EOGAN en 1982 à l'entrée du renforcement de droite du passage est du *tumulus*. Il mesure environ 8cm et est fait de silex provenant d'un gisement situé sur les îles Orkney en Ecosse. Il est exposé au *National Museum of Ireland* à Dublin. Cette tête sculptée semble attester d'un culte préhistorique semblable à celui des têtes coupées connu chez les Celtes (<<http://www.knowth.com/knowth-mace-head.htm>>) _____ 308
- 36- Statue tricéphale de Corleck datant du I^{er} siècle de notre ère, retrouvée à Drumeague sur le site de Maodog's Ridge dans le comté de Cavan. Tout comme « The Mace Head », cette statue semble attester d'un culte de la tête similaire aux périodes celtique et pré-celtique (Robert VANCE, *Secret Sights, Unknown Celtic Ireland*, p.44) _____ 309
- 37- Carte représentant la répartition des tombes à couloir du Néolithique (Newgrange, Knowth et Dowth) sur le site de Brú na Bóinne dans la vallée de la Boyne au creux d'un des méandres du fleuve, comté moderne de Meath (Guillaume ROBIN, *Neolithic Passage Tomb Art Around the Irish Sea, Iconography and Spatial Organisation*, vol.2, p.242) _____ 319
- 38- Photographie de l'entrée de Newgrange, avant la restauration entreprise par le professeur Michael J. O'KELLY entre 1962 et 1975, publiée en 1905 dans l'ouvrage de Charles SQUIRE intitulé *Celtic Myth and Legend*, consultable sur Internet à l'adresse suivante : <<http://www.sacred-texts.com/neu/celt/cml/img/13600.jpg>> _____ 320
- 39- Plan de l'intérieur de Newgrange réalisé par l'archéologue Michael J. O'KELLY faisant clairement apparaître les trois chambres funéraires à l'extrémité du long couloir (<<http://www.newgrange.com/newgrange-plans.htm>>) _____ 322
- 40- Entrée de Newgrange mettant en évidence la dalle nommée K1, richement décorée au premier plan, ainsi que l'entrée du couloir, flanquée sur la droite de la « porte », et surmontée de *the roof box* à l'arrière plan (<www.mythicalireland.com>, site réalisé par Anthony MURPHY et Richard

- MOORE, auteurs de *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*) _____ 323
- 41- La façade de quartz à Newgrange recouvre la partie sud/sud-est du *tumulus* seulement (<<http://www.newgrange.com/images.htm>>) _____ 324
- 42- Schéma réalisé par le professeur Michael J. O'KELLY en 1967, représentant le phénomène du solstice d'hiver sur lequel nous avons matérialisé la trajectoire du rayon solaire à l'intérieur du couloir (<<http://www.newgrange.com/newgrange-plans.htm>>) _____ 325
- 43- Photographie de l'entrée de Cairn G (Carrowkeel) mettant en évidence la similitude architecturale avec Newgrange : *the roof box* (<<http://www.newgrange.com/carrowkeel-solstice.htm>>) _____ 330
- 44- Squelette datant de l'âge du bronze en position fœtale retrouvé à Stranagalwilly dans le comté de Tyrone (Laurence FLANAGAN, *Ancient Ireland, Life Before the Celts*, p.120) _____ 332
- 45- Carte de la péninsule de *Cuil Irra* et des montagnes environnantes dont les noms sont évocateurs de la centralité du féminin chez les Celtes (Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.214) 335
- 46- Schéma du *tumulus* de Knowth (réalisé par George EOGAN) entouré de ses tombes satellites, mettant en évidence les deux couloirs alignés au levé et couché du soleil lors des équinoxes de printemps et d'automne (George EOGAN, *Knowth and the Passage-tombs of Ireland*, p.23) _____ 342
- 47- Intérieur décoré de la vasque en pierre retrouvée dans la chambre nord du passage est du *tumulus* de Knowth (<<http://www.knowth.com/knowth-eastern.htm>>) _____ 343
- 48- Pierre sculptée de forme phallique retrouvée à Knowth, mesurant 25,5cm de long, 3,8cm de large à la base et 6mm en haut (Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.191.) _____ 344
- 49- Plan de Dowth mettant en évidence sa structure particulière (Anthony MURPHY & Richard MOORE, *Island of the Setting Sun, in Search of Ireland's Ancient Astronomers*, p.114) _____ 351
- 50- Photographie prise par le professeur George Eogan de la dalle 15 sise sur le site de Knowth montrant le calendrier solaire qu'analyse Neil L. THOMAS (Neil L. THOMAS, *The Irish Symbols of 3,500 BC*, p.43) _____ 361
- 51- Schéma de la dalle 15 du *tumulus* de Knowth connue sous le nom de « The Sundial Stone » ou « Knowth Calendar » (Neil L. THOMAS, *The Irish Symbols of 3,500 BC*, p.43) _____ 361

- 52- Pierre d'inauguration du site de Rathcroghan appelée *an Coirthe Dearg* ou « The Red Pillar Stone » (Le pilier rouge) utilisée à l'âge du fer (Michael HERITY, *Rathcroghan and Carnfree, Celtic Royal Residence of Maeve and Inauguration Place of the O'Conors*, p.12) _____ 367
- 53- Carte et appendice des monuments relevés sur le site de Rathcroghan par John Waddell (John WADDELL, *Bulletin of the Navan Research Group*, in *Inside: Focus on Rathcroghan, Emania 5*, Galway, 1988) _____ 368
- 54- Représentation du *tumulus* principal du complexe de Rathcroghan de 1779 par Gabriel BÉRANGER (John WADDELL, « Bulletin of the Navan Research Group », in *Inside: Focus on Rathcroghan, Emania 5*, p.25) _____ 377
- 55- Entrée de la grotte d'Oweynagat sur le site de Rathcroghan mettant en évidence la modification de l'orifice naturel par l'adjonction d'un linteau (Michael HERITY, *Rathcroghan and Carnfree, Celtic Royal Residence of Maeve and Inauguration Place of the O'Conor*, p.12) _____ 378
- 56- Vue d'ensemble des mamelons jumeaux surmontés de deux cairns édifiés au Néolithique et représentant les tétons de la déesse, nommés « The Paps of Anu » (« Les tétons d'Anu ») par les Celtes, et situés dans le comté de Kerry (<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d2/The_Paps_of_Dana-01.jpg>) _____ 383
- 57- Cairn sis sur le mamelon ouest du site appelé « Les tétons d'Anu », dans le comté de Kerry (<http://www.themodernantiquarian.com/site/6904/paps_of_anu.html>) _____ 383
- 58- Cairn sis sur le mamelon est du site appelé « Les tétons d'Anu », dans le comté de Kerry (<http://www.themodernantiquarian.com/site/6904/paps_of_anu.html>) _____ 384
- 59- Plan d'Annaghmare dans le comté d'Armagh, mettant en évidence des pierres « femelles » et des pierres « mâles » (Carleton JONES, *Temples of Stone, Exploring the Megalithic Tombs of Ireland*, p.44) _____ 387
- 60- Pierres de type « femelle » et « mâle » situées à l'entrée du passage ouest de Knowth. La particularité de cet agencement est que l'ombre de la pierre « mâle » pénètre le couloir, ce qui est particulièrement évident lors des équinoxes. On pourrait y voir la matérialisation de la pénétration de la tombe/déesse-mère par le rayon fécondant du soleil/dieu-père (<<http://www.megalithic.co.uk/article.php?sid=93>>) _____ 387
- 61- Cercle de pierres d'Uragh, près du lac et de la cascade d'Inchiquin, dans le comté de Kerry, présentant un agencement faisant ressortir une conception sexuée de la terre (cliché personnel) _____ 389

62- Exemple du type de construction défensive appelée « ring fort », commencé à la fin de l'âge du bronze : *Grianán of Aileach*, dans le comté de Donegal ____ 408

Table des matières

INTRODUCTION GENERALE	4
CHAPITRE 1 - MATRIFOCALITE DES SOCIETES PRE-CHRETIENNES IRLANDAISES	40
Introduction	41
1. Projection de la souveraineté sur l'île d'Irlande	59
1-1. Organisation de la royauté en l'Irlande à l'âge du fer	59
1-2. La province de Midhe : matérialisation de l'idée de souveraineté suprême des Celtes insulaires	71
1-2-1. Tara : la résidence royale	74
1-2-2. Uisneach : le centre spirituel	85
1-2-3. Le druide et le roi : couple souverain	92
2. La déesse de la souveraineté : épouse et mère symbolique de la société celte	98
2-1. Les cérémonies d'intronisation : rites de passage et source divine de régénérescence	99
2-1-1. Le choix des candidats : aval de la déesse	99
2-1-2. Un passage vers l'Autre Monde	106
2-1-2-1. Procession initiatique	106
2-1-2-2. Breuvages hiérophants, sources de fertilité	109
2-1-3. Symbolique de l'accouplement du roi et de la déesse	114
2-1-4. Temps rituel et participation au sacré	122
2-1-4-1. La vieille sorcière : mise à l'épreuve	128
2-1-4-2. La jeune fille : représentation de la prodigalité divine	135
2-2. Le corps du roi, symbole trifonctionnel du peuple engendré par la déesse	139
2-2-1. La relation complexe du roi à la terre d'Irlande	139
2-2-1-1. L'enfant royal de la déesse : <i>persona mixta</i>	139
2-2-1-2. Epouse divine, consort mortel : tension, complémentarité et équilibre	146
2-2-2. Le corps politique du roi	151
Conclusion	159

CHAPITRE 2 - LE PAYSAGE NATUREL IRLANDAIS, MYTHES ET SYMBOLIQUE _____ 162

Introduction _____ 163

1. La terre sauvage, ouvrage de la déesse ; la terre fertile, générosité et prospérité divine _____ 167

1-1. Cailleach : Triade cyclique de la nature _____ 168

1-2. Cailleach et l'engendrement du paysage insulaire _____ 179

1-2-1. Une figure créatrice du paysage naturel _____ 179

1-2-2. Cailleach, architecte mythique du paysage mégalithique ____ 183

1-3. La triade d'Ériu ou les figures mythologiques de l'agriculture _____ 193

2. L'eau, élément de vie et de mort : lecture mythologique et symbolique des éléments topographiques chez les Irlandais pré-chrétiens _____ 203

2-1- Mythologie et symbolique des cours d'eaux et des sources _____ 206

2-1-1. Ambivalence symbolique de l'eau _____ 206

2-1-2. Les mythes de création des fleuves _____ 209

2-1-3. La vache comme *Axis Mundi* _____ 214

2-2. Les lacs : création et fonctions _____ 218

2-2-1. Transgression et création : origines du lac _____ 221

2-2-2. L'eau excrétée, symbole de fertilité _____ 224

2-2-3. Le lac, ventre fécond de la déesse-mère _____ 231

2-2-4. Les monstres des lacs, gardiens des eaux sacrées _____ 243

2-3. La symbolique de l'eau salée (mer et océan) _____ 248

2-3-1. L'océan, organe vital de la déesse _____ 250

2-3-2. La terre et l'océan : union du féminin et du masculin _____ 251

2-3-3. L'océan comme eau primordiale _____ 254

Conclusion _____ 264

CHAPITRE 3 - VISIONS DE LA MORT ET DE LA VIE : LA TERRE-MATRICE _____ 265

Introduction _____ 266

1. Mort au champ de bataille, vie de la tribu _____ 267

1-1. Nature sinistre et morbide de Morrígan : son incidence sur la triade Morrígna _____ 267

1-2. Les fonctions des métamorphoses animalières de certaines déesses de Morrígna _____ 273

1-3. Les déesses et la moisson de la guerre _____	286
1-3-1. L'influence des déesses à la guerre : fureur, frénésie et rage _____	287
1-3-2. Symbolisme de la décapitation de l'ennemi _____	303
2. Tombes mégalithiques : chambres funéraires, culte de la vie _____	317
2-1. Newgrange : creuset de vie, berceau d'Oengus _____	318
2-2. Knowth : lieu de gestation _____	341
2-3. Dowth : l'obscurité féconde _____	348
3. Rathcroghan : lieu de naissance de Maeve _____	365
3-1. L'empreinte mythologique féminine des Maeve sur Rathcroghan _____	369
3-2. La terre-matrice et la projection symbolique des mythes sur le paysage pré-chrétien _____	375
Conclusion _____	386
CONCLUSION GENERALE _____	391
ANNEXES _____	400
BIBLIOGRAPHIE ET WEBOGRAPHIE _____	442
INDEX _____	454
TABLE DES ILLUSTRATIONS _____	456
TABLE DES MATIÈRES _____	463

Le féminin dans les paysages pré-chrétiens irlandais

La présente étude s'intéresse aux populations installées en Irlande avant l'arrivée du christianisme (aux environs du V^e siècle de notre ère), et plus précisément aux bâtisseurs des tombes à couloirs du Néolithique ainsi qu'aux Celtes. L'omniprésence d'une composante féminine symbolique dans les paysages pré-chrétiens (qu'ils soient naturels, mégalithiques ou littéraires) est au centre de cette analyse, qui prend en considération le caractère matrifocal des sociétés archaïques et en évalue l'impact sociétal et rituel chez les Celtes. La thèse examine la spécificité de la perception des reliefs et l'expression symbolique de la représentation. Cette dernière se traduit chez les populations du Néolithique par une féminisation du paysage au travers des modifications délibérées de lieux naturels ou la création de sites clefs (tels que Brú na Bóinne ou Loughcrew). Nous montrons aussi que cette perception de l'espace comme féminin fut relayée chez les Celtes par la création de mythes mettant en scène des figures féminines divines ou évhémérisées transfonctionnelles.

Le rapprochement proposé entre les créations de ces deux groupes humains distants de plusieurs millénaires (de - 3500 à 700) vise à montrer qu'il existe dans les deux cas conception similaire de la terre d'Irlande comme féminine. Pour ce faire, la thèse met en relation plusieurs disciplines. La confrontation des documents archéo-mythologiques révèle une continuité chronologique dans les représentations qui est liée à l'assimilation de l'héritage culturel indigène par les Celtes venus du continent. Nous avançons l'idée que l'osmose entre ces deux cultures a donné naissance à une identité celte insulaire unique, fortement ancrée dans la terre d'Irlande.

Mots clefs :

- | | |
|-------------------|--------------------|
| 1. Déesses | 12. Souveraineté |
| 2. Matrifocalité | 13. Royauté |
| 3. Régénérescence | 14. Centres royaux |
| 4. Fécondité | 15. Guerre |
| 5. Triades | 16. Archéologie |
| 6. Irlande | 17. Mégalithes |
| 7. Féminin | 18. Mythes |
| 8. Masculin | 19. Rituels |
| 9. Celtes | 20. Paysages |
| 10. Néolithique | 21. Terre |
| 11. Pré-chrétiens | 22. Eau |

The feminine in Irish pre-Christian landscapes

This study deals with the peoples who settled in Ireland before the coming of Christianity (around the 5th century C.E.), and more precisely with both the builders of passage tombs dating from the Neolithic period and the Celts. The analysis revolves around the omnipresence of a symbolical feminine element in pre-Christian landscapes (be they natural, megalithic or literary) and takes into account the matrifocal nature of these ancient communities, assessing its impact on Celtic societies and rituals. A specific apprehension of the natural features and its symbolic representation will be examined here. The latter is expressed by the Neolithic peoples through feminine sexual attributes they deliberately added to natural places or through the prominent sites they built (such as Brú na Bóinne or Loughcrew). It will also be shown that such a feminine perception of the Irish landscape was taken up by the Celts, who created myths involving transfunctional or euhemerised goddess figures.

Bringing together the creations of these two peoples separated by several millennia (from 3,500 B.C.E. to 700 C.E.) aims at showing that they shared a similar feminine vision of Ireland. To do so, several fields will be considered. Confronting archaeo-mythological documents will highlight actual chronological consistency in representation. This is linked to the continental Celts' assimilation of the indigenous cultural heritage. We believe that the blending of these two cultures led to a unique insular Celtic identity which is deeply rooted in the land of Éire.

Key words:

- | | |
|--------------------|-----------------|
| 1. Goddesses | 12. Sovereignty |
| 2. Matrifocality | 13. Kingship |
| 3. Regeneration | 14. Royal sites |
| 4. Fecundity | 15. War |
| 5. Triads | 16. Archaeology |
| 6. Ireland | 17. Megaliths |
| 7. Feminine | 18. Myths |
| 8. Masculine | 19. Rituals |
| 9. Celts | 20. Landscape |
| 10. Neolithic | 21. Earth |
| 11. Pre-Christians | 22. Water |