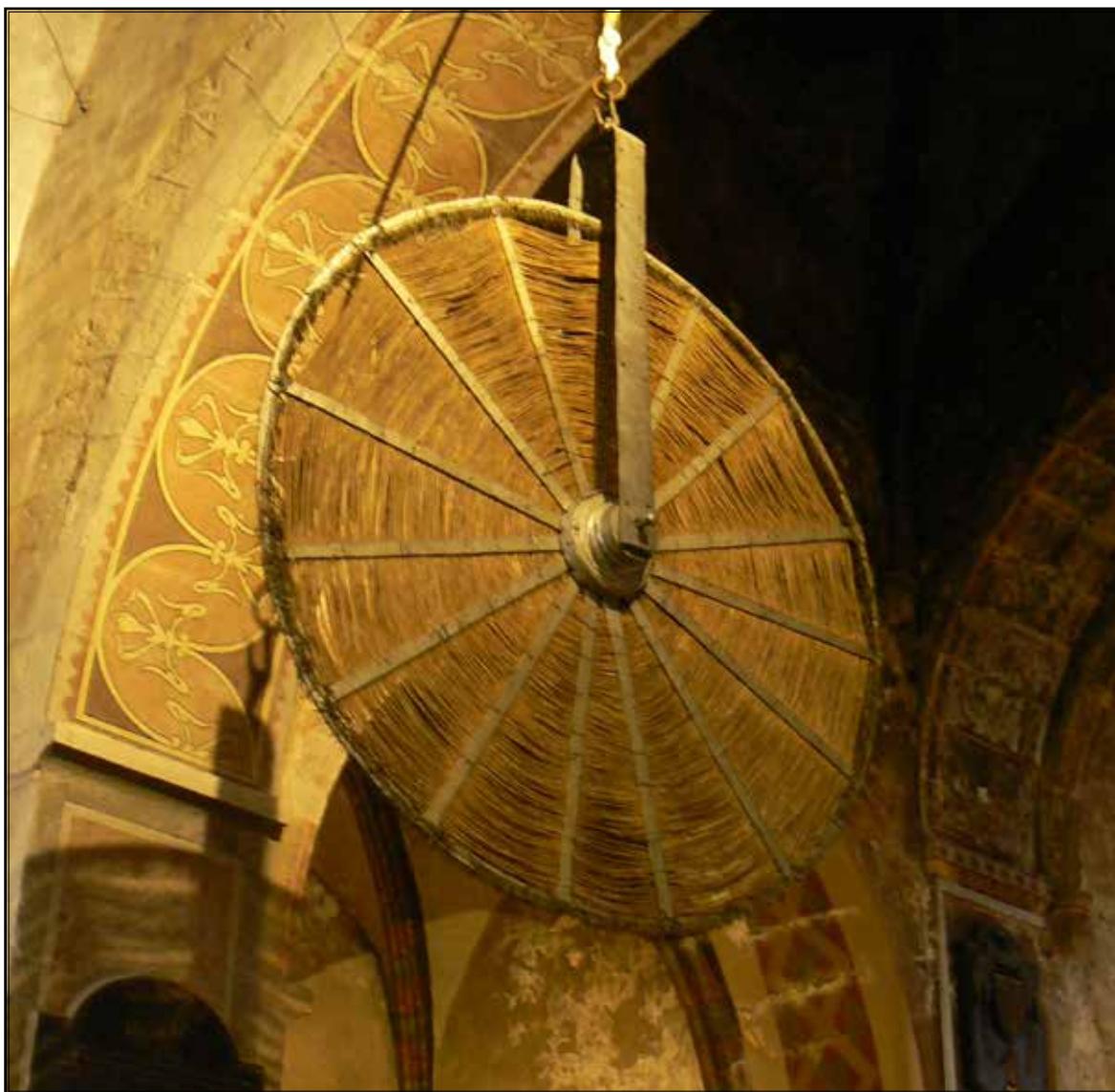


PETIT TRAITÉ DE MYTHOLOGIE CELTIQUE

PARTIE 3 : ÉTUDES

CHAPITRE 1: LA STRUCTURE DU TEMPS ET LES MYTHES SAISONNIERS

Bernard ROBREAU



La roue de cire de Marsat (cl. L. Royneau)

CHAPITRE 1 LA STRUCTURE DU TEMPS ET LES MYTHES SAISONNIERS

Mythes et rites s'épaulent fréquemment dans la mémoire traditionnelle. Certains mythes constituent des explications rituelles et les rites servent à perpétuer et mémoriser les mythes. L'évolution des rites consécutive aux changements historiques pourrait donc se révéler une des clefs de l'évolution des mythes.

Le temps constitue un des cadres dans lequel rites, généralement peu ou mal connus en domaine celtique préchrétien, et mythes s'insèrent. Il est important de l'explorer si l'on veut interpréter correctement nombre de mythes et inversement ces mythes nous renseignent plus précisément sur la structure du temps chez les Celtes protohistoriques païens.

La clef calendaire des mythes dans la littérature médiévale

Au Moyen Age, la période de recueil de la quasi-totalité des mythes d'origine celtique, nous connaissons une profonde opposition entre, d'une part l'Irlande, d'autre part, le Pays de Galles et le continent.

En Irlande, la plus grande partie des épisodes que l'on peut soupçonner de dériver d'anciens mythes plus ou moins superficiellement christianisés se déroulent à Samain, c'est-à-dire aux environs du premier novembre. Des événements importants comme l'arrivée en Irlande des Tuatha Dé Dannan se placent à Beltaine, aux environs du premier mai, et les combattants – desquels Lug est absent - de la première bataille de Mag Tured s'affrontent un mois et quinze jours après le début de l'été, soit en juin à une date qu'on pourrait qualifier de solsticiale. Mais

Fragments du calendrier de Coligny (Musée Lugdunum, anciennement Musée gallo-romain de Lyon-Fourvière)



c'est à Samain que se place la seconde bataille de Mag Tured, le récit peut-être le plus fondamental de toute la mythologie irlandaise, c'est à chaque Samain que les fées ravagent la colline d'Aine ou que – jusqu'à ce que Finn y mette un terme – Ailléan mac Modhna incendie la ville de Tara ou qu'une femme du sidh vient conter à Fingen les merveilles et la gloire des forteresses royales. C'est à ce moment que Macha, obligée de courir contre les chevaux du roi, accouche de jumeaux tout en proférant sa malédiction contre les Ulates, que surviennent les femmes-oiseaux venues chercher les héros comme Cuchulainn pour les attirer dans l'Autre monde, c'est à Samain que meurent, tel Muircertach, fils d'Erc, le mardi après Samain, les rois usés...

En revanche, la littérature galloise et arthurienne est dominée par la date des calendes de mai. C'est à ce moment que l'on retrouve Pwyll, le fils de Rhiannon disparu le jour de sa naissance, que s'élève un cri terrifiant faisant avorter femmes et animaux et que s'affrontent au centre de l'île de Bretagne les deux dragons du *Cyfranc Lludd a Llefelys*... Dans un contexte plus christianisé, la même date encombre la littérature romanesque ou épique du Moyen Age français : c'est à la Pentecôte qu'apparaît le Graal et le conte d'aventures démarre souvent à Pâques ou à l'Ascension ; Orson de Beauvais est représentative de beaucoup de chansons de geste : une référence à Pâques, une autre à la Pentecôte, et une date qui revient périodiquement pour rythmer l'action : le mois de mai (laisses 3, 7, 14) *quand les arbres sont en fleur, que la rose, le glaïeul et les prés reverdissent* (laisse 34), *que fleurissent les bois et verdissent les prés, que damoiseaux et pucelles se remettent à aimer* (laisse 47).

Il faut toujours prendre garde à cette clef de lecture fondamentale qui oppose mythologie irlandaise et mythologie des régions romanisées. La verte Erin que son isolement a protégé de la conquête romaine est restée plus conservatrice. Nous ne pouvons en effet douter qu'elle représente bien la situation la plus archaïque. César, *La Guerre des Gaules*, VII, 18, fait remarquer que les Gaulois déterminent les intervalles de toute durée, non par le nombre des jours mais par celui des nuits ; ils célèbrent ainsi les anniversaires et les débuts des mois et des années, de sorte que le jour diurne succède à la nuit. Ainsi l'Irlande, place plus volontiers le mythe à Samain en fait (malgré le nom) au début de la moitié sombre et froide de l'année alors que le Pays de Galles et la Gaule médiévales préfèrent les calendes d'été, c'est-à-dire le début de la moitié claire et chaude.

En effet Samain signifie été (irlandais *sam*, vieux-breton *ham*) ou plus exactement « affaiblissement,

mort de l'été » pour le glossateur irlandais médiéval. Nous connaissons mal le calendrier celtique mais pour une fois la tradition irlandaise médiévale rejoint sans difficulté les sources archéologiques de la Gaule antique pour distinguer deux saisons principales : l'été, clair et chaud, l'hiver sombre et froid. Si l'on fait abstraction des mois intercalaires, l'année ordinaire du calendrier de Coligny commence par un mois *Samonios* qui étymologiquement serait « estival » et porte en septième position un mois nommé *Giamoni(os)* qui signifierait « hivernal » (irlandais *gaimred*, vieux-breton *guoiam*, « hiver »). À vrai dire, on ne sait exactement à quelle période il faut rattacher nos deux mois qui inaugurent les deux moitiés d'année. *Samonios* désigne-t-il le début de l'été (*cetsamain* en Irlande) qui correspondrait approximativement à avril-mai, le milieu de l'été (juillet-août) ou la fin de l'été (*samfuin* qui correspond à octobre-novembre). Cette dernière solution est celle de la fête de Samain irlandaise dont l'équivalent christianisé continental est la Toussaint, célébrée au 1^{er} novembre depuis l'époque carolingienne, suivie le lendemain par la fête des morts qui s'est développée vers l'an mil sous l'influence de l'abbaye de Cluny.

Il importe cependant de comprendre que le 1^{er} novembre n'est qu'une approximation. Le calendrier celtique ancien, tel que le montre la centaine de fragments de la plaque de bronze de Coligny, était de nature essentiellement lunaire avec un mois alternativement pourvu de 29 ou de 30 jours et il s'ajustait avec le rythme solaire par un système de deux mois intercalaires de 30 jours insérés tous les deux ans et demi. Il n'était donc ni purement lunaire, ni réellement solaire, et dans la pratique une date donnée devait varier approximativement, si on la traduisait dans notre calendrier julien puis grégorien, d'une quinzaine de jours avant ou après la date pivot moyenne. Ainsi un équivalent gaulois de la fête irlandaise de Samain pouvait-il grossièrement tomber entre le 15 octobre et le 15 novembre, d'où peut-être la notion folklorique « d'été de la Saint-Martin » qui pourrait correspondre primitivement à une année où la date lunaire non rétrogradée (car les mois intercalaires se doublaient de systèmes d'ajustement) était particulièrement en avance. Ce fonctionnement pourrait d'ailleurs aussi expliquer la formule selon laquelle Lug institua l'assemblée de Tailtiu, quinze jours avant (la date de) Lugnasad et quinze jours après¹. Dans le système de Coligny, un événement exprimé en date lunaire et situé peu avant l'arrivée d'un mois intercalaire devait se situer en avance (en date solaire) alors que douze mois plus

¹ Keating, *History of Ireland*, éd. Comyn, I, p. 220.

tard, il se situait en retard du fait de l'insertion dudit mois. L'accord avec le rythme lunaire n'était pas absolument parfait, mais il semble selon Pinault² que la pleine lune et la nouvelle lune survenaient dans la quasi-totalité des occurrences aux jours 7, 8 ou 9 des deux quinzaines du mois.

La division en deux moitiés de l'année apparaît aussi dans un curieux document d'époque chrétienne que nous désignerons sous l'appellation de circuit liturgique auxerrois. Il s'agit d'un règlement liturgique institué par l'évêque d'Auxerre Tetricus aux environs de 700 et qui détermine l'ordre dans lequel abbés et prêtres du diocèse s'acquittent de l'office divin dans la cathédrale Saint-Etienne. Chaque mois est divisé en quatre services appelées *ebdomada* correspondant donc grossièrement à chacun une semaine et l'ensemble des services de l'année est divisé entre, d'une part, le personnel des basiliques suburbaines et les monastères, d'autre part, les clercs des paroisses rurales. Le premier a la charge des mois sombres et froids, de la seconde *ebdomada* d'octobre à la troisième de mars, les seconds celle des mois clairs et chauds, de la quatrième *ebdomada* de mars à la dernière de septembre. Un cas particulier est représenté par les *clericci dominici*, certainement les clercs de la maison épiscopale qui président les offices à la première *ebdomada* d'août et d'octobre, ce qui correspond très exactement aux dates essentielles du culte de saint Germain, le grand évêque d'Auxerre mort le 31 juillet et enterré le 1^{er} octobre. Le système est clairement chrétien puisque le point de départ de la saison claire, la dernière *ebdomada* de mars correspond à la première date possible pour Pâques, et le point d'arrivée, la première d'octobre à l'octave de la seconde fête de saint Germain. Mais il paraît aussi s'ajuster assez bien sur les solstices avec :

- pour la fin mars, la prise en charge des offices par les clercs d'Escolives-Sainte-Camille, une localité située à neuf kilomètres au sud d'Auxerre où se situait un important sanctuaire gallo-romain et où fut implanté le culte de sainte Camille, une des cinq vierges censées avoir ramené d'Italie le corps de saint Germain ;

- pour la fin septembre, la prise en charge par les clercs de Charbuy et Appoigny. Cette dernière localité située à neuf kilomètres au nord d'Auxerre et qui porte un nom dérivant de la déesse gauloise Epona correspondait à un domaine appartenant aux parents de saint Germain dont les sépultures se trouvaient dans l'église du lieu.

- Entre les deux dates, les divers services sont organisés de manière très précise avec une prise en

2 Recueil des Inscriptions gauloises, Vol. III, *Les calendriers*, pp. 415-416.

charge par les clercs de la partie orientale du diocèse en avril, de la partie sud-est et sud en mai-juin, de l'ouest en juillet, des collines centrales de Puisaye en août, et la partie la plus septentrionale en septembre.

En fait, ce règlement succède à un règlement plus ancien, de la fin du VI^e siècle, également conservé par les *Gesta Pontificum Autissiodorensium* qui l'attribuent à saint Aunaire. Ce dernier avait prescrit des prières publiques (*rogationes*) effectuées tout le mois de janvier dans les diverses paroisses du diocèse et des litanies célébrées chaque mois à tour de rôle dans un monastère ou une basilique suburbaine. On notera que ce mois de janvier n'est censé comporter que 30 jours et qu'il pourrait donc là aussi rappeler le mois intercalaire du calendrier de Coligny. A l'appui de cette interprétation, nous indiquerons que le mois intercalaire du calendrier de Coligny comprend trente jours tous les trente mois et qu'il est placé en tête de la table de bronze tout comme janvier est le premier des douze mois dans la liste du règlement d'Aunaire. Surtout, et c'est là que la ressemblance s'affirme, chacun des trente jours du mois intercalaire emprunte ses notations à chacun des trente mois précédents, constituant une répétition de l'ensemble du temps séparant les deux mois intercalaires qui permettent l'ajustement des cycles lunaire et solaire. À Auxerre, les prières permettent de réaliser une synthèse complète du territoire puisque chacun des trente jours de janvier renvoie à des portions d'espace qui se succèdent régulièrement dans le sens de la course du soleil (les paroisses de l'est avant celles du sud et de l'ouest) avec la seule différence d'Appoigny au nord qui débute la liste du règlement d'Aunaire alors que la même localité clôt celle du règlement de Tetricus. Quant à cette confusion de la totalité spatiale et de la totalité temporelle, elle est éminemment celtique. *Bitu*, pour les Gaulois, ou *bith* pour les Irlandais, signifie à la fois partout et toujours, l'univers et l'éternité. De plus, la distinction entre les prières confiées aux clercs et habitants (*cum clero et populo*) des paroisses et les litanies assurées par les monastères et les basiliques suburbaines rappelle là encore l'opposition de nature entre les deux semestres du calendrier celtique.

Il ne s'agit pas ici d'affirmer que le calendrier gaulois était encore vivant à Auxerre aux temps mérovingiens puisque ces règlements ne suivent pas la coupure du temps séparant les calendes de mai de celles de novembre, simplement que les notions de temps celtiques y ont fort probablement laissé un long héritage que le culte des saints a eu pour mission de neutraliser³ : saint Germain serait mort le 31 juillet,

3 B. Robreau, « La christianisation du passé auxerrois », *Mythologie Française*, 277, décembre 2019, pp. 1 et 21-22.

donc bien près de la date moyenne de la grande fête du milieu de l'été, son prédécesseur Amâtre le 1^{er} mai et les quatre pontifes précédents, les 16, 12, 8 et 6 mai, une série bien improbable... Le cas d'Aunaire est plus clair : s'il est indiqué au 31 juillet par la recension auxerroise du *Martyrologe hiéronymien*, c'est qu'il fut ordonné évêque ce jour-là.

La béance du temps

Entre les deux moitiés claire et sombre de l'année, il existe une profonde fracture. Bien que Samain soit autant le prologue de l'obscurité (il peut neiger à Samain⁴) que la récapitulation de l'été, il existe une profonde rupture dans le continuum du temps. Si le mythe s'accroche si facilement à Samain, c'est que ce temps représente une ouverture vers l'Autre monde. La circulation des mortels et des êtres de l'Au-delà entre notre monde et l'autre s'y effectue sans obstacle sinon avec les dangers que cela suppose. Les aventures de Nera (*Echtra Nerai*) en constituent une des meilleures illustrations.

Une nuit de Samain, la reine Medb et son mari Ailill sont dans leur forteresse de Cruachan avec toute leur cour. Pour souligner l'horreur de cette nuit, Ailill promet une récompense à l'homme qui aura le courage de sortir pour mettre un lien d'osier au pied d'un des deux captifs qui avaient été pendus la veille et se trouvaient encore sur la potence. Sur la promesse que le roi lui donnera son épée à pommeau d'or, Nera sort. Ses premières tentatives pour fixer le lien échouent mais le mort lui donne la solution. Puis le pendu lui demande, pour prouver sa valeur, de le prendre sur son cou pour l'emmener boire avec lui à une maison voisine car *j'étais très assoiffé quand j'ai été pendu*. Après avoir évité une première maison où il y avait un lac de feu autour de l'âtre et une seconde autour de laquelle il y avait un lac d'eau, ils pénétrèrent dans une troisième où il y avait des bacs pour laver et se baigner, et de la boisson dans les deux, et aussi un seau d'eau sale sur le plancher de la maison. *Le pendu but une gorgée dans chacun d'eux et projeta les dernières gouttes de sa bouche sur les visages des gens qui étaient dans la maison, de sorte qu'ils moururent tous. Désormais, il n'est pas bon (avoir) ou un bac pour laver ou se baigner, ou un feu sans réserve de bois ou un seau d'eau sale dans une maison après le coucher.*

⁴ Au début de *La razzia des vaches de Cooley*, dans la version du Livre de la vache brune, une grande neige tombe bientôt qui monte jusqu'aux ceintures des hommes et jusqu'aux roues des chars (par. 21), et s'abat sur l'armée de Medb partie le lundi après Samain (par. 10).

Revenant vers Cruachan, Nera vit alors la forteresse incendiée et les têtes coupées des guerriers de son peuple. Il suit l'armée responsable de ces méfaits qui s'enfonce dans la grotte de Cruachan et par cet accès entre dans le monde souterrain du sidh. Là, Nera est logé chez une femme et a pour fonction de porter chaque jour une charge de bois de chauffage à la maison royale et, chaque jour, il voyait devant lui un aveugle portant un boiteux sur son cou, lesquels venaient inspecter le fond d'un puits où se trouvait la couronne d'or royale. Sa logeuse lui apprend aussi que Cruachan n'a pas été détruit, que ce qu'il a vu n'est qu'une illusion mais destinée à se produire à la Samain prochaine si aucun avertissement n'est donné aux habitants de la forteresse. "Comment vais-je donner un avertissement à mon peuple", dit Nera. "Lève-toi et va jusqu'à eux", dit-elle. "Ils sont toujours autour du même chaudron et le contenu n'a pas encore été retiré du feu." Pourtant, il lui avait semblé que trois jours et trois nuits avaient passé depuis qu'il était allé dans le sidh. "Dis-leur d'être sur leurs gardes à Halloween prochaine, à moins qu'ils ne viennent détruire les habitants du sidh. Car je leur promets ceci : le sidh sera détruit par Ailill et Medb, et la couronne de Briun sera emportée par eux." "Comment sera-t-il cru que je suis allé dans le sidh ?" dit Nera. "Prends les fruits de l'été avec toi," dit la femme. Puis il prit de l'ail sauvage avec lui et de la primevère et de la fougère dorée. "Et je serai enceinte de toi, dit-elle et te donnerai un fils. Et envoie un message de toi au sidh, quand ton peuple viendra pour détruire le sidh, que tu puisses emmener ta famille et tes troupeaux hors du sidh."

Le récit montre bien le caractère particulier de ce temps de Samain où les morts parlent, les êtres du sidh sortent de l'Au-delà souterrain tandis que les vivants peuvent y pénétrer. L'atmosphère d'horreur et d'illusion magique rappelle celle des récits touchant à la mort du héros Cuchulainn, lequel apparaît d'ailleurs à la fin du récit qui est synchronisée avec l'histoire de *La razzia des vaches de Cooley*, la vache donnée à son fils par la femme de Nera étant montée par le Brun de Cooley. L'illusion concerne aussi le temps du sidh qui n'obéit pas au même rythme que le temps des mortels qui sont toujours autour du même chaudron dont le contenu n'a pas encore fini de cuire alors que Nera pense avoir vécu plusieurs jours. Le temps du sidh ne comporte pas d'hiver mais est un éternel été, ce qui permet au héros d'y prélever l'ail sauvage, la primevère et la fougère dorée.

Cette béance mythique qui permet l'accès au monde des morts explique sans doute encore



La visite au cimetière et le fleurissement des tombes à la Toussaint et aux Rameaux : un lointain souvenir de la structure du temps celte ?

aujourd’hui la visite des tombes de nos cimetières aux dates consacrées de la Toussaint et des Rameaux. Les anciens Romains dont l’année avait son premier mois en mars se préoccupaient surtout des morts à la fin février. Les *dies parentales* consistaient en une neuvaine – du 13 au 21 février – où les huit premiers jours étaient réservés aux rites privés et le neuvième aux rites publics des *Feralia*. Pendant ces jours, les morts sont censés remonter et errer ça et là et on apporte sur les tombes des couronnes et quelques aliments (du sel, du pain amolli dans du vin pur, des violettes) dont les défunt se repaissent. Le 22 février, au lendemain de la neuvaine, un festin, *Caristia*, réunissait les membres de la famille.

La première partie de l’histoire de Nera paraît constituée de motifs mythiques servant de justificatif à des rites de période sombre : c’est pour se garantir des mauvais morts (les deux pendus de l’*Echtra Nerai* sont, selon F. Le Roux⁵, les seuls de l’épopée irlandaise) qu’il convient de ne pas avoir chez soi

⁵ *Fêtes celtes*, 1995, p. 73.

après le coucher *un bac pour laver ou se baigner, ou un feu sans réserve de bois ou un seau d'eau sale*. On remarquera également le redoublement du motif de Nera portant sur son cou le pendu pour lui permettre de boire puisque le héros, assujetti dans le sidh au devoir de porter chaque jour une charge de bois de chauffage (donc de renouveler la réserve de bois) sur son cou (cf. le récit de sa femme du sidh qui le remplace pendant un an) voit chaque jour devant lui un aveugle porter un boiteux sur son cou pour aller inspecter le puits (le bac d'eau) où se trouve la couronne royale. La redondance souligne l'importance de l'eau et de la soif dans le destin royal, recoupant les informations fournies par *La destruction de l'auberge de Da Derga*, où la mission du champion Mac Cecht consiste à se procurer suffisamment d'eau pour abreuver la soif intense de son roi, ou encore par *La première bataille de Mag Tured* qui s'achève par l'intolérable besoin du roi fomoré Eochaid de boire et de laver son visage *car je ne puis plus supporter la soif dans laquelle je suis* et devant lequel les druides adverses cachent les eaux. Elle renvoie aussi à une indication de Keating, à savoir que la veille de Samain tous les feux d'Irlande devaient être étouffés sous peine d'amende car dans la nuit qui suivait les druides s'assemblaient pour sacrifier en brûlant leurs victimes à tous les dieux sur le feu de Tlachtgha. Mais il faut aussi rapprocher Nera d'Ogma car, au temps de l'oppression fomorée, l'Hercule irlandais avait pour tâche de porter un fagot de bois de chauffage. Le motif est à mettre en relation avec le port du pendu affligé d'une soif intense, ce qui signifie que Nera porte sur son cou un mort brûlant. Mais il faut surtout, à notre sens, considérer Nera dans son rapport au dieu Ogmios, l'équivalent gaulois d'Ogma. Selon la description de Lucien de Samosate, Ogmios est représenté comme un vieillard éloquent conduisant un grand nombre d'hommes enchaînés par les oreilles, ce qui l'a souvent – notamment par M. Grenier, qui voit sa descendance dans le conducteur des danses macabres médiévales, et par F. Le Roux - fait considérer comme un conducteur des morts. Or Nera pénètre dans le sidh à la suite de l'armée magique du sidh, celle des fantomatiques morts. Il inverse donc Ogmios qui attire à lui la troupe des morts. Samain s'avère donc un des temps privilégiés de l'action d'Ogma, dieu de l'éloquence magique des druides et conducteur des morts du sidh.

Les fêtes du milieu de semestre

Si les deux semestres du calendrier celtique sont partagés par une profonde fracture, chacun d'eux est marqué par une fête qui en occupe le milieu. En Irlande,

il s'agit de Lugnasad, « l'assemblée » ou les « liens de Lug » (date moyenne du 1^{er} août), et d'Imbolc (date moyenne 1^{er} février), cette dernière christianisée par la Sainte-Brigitte. Sur le continent, des équivalents ont dû exister. F. Le Roux⁶ a notamment suspecté le *Concilium Galliarum* de l'antiquité lyonnaise de constituer un dérivé du premier datant de l'époque augustéenne, très lié au culte impérial dans la mesure où les dédicaces à *Mercurio Augusto* et *Maïa Augusta* assimilent l'empereur à Mercure, c'est-à-dire à Lug(us). Et l'équivalent continental de la Sainte-Brigitte est clairement la Chandeleur. Le culte des saints fournit aussi quelques indices. Au centre de la Gaule, Bourges n'a qu'un évêque enregistré au *Martyrologe hiéronymien* : saint Arcade fêté le 1^{er} août tandis que la figure principale d'Auxerre, saint Germain, serait mort le 31 juillet. Les deux diocèses ont également comme caractéristique de posséder une cathédrale dédiée à saint Etienne dont l'invention des reliques survint le 3 août 415. La cité voisine d'Autun dédia primitivement sa cathédrale à saint Nazaire, fêté le 30 juillet, et compte parmi ses plus célèbres pontifes un Euphrone honoré le 3 août. En ce qui concerne le milieu de l'hiver, on se contentera de l'exemple très démonstratif de la ville de Bregenz en Autriche qui tire son nom d'une Minerve Brigantia celtique, déesse identique à la Brigid irlandaise dont le dossier a été transféré en bloc à sainte Brigitte. Cette ville honore en effet comme patronne chrétienne une sainte Haberilla célébrée le 30 janvier.

La mythologie atteste d'ailleurs cette position rituelle, tant pour la Minerve irlandaise que pour le Mercure celtique. Commençons par la Verte Erin où les proverbes sont déjà suffisamment éloquents quand ils disent : « A la Sainte-Brigide, le grenier doit être à moitié vide et à moitié plein ». Antithèse de Lugnasad, célébrée au moment des moissons, Imbolc ou la Chandeleur en est située à mi-distance, six mois après la dernière récolte du grain et six mois avant la prochaine. Il est donc logique de vérifier, si on veut éviter la famine en période de soudure, qu'il reste encore la moitié de la dernière récolte dans le grenier. Mais la mythologie pousse encore plus loin :

Un certain jour, ce druide invita le roi et la reine à dîner. Mais la reine était enceinte. Alors les amis et les serviteurs du roi l'interrogèrent à propos de l'heure où l'enfant de la reine devait venir au monde. Le druide dit : « si l'accouchement a lieu demain au lever du soleil, personne sur terre n'aura un tel destin ». Mais la reine accoucha d'un fils avant l'heure prédicta. Après cela, le matin arriva et le soleil se leva. La servante du druide vint à la maison portant un seau rempli de lait frais mousseux.

⁶ « Lyon et le Concilium Galliarum », *Ogam*, 1952, pp. 280-285.

Et comme elle posait un pied au-delà du seuil de la maison alors qu'elle avait encore l'autre pied à l'extérieur elle tomba assise sur le seuil et donna naissance à une fille [Brigide]. Ainsi se réalisa une prédiction selon laquelle la servante ne pouvait accoucher ni à l'intérieur de la maison, ni à l'extérieur (Vita prima, 5, éd. Hochegger, p. 102).

Le miracle chrétien insiste sur le destin extraordinaire promis à l'enfant et supérieur à ce que pouvait espérer un fils de roi car pour l'hagiographe Brigide est la Marie des Gaels (*Vita prima*, 13). Il joue sur quatre oppositions :

- le sexe de l'enfant à naître : féminin (Brigide)/masculin
- l'état social de la mère : servante (*Broicsech*)/reine
- le destin de l'enfant : extraordinaire/ordinaire
- le temps de la naissance : à l'aube/de nuit

Mais il laisse hors de l'opposition deux autres informations : Brigide naît dans un état intermédiaire, sur un seuil ; la mère accouche alors qu'elle tient à la main un seau de lait mousseux. Or ces données sont fondamentales pour comprendre l'état préchrétien du mythe modifié par l'hagiographe. La position médiane (Brigide née au milieu, sur le seuil) correspond ou explique le cadre rituel (la Sainte-Brigide du 1^{er} février, située à égale distance de Samain au 1^{er} novembre et de Beltaine au 1^{er} mai, au milieu de la saison sombre). Elle est un héritage qui transparaît aussi dans le dossier jadis étudié par Donatien Laurent⁷ de Brigide, accoucheuse de la Vierge. Il montre que la naissance et l'accouchement sont des caractéristiques essentielles de la sainte qui relaient sans doute un héritage d'une Minerve gauloise dotée d'un pouvoir sur la fertilité.

En fait l'état préchrétien exploité par le rédacteur de la *Vita prima* devait s'articuler autour du thème des conditions contradictoires qui semble s'être appliqué à une mort avant que de l'être à une naissance. En tout cas, c'est ce que suggère le récit du meurtre de Namuci, un démon indien qui avait passé un pacte d'amitié avec le dieu Indra qui s'était engagé à ne le tuer ni de jour, ni de nuit, ni avec du sec, ni avec de l'humide. Mais la déesse Saravasti et les Asvin lui enseignèrent comment tuer le démon tout en respectant sa parole : il suffisait de l'attaquer à l'aube, qui n'est ni le jour, ni la nuit, et de lui baratter la tête avec l'écume qui n'est ni du sec, ni de l'humide.

On voit ici la ressemblance avec sainte Brigide qui naît à l'aube et en portant à la main un seau de lait mousseux qui n'est ni humide comme le lait liquide, ni sec comme le beurre solide. L'expression technique

de « barattage » employé par le texte indien est d'ailleurs caractéristique et elle rappelle la coutume commune à l'ouest de l'Ecosse et à l'Irlande qui consiste à promener, en quêtant de maison en maison, la veille du 1^{er} février, une sorte de mannequin ou de poupée constitué d'un manche de baratte ou d'un balai grossièrement habillé de paille ou de chiffon que l'on nomme Brigide (*Brideog* ou *Biddy*). La sainte irlandaise ajoute cependant une condition contradictoire : le fait de devoir naître ni à l'intérieur, ni à l'extérieur et celle-ci paraît ici spécifique des peuples céltiques dans la mesure où elle se relie à la structure particulière du calendrier de ces populations.

Nous allons d'ailleurs retrouver cette donnée en nous intéressant au grand dieu panceltique Lugus, plus particulièrement à la mort de Lleu, le Lug gallois. Ce dernier était, selon la quatrième branche du *Mabinogi*, marié avec Blodeuwedd, une épouse que son oncle Gwydyon lui avait fabriqué magiquement en mélangeant les fleurs du chêne, du genêt et de la reine des prés. Mais Blodeuwedd s'amourache d'un beau chasseur de cerf et les amants projettent bientôt de tuer le mari. Sous couvert de sollicitude, l'épouse presse donc Lleu de questions pour savoir dans quelles conditions il pourrait être tué :

Il n'est pas facile de me tuer en me frappant : il faudrait passer une année à faire le javelot dont on se servirait et n'y travailler que pendant la messe du dimanche... On ne peut me tuer dans une maison, on ne le peut dehors. On ne peut me tuer si je suis à cheval, on ne le peut si je suis à pied.

Nous n'avons pas cité la suite du récit qui n'est pas d'une cohérence parfaite avec ces prescriptions, ce qu'il faut certainement attribuer à l'état tardif et christianisé du récit comme en fait foi la mention de la messe du dimanche. Mais là aussi, on retrouve l'idée d'un état médian (ni dans une maison, ni dehors, donc dans une situation de seuil) identique à celui de la naissance de sainte Brigide et qu'il faut mettre en rapport avec la position rituelle que l'Irlande assigne à Lugnasad (à égale distance de Beltaine et de Samain, mais cette fois au milieu de la saison claire). En revanche, la deuxième prescription (ni à cheval, donc en l'air, ni à pied, donc à terre) est différente de celle de la naissance de Brigide dont la mère tient un seau de lait mousseux. Elle valorise l'aspect masculin, chasseur et guerrier, de Lleu alors que sainte Brigide s'intéresse particulièrement aux activités d'élevage et de laiterie.

Lug(us), le Mercure celtique, et Brigid-Brigantia, la Minerve celtique, sont deux divinités de structure assez voisine, toutes deux techniciennes. Selon César, le premier était considéré par les Gaulois

⁷ Mélanges Joisten (= *Le monde alpin et rhodanien*, 1982), pp. 73-79.

comme l'inventeur de tous les arts (probablement masculins) et la seconde enseignait les éléments des travaux et des métiers (probablement féminins). En Irlande, selon le *Glossaire de Cormac*, la Brigide païenne était une poétesse, une femme savante ou voyante, et ses sœurs étaient Brigide la guérisseuse et Brigide la femme de la métallurgie. La formule paraît bien proche de celle qui fait de Diancecht, le dieu médecin, le grand-père de Lugh et de Goibhniu, le dieu forgeron, un collaborateur étroit de Lugh à qui il fournit le projectile décisif pour la victoire lors de la seconde bataille de Mag Tured. Même la dimension de fertilité est une composante de la personnalité de Lugus, sinon on ne comprendrait que Lugnasad se place au moment des moissons alors que six mois plus tard sainte Brigide veille sur le contenu des greniers.

Ainsi, ce n'est certainement pas par hasard si la mort de Lugus, un dieu masculin polytechnicien dont la fête se place au premier août au milieu de la saison claire autour de la tombe de sa nourrice, se caractérise par le même motif (ne s'effectuer ni dehors, ni dedans) que la naissance de sainte Brigitte, considérée légendairement comme l'accoucheuse de Marie et la nourrice du Christ, héritière d'une déesse qui patronne les activités féminines et était célébrée au 1^{er} février, milieu de la saison sombre. Du point de vue du temps, les mythes de Brigide s'inversent logiquement selon la formule suivante :

(Masculin/féminin) (Saison claire/Saison sombre)
(Mort/Naissance)

Le mythe des trois fléaux

Dans le premier volume de *Mythe et épopée*, G. Dumézil a consacré une quatrième partie à des *Epica minora* concernant notamment un thème de longue ascendance indo-européenne, celui des trois fléaux. Il y avait rappelé l'inscription de Darius à Persepolis : « Que ne vienne à ce pays ni l'armée ennemie, ni la mauvaise récolte, ni le mensonge » et que des formules, discours ou drames groupant trois fléaux ou modes d'action pernicieux relevant chacun d'une des trois fonctions ne sont pas rares chez les peuples indo-européens. Parmi eux, les Gallois médiévaux nous ont légué une version particulièrement élaborée qu'ils ont rattachée aux calendes de mai.

Le récit semble encore proche de l'état protohistorique celtique car le mythe y met en scène deux personnages essentiels dont l'un, Lludd à la main d'argent, semble l'évhémérisation du dieu-roi *Mars Nodens* et l'autre, Llevelis, celle du dieu suprême *Lleu* (le *Lugus gallois*). Le texte se structure

autour de trois menaces dirigées contre la royauté de la Bretagne insulaire. La première consiste en l'apparition d'une race de magiciens étrangers démoniaques renseignés par le vent qui leur rapporte toutes les conversations même prononcées à voix très basse, la deuxième dans le retentissement d'un cri qui glace d'effroi les hommes et rend stérile tout le pays, enfin dans la disparition mystérieuse des provisions de la maison royale car, quelle que soit la quantité que l'on réunisse, l'on n'en avait que ce qui se consommait la première nuit. Pour résoudre le problème, Lludd, le roi breton, prend conseil de son frère Llevelis qui est roi de France. Ce dernier fabrique d'abord une corne de cuivre qu'il lave avec du vin pour pouvoir communiquer avec Lludd sans être entendu. Puis il lui recommande de faire mesurer très précisément son île et de creuser un trou au point central afin d'y déposer une cuve d'hydromel, ce qui permettra d'enivrer et de capturer deux dragons qui se battent en criant et en ébranlant le sol chaque nuit du 1^{er} mai. Il lui faudra alors veiller pour empêcher la disparition des provisions amassées dans le palais royal, qu'un puissant magicien dérobe en faisant dormir tout le monde. Il fera disposer une cuve pleine d'eau et s'y jettera chaque fois qu'il sentira que le sommeil le saisit. Puis il convoquera une grande assemblée de tout son peuple et de la race de magiciens sous prétexte de faire la paix entre eux et il les aspergera tous indistinctement d'une eau dans laquelle il aura broyé certains insectes. La drogue empoisonnera la race étrangère mais ne fera aucun mal à son peuple.

Dumézil montre la valeur trifonctionnelle des trois fléaux : le vol de nourriture que le coupable promet finalement de restituer, la bataille des deux dragons qui seront désormais enterrés vivants sous une montagne et constitueront un talisman préservant de toute invasion étrangère, une race de magiciens démoniaques au grand savoir contre laquelle le roi breton conserve une provision d'une drogue puissante au cas où elle réapparaîtrait.

Bien que recueillie tardivement au bas Moyen Âge, cette version possède le très grand intérêt d'être très superficiellement christianisée. Nous disposons cependant d'une version très antérieure relative à l'institution des grandes processions des Rogations par saint Mamert vers 475 ap. J.-C. et connue par deux textes principaux : une homélie sur les Rogations d'Avit de Vienne, successeur de Mamert sur le siège épiscopal de Vienne (*Patrologie Latine*, 59, col. 289-291) et le récit de Grégoire de Tours (*Histoire des Francs*, II, 34) que nous citerons :

« Il [Avit] rapporte, dans une homélie sur les Rogations, que ces mêmes Rogations que nous célébrons

avant le triomphe de l'ascension du Seigneur, furent instituées par Mamert, évêque de Vienne [l'ancienne capitale des Allobroges, au sud de Lyon], dont il était alors lui-même le pontife, à une époque où cette ville vivait dans la terreur provoquée par de nombreux prodiges. Il y avait souvent des tremblements de terre, et les loups et autres bêtes féroces, entrés par une porte, erraient, sans rien craindre, par toute la ville. Comme ces choses se passaient dans le cours de l'année, l'arrivée de la fête de Pâques fit espérer au peuple fidèle que la miséricorde de Dieu mettrait, le jour de cette grande solennité, un terme à leur épouvante. Mais la veille même de cette glorieuse nuit, pendant qu'on célébrait les cérémonies de la messe, tout à coup le palais royal, situé à l'intérieur des murs de la ville, fut embrasé du feu divin. Tous furent saisis de terreur, et abandonnèrent l'église, craignant que cet incendie ne consumât toute la ville, et que la terre ébranlée ne s'entrouvrît. Le saint évêque, prosterné devant l'autel, supplia, en gémissant et pleurant, la miséricorde de Dieu. Que dirai-je de plus ? la prière de l'illustre pontife pénétra jusqu'aux hauteurs du ciel, et le fleuve de larmes qu'il répandait éteignit l'incendie du palais. Pendant que ces choses se passaient, le jour de l'ascension du Seigneur approchant, comme nous l'avons dit plus haut, il prescrivit un jeûne aux peuples, institua une manière de prier, une série de rites, une distribution d'aumônes faite dans la liesse. A partir de là, tous les sujets d'épouvante s'étant alors dissipés, la nouvelle de ce fait se répandit dans toutes les provinces, et porta tous les évêques à imiter ce qu'avait inspiré à Mamert sa profonde foi. On célèbre encore aujourd'hui, au nom de Jésus-Christ, ces cérémonies dans toutes les églises, avec la componction du cœur et la contrition de l'esprit. »

Ici, les composantes d'un mythe assez voisin sont déjà utilisées dès l'Antiquité tardive pour justifier l'institution du rituel des Rogations, lequel consiste souvent soit en des processions investissant l'espace urbain dans trois directions différentes dans les trois jours précédant l'Ascension, soit en processions circulaires faisant le tour de la paroisse à ces mêmes date en milieu rural. Selon Avit et Grégoire, nos sources, des prodiges de mauvais augure se seraient produits vers Pâques : des démons animaux, cerfs et loups, entrèrent librement dans la ville (selon Jacques de Voragine pour dévorer femmes et enfants), des tremblements de terre et des clameurs nocturnes surviennent, le palais royal est incendié. La version est assez différente pour qu'on ne suspecte pas le récit gallois de descendre de ce récit mythique mais on repère aisément les points de contact :

a) les animaux sauvages errent sans crainte et des clameurs nocturnes se produisent ce qui rappelle de bien près les cris de dragons gallois qui provoquent l'avortement de toute vie végétale, animale et humaine ;

- b) les tremblements de terre rappellent également ces dragons qui se battent souterrainement ;
- c) l'incendie du palais royal de Vienne (celui du roi burgonde⁸) possède sa contrepartie dans la disparition des provisions accumulées dans un des palais du roi de Bretagne insulaire.

Les deux derniers points soulignent certainement que dans sa version préchrétienne, le mythe était lié au pouvoir royal menacé, comme dans la formule de Darius, dans sa prospérité (la destruction du palais et de ses richesses) et dans sa situation militaire (les tremblements de terre dont la version galloise nous explique qu'ils traduisent des affrontements de ce type) par une race démoniaque qui s'incarne ici dans des animaux sauvages. Les Rogations médiévales ont, selon Jacques de Voragine, pour but d'écartier le fléau de la guerre car c'est surtout au printemps qu'il menace, et de multiplier les fruits de la terre, le premier jour des Rogations étant particulièrement destiné à garantir la récolte de foin, le second à celle des champs (de céréales) et le troisième à la vendange. En revanche, l'aspect religieux ne semble apparaître que dans le comportement démoniaque des animaux.

La résolution de la crise passe par l'institution de processions christianisées mais qui ne possèdent aucun justificatif à proprement parler chrétien dans la mesure où aucune référence évangélique n'est sollicitée. En revanche, la relation avec une royaute locale, celle du royaume burgonde, semble latente. La référence royale n'est pas reliée à un calcul spatial mais les cris nocturnes et les tremblements de terre semblent bien indiquer que le destin de Vienne comme siège du palais royal s'inscrit dans le même schéma d'un lieu souterrain où se joue le destin de la dynastie. La méthode de résolution montre bien d'ailleurs que le dragon gallois est là aussi fondamental : durant les processions des Rogations, on sonnait les cloches pour éloigner les démons, animaux ou autres, et on portait une effigie de dragon avec une grande queue dans le but d'apaiser le fléau de la guerre et d'obtenir la prospérité agricole. On notera également que les Rogations qui se divisent en litanie majeure, d'origine romaine, célébrées le jour de la Saint-Marc, le 25 avril, et litanie mineure célébrée les trois jours précédant l'Ascension dont la première date possible est le 1^{er} mai, paraissent calendrairement constituer une contrepartie chrétienne des calendes de mai galloises auxquelles sont explicitement rattachés

8 Le mythe pourrait faire allusion à la mort du roi burgonde Gondemar qui fut brûlé dans l'incendie du palais de Vienne où il s'était enfermé. L'institution des Rogations est attribuée à saint Mamert (fêté le 11 mai, à une date qui correspond au dimanche de Pentecôte si l'Ascension tombe à la première date possible, le 1^{er} mai).

les fléaux gallois. Le combat des dragons est même précisément situé à la nuit des calendes de mai et les clameurs de Vienne qui se produisent au temps pascal sont nocturnes.

Il existe aussi une version orléanaise du mythe des trois fléaux. Elle se trouve dans les deux *Vies carolingiennes* de saint Euverte qui racontent à peu près la même chose. Euverte est un sous-diacre qui arrive à Orléans pour rechercher ses frères (ou son frère et sa sœur) Eumorphius et Cassia emmenés captifs par les Barbares. Il parvient dans la ville à un moment où on procède à l'élection d'un nouvel évêque. Mais la discorde et la guerre civile régnant, on ne pouvait se mettre d'accord. Aussi, les six évêques rassemblés avaient décidé trois jours de prières de supplications. Le second jour, alors que les litanies venaient d'être proclamées, Euverte pénètre dans l'église et le miracle d'une colombe se posant sur sa tête à trois reprises détermine son élection. On le conduit aussitôt à la basilique Saint-Marc (hors les murs) puis on le ramène dans la ville pour le consacrer.

Un an plus tard, au jour anniversaire de son ordination, un terrible incendie ravage la ville et tous les habitants accourent avec des cris de peur pour qu'il libère la cité du feu. Une fois ses prières exaucées, il entreprend d'agrandir la cathédrale et commence à creuser les fondations. On creuse le sol pour établir les fondations et découvre une *olla* bituminée pleine de pièces d'or à l'effigie de Néron. L'évêque Euverte envoie le trésor à Constantin qui triple la somme, exempte les habitants d'impôts pendant trois ans et ordonne d'utiliser cette aide pour construire une très grande église dédiée à la Sainte Croix. Euverte obéit et apprend que l'évêque de Soissons vient de retrouver ses frères. L'empereur donne en sus sept calices et sept patènes. On appelait aussi euverte à la cathédrale d'Orléans un grand vase qui aurait été donné par Constantin (un des sept calices ?) et avait la réputation de guérir tous ceux qui buvaient du vin y ayant reposé. Plus tard, au XI^e siècle, l'évêque Arnoul reconstruisit la cathédrale après un autre incendie. Selon Raoul Glaber⁹, qui fait précéder l'épisode du miracle d'un loup qui entre dans une église et y sonne la cloche, on trouva à nouveau en creusant une si grande quantité d'or qu'elle fut jugée suffisante pour financer les travaux.

A Orléans, les textes s'étalent du IX^e au XI^e siècle. Il s'agit donc d'une version christianisée d'époque carolingienne assez explicitement reliée à des événements se déroulant vers le début mai puisqu'il est question de trois jours de prières et de supplications et que Euverte est conduit la veille de son sacre à la basilique Saint-Marc. Le saint est en

⁹ Chroniques, II, 5.

effet fêté le 25 avril et c'est ce jour-là que se tenait la Litanie majeure ou procession septiforme, l'équivalent romain de la liturgie gauloise des Rogations dites aussi Litanies mineures. Le symbolisme numérique du trois (Euverte appartient à un groupe de trois frères et la colombe se pose à trois reprises sur sa tête, Constantin triple le trésor et exempté de trois années d'impôts) qui rappelle les trois jours des Rogations et celui du sept (Euverte est le septième d'un groupe d'évêques, à sa dernière apparition la colombe paraît *septies clarior quam prius*, sept fois plus brillante qu'auparavant, Constantin donne sept calices et sept patènes) qui rappelle le terme de procession septiforme constituent également des codages très parlants. Et le développement de cette version est très certainement en rapport avec le fait que la cathédrale d'Orléans est dédiée à la Sainte-Croix fêtée le 3 mai en Gaule.

L'armature du mythe utilisé dans cette variante hagiographique devait être assez voisine de celles de Vienne et du Pays de Galles :

a) On y trouve le motif du creusement du sol qui rappelle les tremblements de terre de Vienne et le creusement en un point central du récit gallois. D'ailleurs Orléans se situe dans le pays carnute qui passait pour la région centrale de la Gaule protohistorique.

b) Le motif de l'incendie n'est pas relié au palais royal comme à Vienne mais à la cathédrale d'Orléans. Il se trouve cependant en liaison avec la même problématique, celle de la prospérité (détruite à Vienne, retrouvée par l'entremise du trésor et le don de Constantin à Orléans). De même les clameurs nocturnes de Vienne, dont le sens ancien n'apparaît qu'à travers le cri glaçant du récit gallois se réduisent à des cris de stupeur devant l'incendie. On notera cependant que le cri précède toujours le retour de la prospérité et qu'il traduit donc dans les trois cas le danger de troisième fonction.

c) Les démons animaux n'apparaissent qu'à travers le texte de Raoul Glaber mais comme il est lié à la découverte d'un second trésor, la solidarité avec les autres éléments est clairement affirmée

d) Le rôle du vin comme élément de résolution de la crise qui n'apparaît pas dans le récit viennois mais tient un rôle important au Pays de Galles (la corne de cuivre lavée avec du vin, la cuve de boisson enivrante destinée aux dragons) est ici présent (les sept calices et le grand vase guérisseur de Constantin) et rappelle que le dernier jour des Rogations est mis en rapport avec la vendange.

Dans le récit orléanais, la crise est effective sur les trois plans de la religion (la difficulté à élire un évêque),

de la guerre (les frères d'Euverte prisonniers de guerre) et de la prospérité (l'incendie déplacé du palais royal vers la cathédrale mais qui pose toujours un problème économique, celui du coût de la reconstruction) et la résolution (élection d'un évêque, découverte des frères d'Euverte, découverte d'un trésor) passe par une colombe (symbole de paix qui s'oppose au loup ou au dragon guerriers), le creusement du sol et l'emploi de récipients à vin. La version est très centrée sur les aspects ecclésiastiques mais la position centrale du lieu et l'intervention de Constantin montrent que l'idéologie royale était certainement une composante non négligeable de la version du mythe qui a été recyclée par l'hagiographie orléanaise.

Une autre version hagiographique est connue dans l'extrême sud de la France, en Vallespir¹⁰. Le texte le plus ancien ne remonte guère qu'aux environs de 1300 dans le récit latin de la translation des reliques des saints Abdon et Sennen au monastère d'Arles-sur-Tech. Le texte semble rationaliser une tradition plus ancienne et on a même parfois prétendu que la translation se serait effectuée au temps de Charlemagne. Rien n'est moins sûr car on ne sait exactement à quelle époque vécut l'abbé Arnulfe qui en aurait été l'artisan. Et de toute manière, les événements possèdent un aspect si légendaire qu'il serait bien dangereux d'y voir des faits historiques. Tout au plus peut-on penser que la translation a permis de récrire une version christianisée d'un mythe très antérieur.

Selon l'hagiographe et les auteurs plus tardifs qui ont repris l'histoire en catalan ou en castillan, c'est pour mettre fin à des fléaux qui se produisaient en Vallespir que l'abbé Arnulfe serait allé rechercher à Rome les saints corps des martyrs Abdon et Sennen. Ces calamités consistaient en des événements climatiques, des tempêtes et des orages de grêle qui ne laissaient ni fruits, ni feuilles dans les vignes, ni grain dans les champs. Il s'y ajoutait l'apparition de bêtes sauvages, vivant dans les bois, ayant la forme de chats et même de singes ainsi que beaucoup d'autres espèces de bêtes vivant dans les bois et qui, de jour comme de nuit, bois ne craignaient pas de pénétrer dans les villages de la vallée et d'y enlever les enfants au berceau pour les étouffer et les dévorer.

Au retour de l'abbé arlésien, un 24 octobre¹¹ selon la tradition locale, le muletier entend les cloches

sonner toutes seules et, pour vérifier s'il s'agit d'un miracle ou d'une diablerie, il précipite la mule qui porte les reliques dans la rivière du haut d'une rive escarpée. Mais l'animal ne meurt pas et parvient même à Arles, où les cloches se mettent à sonner d'elles-mêmes, avant qu'il arrive. Alors de solennelles processions furent mises en place auxquelles tout le clergé et tous les laïcs de la localité prirent part et par la grâce desquelles la région fut enfin délivrée de ces tribulations. Désormais les reliques seront solennellement exposées une fois par an, le 30 juillet, jour de la fête des deux martyrs, ce qui était l'occasion d'un grand pèlerinage attirant les habitants de toute la vallée.

Ici, l'aspect de fléau est bien mis en valeur même si sa triplicité n'apparaît pas et si toute l'argumentation se concentre sur les aspects agricoles. Même si on évoque de manière vague de nombreux autres malheurs et châtiments, deux menaces seulement sont développées : les fléaux naturels (orages, tempêtes, grêle, pluie) qui entraînent la stérilité de la terre et la présence de démons prenant diverses formes animales (chats et même singes dans le récit le plus ancien ; loups, sangliers, ours, cerfs et autres dans les plus récents) et dévorant les enfants. La trifonctionnalité n'est plus une composante de la structure, à peine la triplicité si on observe que le personnage actif, l'abbé Arnulfe qui joue ici le même rôle qu'Euverte à Orléans, constitue avec Abdon et Sennen dont il ramène les reliques de Rome, une triade assez comparable à celle formée par le sous-diacre romain Euverte et ses deux frères retrouvés à Soissons. Le miracle des cloches qui sonnent d'elles-mêmes au retour avertit cependant de la composante guerrière, car si la sonnerie des cloches est généralement utilisée pour lutter contre l'orage, le miracle rappelle surtout la cloche de la cathédrale de Sens qui avait le pouvoir de terroriser et de repousser l'ennemi et qui sonne d'elle-même au retour d'exil de l'évêque saint Loup. Et surtout le fait indique la composante sonore du mythe celtique rencontrée dans toutes les versions : le cri stérilisant du récit gallois, les clamours nocturnes de Vienne ou les cris de stupeur d'Orléans.

Ici, le fait calendaire est prégnant. Les fléaux se produisent entre le début de la saison claire et chaude et le temps des moissons et vendanges puisqu'ils détruisent tout ce qui pourrait fournir feuilles, fruits et grains. Bref, la translation des reliques joue le même rôle que les processions des Rogations mais elle s'effectue le 24 octobre, quasiment à la fin de la saison sombre, à Samain diraient les Irlandais. Mais elle ramène le son des cloches dont on pensait jusqu'à l'époque moderne qu'il avait la vertu d'éloigner les

10 Le dossier de la translation des saints Abdon et Sennen en Vallespir a été constitué par Olivier Rimbault, *Rêves et légendes d'hier et d'aujourd'hui. Leçons de folklorisme*, 2016, pp. 86-127.

11 Selon le plus ancien récit, cette date, le 9 des calendes de novembre, serait aussi celle de la mort de l'abbé Arnulfe, l'auteur l'ayant lue dans son épitaphe, gravée sur sa pierre tombale découverte dans un vieux mur.

orages. Le miracle des cloches se mettant toutes seules à sonner assure donc aux habitants du Vallespir que le fléau est fini. Et au 30 juillet, la fête solennelle des saints Abdon et Sennen, à toutes les allures d'une fête des moissons qui se tient au moment même des antiques Lugnasad.

Géographiquement, on est un peu surpris de trouver cette version dans une région qui se trouve à la limite des mondes celtes et ibériques. Néanmoins, les champs d'urnes de la transition Bronze/Fer sont parvenus jusqu'en Catalogne et la civilisation languedocienne de Mailhac était certainement celtique. De toute manière, le choix du corps de martyrs dont la fête tombe le 30 juillet, au temps des Lugnasad irlandaises, et dont les reliques sont parvenues le 24 octobre à Arles (jour quasi identique à la fête des saints Crispin et Crispinien, le 25 octobre, près du tombeau desquels les frères d'Euverte furent retrouvés ou à celle des saints Lugle et Luglien, le 23 octobre) indique clairement que le matériel christianisé était bien d'origine celtique et même plus particulièrement lié à la mythologie de *Lugus*. Mais si la forme, la création (ou la christianisation) d'un pèlerinage pour résoudre un problème de prospérité agraire, permet de reconnaître un thème et des objectifs communs à l'institution des Rogations, la composante royale et le thème du creusement en un lieu central sont totalement évacués.

Une version de ce mythe a dû aussi exister en Norique. Cette région correspondant dans la Protohistoire et l'Antiquité à l'actuelle sud-est autrichien était le siège d'un royaume celtique progressivement intégré dans l'Empire Romain à partir de la fin du I^{er} siècle av. J.-C. Durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, le territoire fut germanisé et slavisé. Il se développa alors dans le sud de l'Autriche un royaume slave de Carantanie (du celtique *karantos*,

L'investiture du duc de Carinthie.



Nécropole à incinérations et cercles de pierres d'Arihouat à Garin dans les Pyrénées centrales fouillée par A. Muller (cl. B. Robreau, 1978).

« ami, allié ») qui devint le duché de Carinthie, intégré dans le Saint-Empire Romain Germanique. Quelques détails du rituel d'intronisation des ducs de Carinthie laissent supposer que des traditions d'origine celtique ont été intégrés à la cérémonie. On relèvera particulièrement que deux érudits, Jakob Unrest (1430-1500) et Hiéronymus Megiser qui publia en 1614 les *Annales Carinthiae* ou *Chronica des Loeblichen Ertzhertzogthums Khaerndten*, prétendaient que le jour de l'intronisation, pendant que le duc administrait la justice et distribuait les fiefs, certaines familles locales auraient eu certains droits particuliers. Les Gradenecker auraient eu le droit, tant que le duc était assis sur la chaise, de faucher le foin partout dans le pays et de le garder pour eux. Les Portendorfer et, après leur mort, les Mordaxe avaient le droit de brûler pendant ce temps tout bien dont les propriétaires ne voulaient pas s'arranger avec eux. Enfin, les von Rauber auraient eu le droit de piller à volonté dans le pays. Selon von Moro¹², ces droits étaient probablement destinés à montrer au peuple les horreurs des temps anciens et la nécessité d'y mettre fin en désignant rapidement un prince souverain. Nous disposons ici d'une liste de trois méfaits. Faucher le foin semble l'équivalent de la prospérité du pays, piller le propre du guerrier et brûler rappelle l'incendie du palais de Vienne ou de la ville d'Orléans. On notera également une indication notée seulement par le *Miroir souabe (Schwabenspiegel)* selon laquelle on

12 *Fürstenstein in Karnburg und der Herzogsthul im Zollfeld in Kärnthen*, 1862, Vienne, pp. 17-19.

remet au duc un cor de chasse, qu'il est mis à cheval et conduit en procession jusqu'à une pierre posée entre Glannegg (château près de Feldkirchen ou plus probablement la Tanzenberg face à Virunum selon Pleterski) et la Frauenkirche (à Maria-Saal), dont il fait le tour à trois reprises, tandis que les jeunes et les vieux, ainsi que les femmes, exécutent *einen windischen Gesang* et louent le Créateur pour avoir donné à la terre un Seigneur selon leur volonté. Ce chant qualifié de *windischen* est compris comme un chant slave (*Wendin* signifie Wende, qui est le nom donné aux Slaves orientaux par les Allemands au haut et bas Moyen Âge) mais il a aussi une curieuse valeur paronymique puisque *windig* signifie « du vent, venteux ». Les données du *Miroir souabe*, décriées par Ritter von Moro, ont fait l'objet dans les dernières décennies de plusieurs tentatives de revalorisation¹³ et l'information de la remise du cor concorde parfaitement avec la légende galloise qui évoque une race de magiciens renseignée par le vent dont Llefelis s'affranchit à l'aide d'une corne de cuivre nettoyée avec du vin¹⁴. On se rappelle aussi qu'il conseille à Lludd de jeter sur cette race une eau empoisonnée qui ne fera cependant aucun mal à ceux de son peuple, mais seulement à la race ennemie. Or la cérémonie se concluait par un verre d'eau que le duc prenait dans son chapeau à la cabane du paysan.

Il est certain que les éléments dont se souvient la tradition ne sont plus clairement compréhensibles au Moyen Âge et qu'il ne faut pas chercher une valeur trifonctionnelle au groupe des trois familles. Mais nous pourrions avoir ici le souvenir d'une illustration rituelle du mythe des trois fléaux. Faucher le foin est le seul indice de datation, mais il indique que la cérémonie d'investiture était conçue comme ayant une valeur printanière (ou estivale dans les régions de montagne). On se rappelle que les trois jours des Rogations étaient successivement dévolus à la protection des récoltes de foin, puis de céréales et enfin à la vendange. Et il est probable qu'il y a eu dans presque toutes les versions tardives dont nous disposons interférence entre le sens trifonctionnel ancien des trois fléaux et un sens plus étroitement ajusté à la troisième fonction qui s'est développé lorsque le rituel des Rogations a été mise en place dans l'Antiquité tardive.

13 Voir la préface de P. Stih à la réédition de 2016 de *Die Kärtner Herzogseinsetzung* de Bogo Grafenauer et aussi Pleterski, op. cit., p. 23, Kehnel, op. cit, pp. 203-204.

14 Le paysan qui accueillait par droit héréditaire le futur duc sur la Pierre des princes, posséda jusqu'au XVIIIe siècle une exemption fiscale pour ses biens, mais aussi pour l'importation de vin. Il semble cependant que ce droit soit tardif et donc la relation avec le rituel improbable.

Cela apparaît aussi dans le cas du tour des reliques de Landeleau. En effet, bien que nous ayons donné nombre d'arguments pour lui rechercher des origines préchrétiennes en rapport avec les rituels d'investiture d'une royaute protohistorique, le recueil du mythe explicatif est extrêmement tardif puisque nous ne disposons pas de version antérieure au XIX^e siècle et il renvoie aussi au schéma type des Rogations. Il s'articule en effet autour de trois thèmes et de trois stations qui reprennent la structure des trois fléaux :

a) à Châteaugal, près de la chapelle Saint-Roch, saint Théleau monté sur son cerf est surpris par les chiens du seigneur des lieux alors qu'il traversait la cour du château et est contraint de se réfugier dans un chêne situé à l'ouest de Châteaugal ;

b) au sud, au Lannac'h, la chapelle Notre-Dame-de-Bonne-Nouvelle voisine avec le marais de Lan-al-Loch où les grenouilles qui coassaient toutes ensemble empêchaient le saint de prier et de dormir. Le motif est redoublé par l'action de la sœur jalouse qui fait crier un coq en le fourrant dans le tuyau de la cheminée après avoir allumé un feu de bois vert dans l'âtre. Cherchant à fuir la fumée, l'animal chante et le cri, parti du bourg au sud, se répercute de ferme en ferme arrêtant Théleau dans son entreprise et établissant une liaison avec la chapelle la plus méridionale ;

c) la chapelle du Penity-Saint-Laurent, au point le plus septentrional atteint par la procession, est dédiée à un saint qui endura le martyre du gril et comprend aussi un oratoire consacrée à sainte Barbe qui protège de la foudre et du feu. Par redondance, l'écorce du chêne de saint Théleau protège de l'incendie, établissant ainsi une liaison avec la chapelle septentrionale.

La promenade sur le dos d'un animal sauvage, normalement destiné à un autre usage, correspond à une version très christianisée où le héros a pris le contrôle de ces êtres, encore compris comme démoniaques dans la variante de Vienne où ils entrent sans crainte dans la ville. Le cri redondant des grenouilles puis du coq n'a plus son caractère direct de mise en cause de la prospérité, mais en arrêtant la course du cerf de Théleau, la sœur obtient un résultat équivalent en limitant l'extension du domaine attribué au saint. L'incendie indique l'influence de la version christianisée des Rogations viennoises, mais il a complètement évacué la dimension royale et s'inverse en rite de protection.

Le chêne constitue une quatrième station, la seule qui ne correspond pas à une chapelle chrétienne mais à un élément naturel. Il représente l'axe central où convergent les trois motifs (les chiens venus de l'est

à la poursuite du cerf ; les cris qui viennent du sud ; et l'incendie localisé au nord). Il est le point d'arrêt définitif de l'entreprise d'acquisition d'une paroisse effectuée par Théleau et pourtant, il ne se trouve pas sur la limite de la circonscription mais en son centre. Deux des thèmes sont redondants du point de vue de l'économie du scénario puisque la chaîne de cris double l'action des chiens. On pourrait considérer qu'il s'agit des dangers que le saint doit affronter alors que le fléau de l'incendie ne paraît pas le concerner personnellement. Réunis les trois éléments constituent pourtant une structure parente de celles des Rogations viennoises qui met en scène les mêmes animaux (cerf et loups qu'il est ici vain de distinguer des chiens), des cris et l'incendie du palais royal. Le chêne joue ici le rôle d'un axe du monde mais il y a inversion puisque le saint se réfugie en haut (dans l'arbre) alors que, dans les récits orléanais et gallois, il faut creuser en un lieu central. L'aspect royal est ici invisible, sinon à travers la sœur qui fait chanter le coq. En effet, dans certains récits folkloriques portant sur saint Edern montant un cerf pour délimiter sa paroisse, ce même motif apparaît et la sœur est ici nommée Genovefa, c'est-à-dire Geneviève ou plutôt Guenièvre, la reine d'Arthur, ce qui renvoie à l'aventure de la chasse au blanc cerf dans le roman d'*Erec* de Chrétien de Troyes ou dans le conte gallois de *Gereint et Enid*. Les liens que nous avons établi entre la procession de Landeleau et une possible royauté protohistorique chez les Osismes des environs de Carhaix donneraient alors tout son sens à ce détail.

Rites et mythes solsticiaux

Le Jupiter gaulois se distingue de son confrère romain par le symbole de la roue qui apparaît à diverses reprises dans son iconographie, notamment dans les statues au géant anguipède juché au sommet d'une colonne. Cette roue se retrouverait facilement dans un autre type de représentation, surtout connue par un bronze aujourd'hui présenté à Baltimore, celle du Sucellos barbu coiffé d'une peau de canidé et placé devant un maillet géant dont la tête évoque une roue dans laquelle sont fichées comme des rayons cinq autres plus petites mailloches que C. Sterckx¹⁵ interprète comme des éclats fulgurants issus de la roue solaire.

Cette roue est cependant moins évidente en Irlande où l'équivalence du Jupiter gaulois et du dieu-druide irlandais Dagda, longtemps admise, est aujourd'hui remise en cause notamment par Valéry Raydon, et il faut bien admettre que le lien entre le Dagda et la roue est peu visible. On peut seulement citer une ga-



Le dieu au maillet de Vienne

bol gicca rothach (« un gourdin fourchu à roue » ou « en forme de roue » selon Sterckx¹⁶, traduction que conteste V. Raydon). En revanche, l'Irlande connaît un véritable mythe de la roue qu'elle attribue à un célèbre druide mythique du nom de Mog Ruith, glosé *magus rotarum* (« le druide aux roues ») parce que, nous dit-on, il « faisait ses augures avec des roues ». C'est, en effet, lui qui fit la roue ramante qui viendra accoster en Europe un vendredi de la Saint-Jean Baptiste, peu avant le Jugement universel [c'est-à-dire la fin du monde]. Selon la tradition irlandaise, Mog Ruith décapita saint Jean Baptiste, *c'est ce qui a apporté à chaque Irlandais le froid, la faim et la maladie* [la fin de l'Age d'or et de ce qui est encore le régime de l'Autre monde, un éternel été sans maladie, ni mort].

Ce mythe, celui du premier mort, est un mythe saisonnier dans la mesure où il est relié au solstice d'été, la Saint-Jean, et sa généralité s'exprimait par des rites qui ont survécu très longtemps jusqu'au XIX^e siècle. L'exemple le plus célèbre est celui auquel assista le soir du 23 juin 1823 le sous-préfet de Thionville à Basse-Kontz dans la vallée de la Moselle. Deux jeunes gens

15 *Taranis, Sucellos et quelques autres*, t. 1, 2005, p. 31.

16 *Ibidem*, pp. 86 et p. 95,



Le martyre de saint Pantaléon (cathédrale de Chartres).

s’élancèrent du haut du versant dominant la rivière en guidant une roue de paille enflammée par une perche qui, dépassant d’environ un mètre de chaque côté, *sert d’axe ou d’essieu*. Leur but était d’arriver à précipiter la roue encore enflammée dans la Moselle, ce qui serait un bon présage pour la vendange à venir ; mais ils y parvenaient rarement parce que la roue était gênée par les vignes qui encombraient la pente sur les deux-tiers de sa hauteur. Des cérémonies dites « folkloriques » comme celles-ci sont aussi connues en Alsace, là aussi surtout sur des terroirs viticoles, en Suisse, en Souabe où on brûlait à la Saint-Guy, le 15 juin, une roue au sommet d’une montagne, au pays de Galles, où la roue enflammée devait aussi atteindre le bas d’une colline pour que la récolte soit bonne, en Champagne où la roue de saint Pantaléon fournie par le dernier marié n’était pas enflammée mais effectuait sans cesse toute la journée des aller-retour le long d’une pente en franchissant haies et ravins. Quand, l’après-midi, la roue commençait à se démantibuler, les assistants s’amusaient à l’arrêter au passage et à s’exposer sans crainte à ses coups : on se laissait heurter et renverser par elle car *jamais, de par la grâce de saint Pantaléon, elle n’avait causé la moindre blessure, la moindre plaie*¹⁷...

Ici la conclusion marque véritablement une inversion (la roue préchrétienne devait provoquer plus que

des blessures puisque l’Irlande dit de la roue de Mog Ruith : *Aveugle sera quiconque la regardera, sourd quiconque l’entendra, mort quiconque sur qui elle tombera*) qui nous renvoie à un mythe bien particulier qui a été conservé chez les Ossètes du Caucase, descendants des Scythes et des Sarmates, cavaliers de la grande plaine ukrainienne dont des contingents aboutirent en Gaule aux IV^e-V^e siècles ap. J.C. Les Ossètes connaissaient ainsi l’histoire de la roue qui venge la fille du Père Jean (saint Jean) insultée par le jeune et beau héros Soslan en coupant les jambes à ce dernier bien que certaines plantes, le noisetier et le houblon, cherchent à retarder la roue pour laisser au héros le temps de se défendre. Lorsque ces plantes parviennent à leurs fins, la roue subit des avaries et doit être réparée.

Mog Ruith doit être assimilé au Judas, mis à tourner sur la roue en guise de châtiment, que saint Brendan rencontre dans son périple vers l’Autre monde. Ce Judas apocryphe est aussi connu par la *Légende Dorée* (dans les notices de saint Mathias au 24 février et dans celle de la Passion du Christ) de Jacques de Voragine qui nous apprend qu’il avait même caractère que Pilate, petit-fils du meunier Atus, qui avait tué son demi-frère, son compagnon de jeu. Le thème du jeune homme tué au cours d’un jeu revient aussi dans la *Vie de saint Baudri (Baldericus)* de Mesmont (en Bourgogne), ce qui nous rappelle que l’équivalent germanique de Soslan est Baldr qui mourut au cours d’un jeu au cours duquel il s’exposait non aux coups d’une roue mais à ceux d’un rameau de gui. Logiquement, le mort du mythe celtique devrait être l’Apollon Maponos des Gaulois (Mabon dans la tradition galloise) ou le Mac Oc en Irlande. Ce dieu des jeunes est en effet l’équivalent de Baldr mais aussi de l’Hermès grec qui est un protecteur des jeunes et qui joue pourtant un rôle (involontaire ?) dans la mort d’un adolescent à nom de plante (Crocos) qui, insouciant, reste debout sur la trajectoire du disque lancé par le dieu. La version grecque qui aboutit aussi à la mort d’un beau jeune homme semble intermédiaire entre celle des Scandinaves (Baldr, *si beau et si brillant* et il existe même selon la *Gylfaginning une fleur si blanche qu’on l’a comparée avec les cils de Baldr*) où le dieu périt par le lancer d’une plante aux fleurs blanches et brillantes (la boule de gui) et la version ossète où le héros meurt par le lancer d’une roue solaire. Le Mac Oc a aussi eu maille à partir au cours d’un jeu mais la seule chose que l’on sait, c’est que Midir, son père nourricier, y a perdu un œil en ayant reçu une pointe de coudrier (noisetier).

On se rappelle que ce sont des jeunes gens qui guident la roue sur les pentes de la vallée de la Moselle. En Souabe, les roues sont brûlées le 15 juin, jour de la fête de saint Guy qui est en milieu germanique un

17 Van Gennep, *op. cit.*, pp. 925-926.



La descente de la roue de cire entre Montbolo et Arles-sur-Tech.

patron des jeunes gens. On pourrait croire que les rites de la roue ont été introduits en Gaule et Allemagne du sud dans l'Antiquité tardive par les Alains et Sarmates dont les Ossètes. Mais l'Irlande doit nous détronger et cela est confirmé par des témoignages chrétiens dont la moitié sud de la Gaule nous offre trois exemples. Le plus ancien est celui de saint Vincent d'Agen qui aurait été martyrisé un 9 juin pour s'être opposé à une cérémonie païenne au cours de laquelle une roue enflammée sortait d'un temple pour descendre jusqu'à la Garonne et en remonter. On peut penser que l'hagiographe a seulement modernisé le mythe d'un jeune héros païen tué par une roue de feu en mythe d'un jeune héros chrétien martyrisé pour s'être opposé au lancer d'une roue enflammée. On connaît aussi deux cas d'offrandes de roues de cire, en fait un très long cierge enroulé sur un axe. La première se faisait en Auvergne, à Riom, à l'occasion de la Saint-Amable du 11 juin. La seconde est localisée en Vallespir, à Arles-sur-Tech, et ne daterait que du XV^e siècle. Le jour de la fête des saints patrons (Abdon et Sennen) de l'abbaye d'Arles, les habitants de Montbolo, une très ancienne paroisse située à quelques kilomètres au-dessus de la vallée, y descendaient par un chemin sinueux et escarpé la roue de cire qu'ils donnaient lors de la messe et qui avait la réputation de protéger de toutes les calamités. La descente processionnelle de la roue, prétendument effectuée ici en remerciement de l'éloignement d'un orage, pourrait bien avoir relayé le lancer d'une roue enflammée du type mosellan. La date apparemment aberrante du 30 juillet peut ici être liée aux saints patrons locaux, mais on remarquera qu'elle correspond aussi à la Lughnasad irlandaise. S'il y a eu déplacement, il s'est donc fait dans un contexte

celtique qu'on ne peut s'empêcher de mettre en relation avec les champs d'urnes du début du premier Âge du Fer, bien représentés en Languedoc, Catalogne et même dans la haute vallée de la Garonne vers Saint-Bertrand-de-Comminges (*Lugdunum Convenarum*) et Luchon (cf. *supra* la nécropole de Garin). Le Jupiter à la roue, le jeune Apollon Maponos et leurs mythes doivent remonter au minimum à cette époque au pied des Pyrénées.

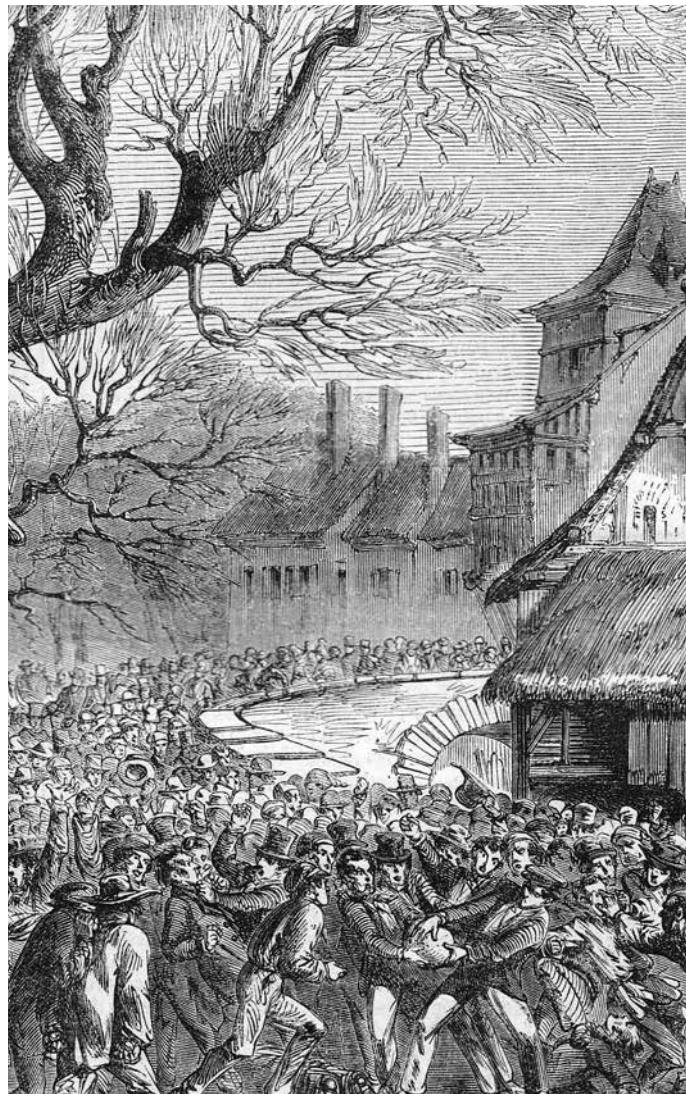
Mabon est un des trois prisonniers célèbres des *Triades galloises*. Selon *Culhwch ac Olwen*, il est enfermé dans une étroite prison dans une île et dans l'*Erec* de Chrétien de Troyes, Mabonagrain est emprisonné dans un verger merveilleux qui *n'était environné ni de mur, ni de palissade, mais seulement d'air*: Cela semble bien faire de lui une sorte de Soslan, de Baldr ou de Crocos, un jeune dieu beau et brillant qui figure le premier mort tué par la roue solaire, la fameuse roue ramante qui arrivera en Europe pour le Jugement dernier et que l'on retrouve dans l'hagiographie du saint Germain à la roue de Carteret ou du saint Forannan de Waulsort, respectivement fêtés les 2 mai et 30 avril. Dans la *Vie de saint Baudri (Baldericus)* de Mesmont, non loin des sources de la Seine, il y a un épisode où l'on nous narre la mort d'un jeune homme tué involontairement (comme Baldr) au cours d'un jeu et emprisonné à *Sinemurum*, généralement identifié à Semur-en-Auxois mais qui signifie littéralement : « sans mur ». Il semble bien que l'hagiographie de Baudri a mélangé le mythe de Baldr et celui du Maponos gaulois qui étaient sans doute très similaires à l'exception peut-être du mode de mise à mort : roue solaire ou rameau de gui. Oengus, dit le Mac ind Oc (« le fils jeune »), le Mabon irlandais, est connu pour s'être envolé (vers l'Autre monde vraisemblablement) en compagnie de son amante sous la forme de deux cygnes. Saint Baudri qui fréquentait *Blactiacum* (Blessey aux sources de la Seine) pourrait bien nous mettre sur la piste du parèdre de la déesse Sequana représentée sur une barque de bronze (la roue ramante) affectant la forme d'un canard.

Un autre jeu solsticial quasi rituel est la soule qui se pratiquait surtout en hiver au temps de Noël, au 1^{er} janvier, ou à la Chandeleur. Au XIX^e siècle, les petits (ils concernent le plus souvent des subdivisions de paroisses, des trèves) pardons d'hiver s'appellent souvent *mellat* (*mellat sant Selauen...*) en Bretagne. Le mot vient du nom du ballon qui se dit *mell* en breton. Souvent le dernier marié devait offrir la soule (la balle) au seigneur, généralement au début ou à la fin de l'année : à la Saint-Etienne (27 décembre) à Vitré, le jour des Rois à Rochefort-en-Terre (Morbihan). En Poitou, à Vouillé, la compétition oppose sur la fin du jour au lendemain de Noël, hors de l'enceinte de

la ville, deux camps déterminés selon leur âge : d'un côté, les hommes et les femmes (mariés), de l'autre, les garçons (c'est-à-dire les bacheliers) et les filles (les bachelettes). Le bourg se situait au fond de la petite vallée de l'Auxance, d'une largeur médiocre et encaissée d'une vingtaine de mètres par rapport au plateau. La boule en bois tourné, d'un poids énorme, était levée par le dernier marié qui la portait sur une pierre placée sur la pointe d'un rocher très escarpé à la cime du coteau, de sorte qu'en jouant, pour aller au but, il fallait descendre deux cents pas. Au signal donné, les deux camps cherchaient à s'en emparer. Débutait une mêlée furieuse où tous les moyens étaient bons et où clôtures et bois-taillis, voire les maisons, étaient fréquemment dévastés. Si les adultes étaient les plus forts, ils portaient la boule au milieu de la rivière. Si c'était les jeunes gens, ils la jetaient dans un puits et un des garçons y descendait la tête en bas afin de la remonter.

Ici, la boule remplace la roue mais il n'y a pas de raison de ne pas lui donner le même symbolisme solaire qu'à la roue car le jeu reproduit exactement la descente de la roue : on part du sommet du coteau et

La soule en Basse Normandie au milieu du XIX^e siècle.



La soule dans la région de Quimper vers 1800 (gravure d'Olivier Perrin, musée des arts et traditions populaires).

la balle peut finir comme la roue mosellane dans l'eau de la rivière. Mais, et c'est là le signe de l'inversion, si noyer la roue enflammée était le but des jeunes gens la veille de la Saint-Jean (au solstice d'été, c'est l'excès du feu solaire qui est à craindre), à Noël le but est plutôt que les jeunes gens empêchent la balle de finir à l'eau et la remonter (au solstice d'hiver, il faut plutôt ranimer le feu solaire et aider le bel astre à remonter sur l'horizon). Cela s'exprime bien à Rochefort-en-Terre, au début janvier, le jour des Rois, quand le dernier marié devait sous peine d'amende jeter la soule par-dessus le four banal de la ville en ayant un pied contre le mur du cimetière de la Tronchaye. En revanche, à Courtalain (Eure-et-Loir) les nouveaux mariés sont tenus de présenter au seigneur, le lundi de la Pentecôte, un ballon que l'on nomme éteuf, et d'en jeter ou faire jeter un autre par-dessus le faîte du château. Au solstice d'hiver, le ballon solaire doit être réchauffé. Au solstice d'été, sa trajectoire doit être la plus haute possible. Dans le *Festin de Bricriu*¹⁸, Cuchulainn triomphe ainsi au lancer de la roue :

Le lendemain, ils [Cuchulainn et ses rivaux, Loegaire et Conall Cernach] s'éveillèrent tôt le matin et vinrent à la maison où les jeunes gens s'exerçaient au jeu de la roue. Alors Loegaire saisit la roue et la lança jusqu'à ce qu'elle atteigne la moitié de la hauteur du mur. Sur ce, les jeunes gens rirent et l'acclamèrent. En réalité, c'était une raillerie, mais cela sembla à Loegaire un cri d'applaudissement. Conall prit alors la roue qui était sur le sol. Il la lança aussi haut que le sommet du poteau faitier du palais. A cela, les jeunes poussèrent un cri. Il sembla à Conall que c'était un cri d'applaudissement et de victoire. Pour les jeunes, c'était un cri de mépris. Alors Cuchulainn prit la roue ; c'était en l'air qu'il l'attrapa.

¹⁸ *Fled Bricend*, version du Livre de la vache brune, ll. 8843-8854, édition mise en ligne par l'université de Cork (<http://www.ucc.ie/celt/online/G301900/text024.html>).

Il la projeta en l'air jusqu'à ce qu'elle dépasse le faîte du toit ; la roue s'enfonça d'une coudée dans le sol dans l'enclos au-dehors. Dans le cas de Cuchulainn, les jeunes gens poussèrent un cri d'applaudissement et de mépris.

Le jeu de la roue irlandais se déroule à la manière du jeu de l'éteuf de l'ouest de la France. Il est normalement pratiqué par les jeunes gens et Cuchulainn est un jeune garçon étonnamment précoce. Bricriu qui est l'organisateur du festin a été reconnu comme l'équivalent de Loki et de Syrdon

qui sont les véritables meurtriers par intention de Baldr ou de Soslan et il était donc un acteur incontournable dans le mythe de la mort du jeune et beau fils du Jupiter celtique. Il est donc probable que les versions celtes de ce mythe faisait intervenir une partie de balle (finalement assez proche de l'épreuve grecque du discobole, responsable de la mort de Crocos ou d'[Apollon] Hyacinthos) ou un lancer de roue (à la manière des mythes ossètes) solsticiaux.

(à suivre)



Saint Germain à la roue. (Vitrail de sa chapelle à Ribémont, département de l'Aisne)