

## Le feu dans l'eau, son bestiaire et le serpent criocéphale

Claude Sterckx\* et Guillaume Oudaer\*\*

\* Institut des Hautes Études de Belgique. claudesterckx@hotmail.com

\*\* Doctorant à l'EPHE. guillaumeoudaer@aol.com

**Abstract:** The Indo-European mytheme of the Fire in Water has a rich symbolism that is expressed through images like those of gold, ram, fish or snake. Some of these can be combined, as ram-horned snake through the ancient Celtic representations.

**Keywords:** Fire in Water, Indo-European comparatism, ram-headed snake, Celtic myths, Greek myths, Indo-Iranian myths, Scandinavian myths.

**Résumé:** Le mytheme indo-européen du Feu dans l'Eau a une riche symbolique qui s'exprime à travers des images comme celles de l'or, du bélier, du poisson ou du serpent. Certaines de celles-ci peuvent se combiner, comme à travers le serpent criocéphale des représentations celtes antiques.

**Mots clés :** Feu dans l'Eau, comparatisme indo-européen, serpent criocéphale, mythes celtes, mythes grecs, mythes indo-iraniens, mythes scandinaves.

### I. Le mytheme indo-européen du Feu dans l'Eau.

**I. 1** Depuis déjà près d'un demi-siècle, Georges Dumézil, puis d'autres comparatistes à sa suite, ont bien identifié un important mytheme indo-européen commun, qu'ils ont étiqueté « le Feu dans l'Eau ».

Le *Rgveda*, le plus vénérable des textes religieux indo-européens, nomme ce feu Apāṃ Napāt « l'Enfant des Eaux » et le présente comme un bel enfant résidant au milieu des eaux, figurées comme de jeunes nymphes qui le choient<sup>1</sup>. Les exégètes indiens expliquent le paradoxe par les exemples de l'éclair sortant des nuées d'orage ou de la flamme embrasant le bois que l'eau a nourri. Quant au rituel, il insiste sur le danger qu'il présente et donc sur la nécessité de se rendre propice ce Feu dans l'Eau avant de pénétrer dans une rivière ou dans la mer<sup>2</sup>.

C'est très vraisemblablement lui qui gouverne l'ordalie signalée par le Grec Porphyre, selon lequel les brahmanes imposaient à ceux qui étaient soupçonnés de faux serment la traversée d'un « lac de l'épreuve » qui s'enflait pour

<sup>1</sup> *Rgveda* III 35 = Aufrecht 1877: I 208-210. Cf. Bergaigne 1878-1897: II 16-21 ; Dumézil 1968-1973: III 19-24.

<sup>2</sup> *Satapatha Brāhmaṇa* III 9 3 = Weber 1964. Cf. Findly 1979 :179-183.

dénoncer leur parjure mais restait stable ou laissait son niveau s'abaisser en cas de bonne foi<sup>3</sup>.

Apām Napāt s'avère en fait « l'Agni virtuel » : un aspect particulier, « foetal », d'Agni, le dieu du feu ou, plus exactement, du principe igné qu'est la vie cosmique animant l'univers et chacun des éléments qui le composent<sup>4</sup>. À ce titre, il est aussi identifié au dieu Soma, autrement dit le sperme cosmique contenant le feu de vie et dont le liquide sacrificiel homonyme n'est que « l'eucharistie » terrestre<sup>5</sup>.

**I 2** Les mythes comparables des autres cultures indo-européennes mettent en scène des dieux dont les noms sont analogues à celui de cet Apām Napāt. Toutefois – et l'on n'a sans doute pas suffisamment pris en compte cette différence – ceux-là ne sont pas le Feu dans l'Eau mais les gardiens de celui-ci<sup>6</sup>. L'Iranien Apām Napāt garde le Feu dans l'Eau<sup>7</sup> au fond du lac primordial Vourukaša<sup>8</sup> : c'est le *x'arənah*, « l'essence solaire », lui aussi identifiable au sperme cosmique qui seul permet à son détenteur de féconder le monde (éventuellement figuré par le seul microcosme iranien)<sup>9</sup>.

Là aussi, l'accès à ce Feu dans l'Eau n'est permis que selon les bonnes formes et à qui de droit. Lorsque Frañrasyan, un mage touranien – donc un étranger paradigmatiquement mauvais selon les conventions iraniennes – prétend par trois fois s'en emparer, le *x'arənah* lui échappe à chaque fois et provoque à chaque fois des débordements impétueux<sup>10</sup>.

<sup>3</sup> Stobée, *Éklogai apophthégmata hupothékai* I 3 56 = Wachsmuth - Hense 1884-1912: I 56. Cf. Glotz 1904: 79n.1.

<sup>4</sup> Coomaraswamy 1977: II 159-165 ; Nagy 1980: 171-172.

<sup>5</sup> Bergaigne 1878:II 36-37, 48-54. La présence du Feu dans l'Eau dans diverses boissons sacrées comparables au soma est bien démontrée par Oudaer 2011-2012 pour l'ensemble du monde indo-européen.

<sup>6</sup> Sur le sens de ce rôle, cf. *infra*.

<sup>7</sup> Sur les nuances à apporter à ce rôle, cf. Kellens 2012, partie 2 intitulée « Un dieu qui survit : Apām Napāt ».

<sup>8</sup> Identifié secondairement avec le lac Hamun au Séistan.

<sup>9</sup> « Fluide lumineux personnifiant la capacité à assurer l'abondance » (Kellens 2006: 182 n.88). Cf. Duchesne-Guillemin 1963 ; Eliade 1971-1972 ; Lubotsky 1998 ; Gnoli 1999. Selon Éric Pirart (2004 : 353, 354 n. 132), le *x'arənah* serait celui d'« aliment ». Cela qui n'est pas forcément incompatible avec le concept du Feu dans l'Eau, puisque l'alimentation est-elle même ce qui favorise la vie des organismes.

<sup>10</sup> *Yast* XIX 55-69 = trad. Pirart 2010: 318-321. Cf. Dumézil 1968-1973: III 24-27.

**1.3** Le mytheme du Feu dans l'Eau était également connue des anciens Scandinaves pour lesquels *sævar niðr* « le fils de la mer » constituait une métaphore traditionnelle (*kenning*) pour désigner le feu<sup>11</sup> et tout indique qu'il se retrouve à travers la célèbre légende du *lindar logi*, le « feu de l'eau » plus connu sous le nom de « l'or du Rhin »<sup>12</sup>.

Le héros Sigurd rencontre le nain Regin, fils de Hreidmar, qui lui conte une mésaventure encourue par Odin, Hœnir et Loki. Ces dieux, partis pour découvrir le monde, arrivent à une cascade au bord de laquelle Loki tue une loutre qui dévore un saumon : en fait, Otr, un frère de Regin. Sans s'en douter, les dieux demandent peu après l'hospitalité à Hreidmar mais, quand celui-ci découvre le meurtre, il appelle ses deux autres fils, Regin et Fafnir : à trois, ils maîtrisent Odin et ses compagnons et exigent une compensation. Les trois dieux jurent de la payer et Hreidmar fait écorcher la loutre et exige que sa peau soit entièrement couverte d'or.

Pour se procurer cet or, Loki retourne à la cascade et y capture le nain Andvari qui y vit depuis très longtemps sous la forme d'un poisson<sup>13</sup>. Il exige de lui comme rançon le « feu de l'eau » (*lindar logi*), c'est-à-dire tout l'or qu'il possède et qu'il tient originellement du dieu de la mer Ægir<sup>14</sup>. Andvari accepte mais supplie que Loki lui laisse un seul petit anneau grâce auquel il pourra reconstituer son trésor. Loki refuse méchamment et emporte tout. Furieux, Andvari maudit l'anneau et l'or et annonce que personne ne pourra jamais en jouir sans le payer de la vie<sup>15</sup>.

De fait, Hreidmar est tué par Fafnir qui se change en dragon pour protéger son trésor. Fafnir est abattu par Sigurd à l'instigation de Regin ; Sigurd est assassiné par Högni qui jette l'or dans le Rhin, fait tuer son maître Gunnar et se laisse enfin lui-même exécuter plutôt que de révéler sa cachette, ceci afin de rompre la malédiction : c'est la célèbre légende des Nibelungen<sup>16</sup>.

On retrouve clairement ici le « feu » dans l'eau et son gardien qui assure le

---

<sup>11</sup> Krause 1930: 17-19. Il n'est pas impossible que *niðr* soit apparenté aux théonymes (Apām) Napāt, (Apām) Napāt, Neptunus, Neachtan, etc. : Bader 1986:77-80.

<sup>12</sup> Sterckx 1994a: 63-64 ; Briquel 2007a: 310-313.

<sup>13</sup> Ce serait même le sens de son nom : Dillmann 1991:201n.5.

<sup>14</sup> Lecouteux 1993:172. Ce détail est d'autant plus important que ce théonyme semble basé sur le même étymon que Apām Napāt/Apām Napāt (Garnier 2012 : 59).

<sup>15</sup> *Reginsmál* = Neckel – Kuhn 1962-1968:I 173-174 ; Snorri Sturluson, *Skáldskaparmál* 39-42 = Faulkes 1998 : 45-49 ; trad. Dillmann 1991 : 119-125.

châtiment de tout ceux qui essaient de se l'approprier indûment.

**I.4** La forme indo-iranienne \**napāt* se reconnaît comme un dérivation normale d'un indo-européen \**nepōt-* désignant le descendant ou, à un stade secondaire dépendant des structures parentales indo-européennes, le neveu utérin<sup>17</sup>. Le même sert de base au théonyme latin *Neptunus* que l'hypothèse la plus vraisemblable analyse comme un dérivé de \**nept-*, le thème court de \**nepot-* : \**Neptinos* « Petit-Neveu » ou \**Neptio-* apparenté à l'avestique *naptiya* « descendant » – altéré en *Neptunus*, sans doute par attraction de *Portunus*, nom d'un vieux dieu romain patronnant les gués, les portes et les passages<sup>18</sup>.

Un mythe remarquable est attaché à ce Neptune romain.

Au cours de la guerre entre Rome et Véies, le lac Albain – un petit lac de cratère proche d'Albe la Longue – se met à gonfler et à déborder au plus fort de la saison sèche, jusqu'à ravager les campagnes environnantes et à lancer une rivière bouillonnante jusqu'à la mer : phénomène d'autant plus merveilleux que le lac est encerclé de toutes parts de rives qui le surplombent d'au moins cent mètres<sup>19</sup>. Heureusement, la consultation des oracles révèle la cause et le remède du prodige : les rites n'ont pas été respectés et les magistrats n'ont pas reçu une investiture correcte ; il faut reprendre tout le rituel, investir régulièrement les magistrats et dès lors ceux-ci pourront se rendre propice la puissance mystérieuse qui fait bouillir les flots<sup>20</sup>.

Neptune n'est pas nommément mis en cause mais son patronage de toutes les eaux le désigne inmanquablement et surtout la date de l'éruption du lac correspond à sa fête annuelle, les Neptunalia du 23 juillet<sup>21</sup>. S'y ajoute que Tite-Live, dans son récit du prodige, utilise l'étonnante expression *aquam extinguere* « éteindre l'eau », comme si ses sources avaient gardé l'écho du caractère igné de la puissance cachée dans les eaux du lac<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Reichert 1985. Briquel 2007b en rapproche la légende romaine du blé des Tarquins et celle, dace, du trésor de Décébale.

<sup>17</sup> Benveniste 1969: I 231-235. À côté de cela, le terme s'est maintenu pour désigner le liquide qui brûle comme de l'eau contenant du feu : le naphte !

<sup>18</sup> Dumézil 1974: 335.

<sup>19</sup> Certains défendent que le phénomène n'en aurait pas moins pu se produire : Grandazzi 2003.

<sup>20</sup> Cicéron, *De diuinatione* I 44 100 = Ax 1938:47 ; Plutarque, *Kamillos* III-IV = Flacelière *et al.* 1957-1983: III 155-157 ; Tite-Live, *Ab Vrbe condita libri* V 15-17 = Bayet – Baillet 1954: 26-30 ; Zonaras, *Epitomè: historio:n* VII 20 = Dindorf 1868-1875: 145-147.

<sup>21</sup> Dumézil 1968-1973: III 63-67.

<sup>22</sup> Puhvel 1973.

**I.5** En Sicile, le père des dieux, Jupiter, viole la Nympe Thalie et celle-ci enceinte des œuvres du dieu et redoutant la colère de Junon, forma le souhait de voir la terre s'ouvrir sous elle. Elle fut exaucée mais, lorsque vint le temps d'enfanter, ceux qu'elle avait portés dans son ventre, la terre se rouvrit et les deux enfants sortis du ventre de Thalie parurent au jour. On les appela les Paliques parce que c'était la seconde fois (*apò toï pálin hikésthái*) qu'ils venaient sur la terre où ils avaient d'abord été plongés et d'où ils avaient fini par sortir<sup>23</sup>.

Ces jumeaux jaillissent en fait en même temps que deux bouillons à l'odeur de feu soufré qui auront dès lors le pouvoir ordalique de punir de cécité et de mort ceux qui sont souillés sexuellement et les parjures qui oseront s'en approcher indûment :

Près de là sont deux petits lacs dont on n'a jamais touché le fond, où l'eau sourd constamment en bouillonnant. Les riverains les appellent ces cratères en leur donnant le nom de Delloi et les regardent comme les frères des Paliques. Ils sont l'objet d'une grande vénération.

Leur puissance divine se révèle dans toute sa force surtout lorsque l'on prête serment devant eux. En effet, dans une enquête sur un vol commis ou tel autre délit analogue, si l'accusé niait et qu'on exigeât de lui le serment, accusé et accusateur venaient vers les cratères après s'être purifiés de toute souillure. Le demandeur recevait d'abord du défendeur une caution pour le paiement de ce qui était réclamé si l'événement justifiait la réclamation. Le défendeur, invoquant la divinité du lieu, la prenait à témoin de son serment. S'il avait dit la vérité, il se retirait sans dommage. Si au contraire sa mauvaise conscience lui avait dicté un faux serment, sans retard le parjure perdait la vie dans le lac...

Pour sa part, Polémon, dans son ouvrage sur les fleuves merveilleux de la Sicile s'exprime en ces termes : « Les dieux appelés Paliques par les habitants du pays sont regardés comme des dieux autochtones. Ces dieux ont pour frères deux cratères à ras du sol. Il faut, pour s'en approcher, s'être abstenu de toute souillure charnelle et alimentaire. De ces cratères s'exhale une forte odeur de soufre qui donne à ceux qui se

---

<sup>23</sup> Macrobe, *Saturnalia* V 19 18 = Kaster 2011: II 440. Sur les Paliques : Meurant 1998, 2001-2002.

tiennent à proximité une terrible lourdeur de tête. L'eau en est bourbeuse et tout à fait semblable par la couleur à une boue blanchâtre. Elle se soulève de temps en temps en bulles arrondies et bouillonnantes comme les mouvements d'une eau qui bout. On dit ces cratères si profonds que des bœufs, y étant tombés, ont disparu comme un attelage qui s'y est renversé ou encore des caales emballées. Le serment le plus solennel des Siciliens consiste à les invoquer pour se justifier. Ceux qui font prêter le serment lisent à ceux qui doivent le prêter la formule écrite sur une tablette qu'ils ont en mains. Le jureur secoue un rameau ; il a une couronne, est sans ceinture ; il lit le serment en entier. S'il a agi conformément à la lettre de son serment, il rentre chez lui sans dommage. S'il est parjure, il meurt devant les dieux »<sup>24</sup>.

Une telle majesté divine s'attache à ce domaine sacré que les plus grands serments sont scellés ici et que le châtement divin tombe immédiatement sur les parjures : certains hommes en effet quittent ce domaine sacré privés de la vue<sup>25</sup>.

**I.6** Certains auteurs ont voulu retrouver des traits comparables en Grèce dans le nom et dans certains détails du culte de Poséidon : un de leurs arguments est le lien de ce dieu avec les chevaux, attesté par exemple par sa célébration comme Poséidon Hippios « Equin » à Mantinée, qu'ils comparent avec celle de l'Apām Napāt indo-iranien dit *ásvehman* « cocher rapide » dans le *R̥gveda* et *aurvataspa* « aux chevaux rapides » dans l'*Avesta*<sup>26</sup>.

Une source sacrée d'Éphèse proposait de fait la même ordalie que le « lac de l'épreuve » indien, avec cette particularité qu'elle se spécialisait dans les questions de fidélité féminine, ce qui se retrouvera spécifiquement plus loin dans un parallèle irlandais :

Chaque fois qu'une femme est accusée d'une « affaire d'amour », elle doit se plonger dans la source. Celle-ci n'a que peu de profondeur et monte jusqu'à mi-jambes. Voici quelle est l'épreuve décisive : la femme

<sup>24</sup> Macrobe, *Saturnalia* V 19 29 = Kaster 2011: II 446. Sur l'analogie entre cette tradition et les autres rappelées ici : Meulder 1998.

<sup>25</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*: XI 89 5-6 = Haillet 2001: 114.

<sup>26</sup> Littleton 1973, mais cf. Dumézil 1975: 27n.2 ; Briquel 1988.

écrit la formule du serment sur une tablette qu'elle suspend à son cou par un lien. Si le serment ne contient aucun mensonge, la source demeure telle qu'elle est. S'il y a parjure, l'eau se met à bouillonner, monte jusqu'au cou et recouvre la tablette<sup>27</sup>.

Remarquablement, Poséidon Hippios possède aussi à Mantinée un sanctuaire centré sur un puits sacré dont l'eau s'enfle, aveugle et tue un roi qui s'en approche indûment :

On sait qu'Epytos, fils d'Hippochoüs, pénétra dans le sanctuaire mais sans passer par dessus ni par dessous le fil [qui en fermait l'entrée] mais en le sectionnant. Pour cette impiété, il perdit la vue car une vague s'abattit sur ses yeux et il fut pris par la mort inéluctable : selon une antique légende, un flot d'eau envahit le sanctuaire<sup>28</sup>.

En tant que dieu de toutes les eaux, tant douces que marines, c'est vraisemblablement Poséidon qui gouverne la punition bien méritée qui frappe remarquablement certains bouviers incivils. Ce sont Ovide et Antoninus Libéralis qui rapportent cette anecdote dont l'importance et l'antiquité sont garanties par l'existence d'un Létoon du cinquième siècle avant notre ère à Xanthos, sur les lieux même de l'aventure<sup>29</sup>.

Celle-ci raconte que Léto, après avoir accouché douloureusement d'Apollon et d'Artémis à Délos, arrive en Lycie où, assoiffée, elle veut puiser de l'eau à la fontaine Mélité. Elle en demande la permission aux bouviers qui s'y trouvent, les suppliant : « Vous m'accorderiez ainsi la vie qui réside dans cette eau » (*uitam dederitis in aquam*) mais ceux-là la repoussent méchamment. Des loups surviennent alors qui se montrent plus secourables : ils escortent Léto jusqu'au fleuve Xanthe, de sorte qu'elle peut s'y désaltérer, y baigner ses nouveaux-nés et consacrer ainsi le fleuve à son fils Apollon. Après quoi, elle retourne à la source, maintenant souillée de boue par les vaches ou par les bouviers incivils et elle

---

<sup>27</sup> Achille Tatius, *Tà katà Leucippe:n kai Klitophonta* VII 12-14 = Gaselee 1917: 434-440 (trad. Grimal 1958: 1017). À Tyane, c'est une source consacrée à Zeus Orkios « (Protecteur) des Serments » qui sert d'ordalie en se mettant subitement à bouillir en cas de faux serment et, tout aussi remarquablement, elle s'attaque aux mêmes organes – yeux, mains et pieds – que la source irlandaise : Philostrate, *Tà eis ton Tuanéa Apollónion* I 6 = Conybeare 1912: I 14.

<sup>28</sup> Pausanias, *Helládos periégesis* VIII 10 3-4 = Casewitz *et al.* 1998: 38. Cf. Jost 1985: 289.

<sup>29</sup> Metzger 1979.

punit ces derniers en les métamorphosant en grenouilles<sup>30</sup>.

On trouve là :

- \* la source contenant « le (feu de la) vie dans l'eau ;
- \* la destruction de ceux (les bouviers) qui osent s'approcher de la source de manière incorrecte ;
- \* une dimension bovine (les vaches) de cette approche incorrecte
- \* rendant la source sinon bouillante, du moins boueuse<sup>31</sup> ;
- \* la maîtresse (Léto) du dieu jupitérien (Zeus)
- \* venant juste d'accoucher de leur fils illégitime (Apollon),
- \* tentant d'approcher la source de vie
- \* et rejoignant ensuite un fleuve sacré<sup>32</sup>.

Or ce sont là exactement les détails d'un mythe irlandais attaché à Eithne Bóinn, l'épouse adultère du gardien du Feu dans l'Eau<sup>33</sup>.

Une autre coïncidence est aussi celle qui ressort de l'étymologie la plus vraisemblable du nom de Poséidon : il serait « l'Époux de l'Eau Vive »<sup>34</sup>...

**I.7** ... et c'est là très exactement la situation matrimoniale du gardien du Feu dans l'Eau irlandais<sup>35</sup> : il est l'époux d'Eithne Bóinn, déesse éponyme de la Boyne qui est le fleuve cosmique de la mythologie irlandaise et duquel dérivent toutes les eaux vives du monde, et, mieux encore, ce dieu s'appelle Neachtan et son nom s'avère exactement parallèle à ceux d'Apām Napāt et de Neptune.

Il y eut un roi fameux qui régna sur les Tuatha Dé Danann [= les dieux] du nom d'Eochaidh Ollathair [« Père Universel »]. Ils l'appelaient aussi le Daghdha [« le Bon Dieu »] car c'était lui qui accomplissait les miracles pour eux et qui réglait pour eux [la succession] des saisons et des récoltes.

---

<sup>30</sup> Antoninus Libéralis, *Metamorphó:seo:n sunago:gé*: XXXV = Papatomopoulos 1968: 59 ; Ovide, *Metamorphoses* V 339-381 = Anderson 1982: 134-136.

<sup>31</sup> Sur la pertinence de ce détail et la confusion bouillonnant/bourbeux : Sterckx 1994: 33-35.

<sup>32</sup> Sur le caractère sacré du Xanthe, en rapport avec le mytheme du Feu dans l'Eau : Desnier 1995: 33-36.

<sup>33</sup> Pour un autre parallèle à la naissance d'Apollon et d'Artémis en Irlande, avec là aussi une inversion du rôle d'Héra : Sterckx 1996b, 1999.

<sup>34</sup> Littleton 1973: 434-436 ; Polomé 1973.

<sup>35</sup> Sur les analogies étroites entre la source de Neachtan et celle de Poséidon Hippios à Mantinée : Wagner 1970: 21-24 ; Sargent 1999-2004: II 477.

[Neachtan] Ealcmhar<sup>36</sup> du Brugh na Bóinne<sup>37</sup> avait une épouse du nom d'Eithne. On l'appelait aussi Bóinn [« Vache Blanche »]<sup>38</sup>. Le Daghdha fut épris de désir pour elle. Il envoya alors [Neachtan] Ealcmhar faire un long voyage chez Eochaidh Breas mac nEaladhan à Magh Inis. Quand [Neachtan] Ealcmhar se mit en route, le Daghdha plaça sur lui de puissants charmes pour qu'il ne puisse rentrer à temps : il recula la tombée de la nuit et empêcha [Neachtan] Ealcmhar de ressentir la faim ni la soif. Il le fit longtemps errer ainsi : neuf mois qui lui parurent ne durer qu'un seul jour car [Neachtan] Ealcmhar avait annoncé qu'il rentrerait avant le crépuscule.

Pendant ce temps, le Daghdha copula avec l'épouse de [Neachtan] Ealcmhar et elle lui donna un fils du nom d'Aonghus. Quand [Neachtan] Ealcmhar rentra, son épouse était remise de ses couches et il ne se rendit pas compte qu'elle avait fauté en copulant avec le Daghdha.

Cependant, le Daghdha emmena son fils pour qu'il fût élevé dans la maison de [son autre fils] Midhir à Bri Léith de Teathbha. Aonghus y fut éduqué pendant neuf ans... Il avait aussi pour nom le MacÓg [= « le Fils Jeune »] parce que sa mère avait dit : « Jeune est le fils qui a été conçu au matin et qui est né avant le soir »...<sup>39</sup>

Mais Eithne Bóinn veut totalement effacer sa faute. Son époux Neachtan Ealcmhar possède dans son domaine une source merveilleuse, la Seaghais, et plusieurs textes racontent la suite de l'histoire :

Neachtan mac Labhraidh Lorc avait, je l'affirme, Bóinn pour épouse. Il possédait dans son domaine une source secrète d'où émanaient toutes sortes de maux mystérieux. Nul ne pouvait en regarder le fond sans que ses yeux n'en éclatassent : qu'on la contournât par la gauche ou par la droite, on ne pouvait échapper à cette mutilation. Nul n'osait s'en approcher sauf Neachtan et ses trois échansons... C'est là que vint un jour Bóinn, exaltée par son noble orgueil : à la source intarissable pour

---

<sup>36</sup> Les textes donnent alternativement Neachtan ou Ealcmhar comme époux de Bóinn. Sur la distinction entre les deux identités de l'époux de cette déesse, cf. Sergent 2000.

<sup>37</sup> Sa résidence est identifiée aux gros grands tumulus néolithiques de Dowth, Knowth et Newgrange, en Meath.

<sup>38</sup> Sur ce nom : de Bernardo Stempel 2003: 127.

<sup>39</sup> *Tochmharc Eadaoin* I 1-2 = Bergin - Best 1938: 145.

en éprouver la vertu...<sup>40</sup>

Bóinn partit de chez elle pour tenter d'accéder à la source. Elle était sûre que sa faute serait cachée si elle réussissait à s'y baigner<sup>41</sup>.

Là jaillit la source de la Seaghais... Quiconque y vient avec un mensonge n'en revient pas sans dommage... « J'irai à la belle source de la Seaghais pour que ma chasteté ne puisse être mise en doute. Je ferai trois fois le tour de la source de vie véridique, dans le sens contraire au Soleil »<sup>42</sup>.

Inconsidérément, elle fit ainsi trois fois le tour de la source : trois vagues en jaillirent et causèrent sa mort<sup>43</sup>.

Trois vagues se brisèrent sur elle et lui prirent une cuisse, une main et un œil. Fuyant sa honte, elle se tourna vers la mer et l'eau la poursuivit jusqu'à [ce qui est depuis] l'embouchure de la Boyne<sup>44</sup>.

Se retrouvent les éléments mêmes de la mésaventure de Léto à Xanthos :

\* la source donneuse ici de santé sous forme de restauration d'une virginité perdue ;

\* la destruction de celle qui s'en est approchée indûment ;

\* la dimension bovine (l'épiclèse de la déesse) de cette approche<sup>45</sup> ;

---

<sup>40</sup> *Dinnsbeanchas métrique* = Gwynn 1903-1935: III 28-30.

<sup>41</sup> *Dinnsbeanchas métrique* = Gwynn 1903-1935: III 38.

<sup>42</sup> *Seacht o.f.n.* 72-74 = Gwynn 1914: 229.

<sup>43</sup> *Dinnsbeanchas métrique* = Gwynn 1903-1935: III 32.

<sup>44</sup> *Dinnsbeanchas de Rennes* 19 = Stokes 1894-1895: XV 315. Aux textes dont ont été cités ici des extraits peuvent être joints : *Dinnsbeanchas bodléien* 36 = Stokes 1892 : 500 ; *Dinnsbeanchas du Leabbar Ui Maine* 8 = Gwynn 1926-1928: 26.

<sup>45</sup> Certes, Léto n'est pas « vache » elle-même comme l'est Eithne Bóinn (et comme l'est Io, une autre maîtresse de Zeus) mais il faut remarquer que l'épouse légitime de Zeus l'est d'une certaine façon : Héra est *Bo:ápis* « à l'Œil Bovin » (ce qui est une épithète flatteuse en Grèce !) et à Argos les fillettes participant à son culte étaient rituellement des « vaches » (Sauzeau 1993: 254-256). Et non seulement elle est vache mais, légitime, elle peut légitimement s'approcher de la source merveilleuse et en obtenir l'avantage que l'illégitime Eithne Bóinn espère vainement : une fois par an, Héra se baigne de la source Canathos d'Argos et elle récupère, par la vertu de son eau, toute l'innocence de

- \* la maîtresse du dieu jupitérien<sup>46</sup> (Eochaidh Ollathair)
- \* venant juste d'accoucher de leur fils illégitime (Aonghus)
- \* tentant d'approcher la source réparatrice
- \* rejointe ensuite par un fleuve sacré<sup>47</sup>.

Pour en revenir à la merveilleuse Seaghais, celle-ci est explicitement la source cosmique d'où émanent et où refluent toutes les eaux vives du monde :

Quinze noms sont donnés à de fleuve qui sourd du *síodh*<sup>48</sup> de Neachtan et atteint le Paradis d'Adam... : Seaghais est son nom dans le *síodh* de Neachtan..., Severn en bonne terre saxonne, Tibre dans l'empire romain, Jourdain au loin en Orient et le large Euphrate... ; il est le Tigre au Paradis... et du Paradis il revient ici au séjour de Neachtan<sup>49</sup>.

Neuf coudriers l'ombragent. Ils laissent choir dans son eau leurs noisettes, pareilles à des têtes de bélier et qui contiennent toute la science du monde de sorte que le saumon primordial qui nage là se nourrit d'elles et s'en imprègne :

C'est une source autour de laquelle se dressent les neuf coudriers de l'inspiration poétique... Leurs fruits, leurs fleurs et leurs feuilles tombent en même temps dans la source et la colorent royalement de pourpre. Alors le saumon mâche les noisettes et leurs jus donne sa pourpre à son ventre. Et sept fleuves de sciences en émanent et y refluent<sup>50</sup>.

C'est le bonheur de la science poétique totale qu'accordent les neuf coudriers de la Seaghais au *síodh* des dieux : leurs noisettes tombent,

---

sa virginité (Pausanias, *Helládos perié:ge:sis* II 382 = Jones *et al.* 1918-1935: I 454).

<sup>46</sup> Il est le dieu-père, le souverain des dieux, le maître des phénomènes atmosphériques, etc.

<sup>47</sup> Comme Eithne Bóinn est ici assimilée à la rivière Boyne, une autre déesse, Sianán est identifiée à la rivière Shannon selon un scénario étroitement similaire : elle s'approche de la Seaghais afin d'acquiescer la Connaissance mais l'eau déborde, la poursuit et la noie (*Dinnsheanchas bodléien* 33 = Stokes 1892: 497-498 ; *Dinnsheanchas métrique* Gwynn 1903-1935: III 286-296 ; *Dinnsheanchas de Rennes* 59 = Stokes 1894-1895: XV 456 ; *Dinnsheanchas du Leabhar Uí Maine* 100 = Gwynn 1926-1928: 87).

<sup>48</sup> Les séjours des dieux, en fait leur Autre Monde, sont appelés les *síodh* et sont traditionnellement identifiés aux nombreux tumulus préhistoriques du paysage irlandais.

<sup>49</sup> *Dinnsheanchas métrique* = Gwynn 1903-1935: III 26-28.

<sup>50</sup> *Dinnsheanchas de Rennes* 59 = Stokes 1894-1895: XV 456.

grosses comme des têtes de bélier, et elles sont emportées par la Boyne...<sup>51</sup>

## II. Les autres attestations celtes du Feu dans l'Eau.

**II.1** Au Pays de Galles, la source cosmique est clairement identifiée à la Severn, remarquablement citée par les Irlandais comme l'une des émanations de leur Seaghais : elle prend sa source au mont Plynlimon, l'axe cosmique de la tradition galloise<sup>52</sup>, le saumon primordial est réputé hanter son eau, jusque dans un légendaire encore vivant il y a un siècle<sup>53</sup>, et une très vieille tradition, inspirée par le spectaculaire mascaret de son embouchure, prétend que si l'on s'approche de manière indue, son eau s'enfle, agresse les mal venus en gerbes furieuses et menace même de les engloutir :

Si l'armée du pays y était et prétendait se tenir de face devant son eau, la vague l'entraînerait de force en la trempant complètement, et elle entraînerait même ses chevaux, mais si l'armée se présente à elle le dos tourné, la vague ne lui causerait aucun dommage<sup>54</sup>.

Mieux encore, la Severn aurait reçu son nom à la suite de la noyade dans ses eaux d'une princesse ayant commis un adultère avec le roi, exactement comme Eithne Bóinn noyée par la Boyne issue de la Seaghais et à laquelle elle a laissé son nom :

Humber, roi des Huns, débarqua en Albanie... [Le roi de Logres] Locrinus, informé des événements..., rassembla les jeunes gens de son pays... et contraignit Humber à la fuite... Vainqueur, Locrinus distribua largement à ses compagnons les dépouilles des ennemis, ne conservant rien pour lui excepté l'or et l'argent qu'il avait trouvé dans [leurs] navires<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> *Mo choir cóir* = Henry 1979-1980. Cf. Breatnach 1981. Sur les noisettes de science et le saumon de science dans les mythes gallois et irlandais : Sterckx 1994a: 10-58, 2005: 28-30, 2006: 18.

<sup>52</sup> Sterckx 2007c: 51

<sup>53</sup> Ifans 1970-1972. Pour les attestations plus anciennes : Sterckx 1994a: 14-15.

<sup>54</sup> Nennius, *Historia Brittonum* 69 = Morris 1980 : 81. La légende est confirmée par Geoffrey de Monmouth, *De gestis Britonum* IX 150 = Reeve – Wright 2007: 203. Cf. Milin 1995.

<sup>55</sup> On peut se demander si l'or et l'argent d'origine ultramarine que garde Locrinus n'est pas une image du Feu dans l'Eau similaire à l'Or du Rhin. Cependant, après sa prise par Locrinus, ce trésor n'a plus d'importance dans le reste de l'histoire. On peut néanmoins remarquer que sa découverte

Il garda aussi pour lui trois jeunes filles d'une beauté remarquable. La première d'entre elles était la fille du roi de Germanie : Humber l'avait enlevée avec les deux autres lors d'une invasion dans leur pays. Son nom était Estrildis et sa beauté était telle qu'on trouvait difficilement une jeune fille capable de soutenir la comparaison. La beauté de son teint ne le cédait en éclat ni à la neige fraîchement tombée ni à aucun lys. Brûlant d'amour pour elle, Locrinus voulut partager sa couche et s'unir à elle par le mariage.

Lorsque [le duc de Cornouailles] Corinée découvrit ce projet, il fut rempli d'une violente indignation car Locrinus s'était engagé à épouser sa fille... Les amis des deux hommes s'interposèrent et ils forcèrent Locrinus à tenir sa promesse. Ce dernier, finalement, épousa la fille de Corinée, Gwendoléna, mais il n'oublia pas son amour pour Estrildis. Il enferma celle-ci dans un souterrain qu'il avait fait construire à Trinovantum<sup>56</sup>... Il souhaitait l'aimer au moins en secret...

Il la cacha donc et pendant sept ans il lui rendit visite régulièrement... Entre temps, Estrildis fut enceinte. Elle mit au monde une petite fille d'une beauté remarquable qu'elle appela Habren...

Quelque temps après, la mort ayant frappé Corinée, Locrinus répudia Gwendoléna et éleva Estrildis à la dignité de reine. violemment indignée, Gwendoléna se rendit alors en Cornouailles, rassembla les jeunes gens de toute la région et se mit à harceler Locrinus. Des deux côtés, on leva une armée et le combat fut engagé près de la Stour. C'est là que Locrinus, frappé d'une flèche, perdit la vie.

Débarassée de lui, Gwendoléna s'empara du gouvernement du royaume... et ordonna qu'Estrildis et sa fille Habren fussent précipitées dans le fleuve aujourd'hui appelé Severn. Elle publia dans toute la Grande-Bretagne un édit pour que ce fleuve reçût le nom de la jeune fille car elle souhaitait perpétuer le nom de celle que son époux avait engendrée. C'est ainsi que, jusqu'à ce jour, le fleuve s'appelle Habren en langue galloise et, par une altération du sens, Severn [en anglais].<sup>57</sup>

---

est couplée avec celle des trois jeunes filles à la beauté remarquable.

<sup>56</sup> Eithne Bóinn aussi est « domiciliée » sous terre : dans le Brugh na Bóinne.

<sup>57</sup> Geoffrey de Monmouth, *De gestis Britonum* II 22-25 = Reeve – Wright 2007 : 31-35 (trad. Ma-they-Maille 1992 : 53-55). Sabrina est en fait un hydronyme celtique assez commun et qui se re-

Cette remarquable coïncidence peut avoir des racines très anciennes. Depuis le milieu du quatrième siècle, l'embouchure de la Severn était dominée par le grand complexe cultuel de Lydney (Gloucestershire) : un sanctuaire celto-romain centré autour d'une source curative et oraculaire<sup>58</sup> et dont le dieu principal était un Nodont directement comparable au Neachtan Ealcmhar irlandais<sup>59</sup>. Et il n'est sans doute pas anodin qu'on ait retrouvé dans les fouilles de son temple le relief en bronze d'un pêcheur harponnant un saumon<sup>60</sup>...

**II.2** En Armorique, la source primordiale a été identifiée jusqu'au siècle dernier à la source du Blavet ou plutôt avec une source située, comme l'est régulièrement l'Autre Monde des Celtes, sous l'océan ou en dessous de la Terre même : l'Œil de la Mer, dont le Blavet n'aurait été qu'un écoulement<sup>61</sup>.

Le thème de la source dont le feu brûle qui s'en approche indûment apparaît aussi en deux passages de la légende hagiographique attachée à saint Maudez : celle-ci brûle d'abord les mains d'un écuyer des barons révoltés jusqu'à ce qu'il rapporte l'eau qu'il a puisée, puis, quand des pillards envoient un autre écuyer puiser de l'eau, du feu jaillit de la fontaine et consume celui-ci avec son cheval<sup>62</sup>.

Sans doute aussi est-ce le souvenir d'une source merveilleuse, hantée par un poisson primordial, susceptible de s'enfler catastrophiquement au pied d'un arbre dont les fruits tombent que l'on retrouve dans la légende de Saint-Potan (Côtes-d'Armor) : là la source coule au pied d'un chêne, sert de demeure à une anguille-fée et elle déborderait catastrophiquement si l'on se malavisait de

---

trouverait par exemple dans le nom de la Zeveren, affluent qui rejoint l'Escaut à Gand (Flandre Orientale) ou celui de la rivière Sabhrann en Irlande : Sims-Williams 2006 : 293-294.

<sup>58</sup> On y a trouvé de nombreux ex-voto de guérison ainsi que des chambres d'incubation : Wheeler – Wheeler 1932 ; Casey – Hoffman 1999.

<sup>59</sup> Sterckx 1994ab : 60-65. À Argenton (Creuse), des traces d'un culte gallo-romain de l'eau vivifiante ont été retrouvées près d'une source encore appelée la Font Nodon : Audin 1985 : 135.

<sup>60</sup> Cf. O'Rahilly 1946 : 321.

<sup>61</sup> Sébillot 1904-1907 : II 324 ; Cadic 1914 : 3-4. Le cartulaire de Quimperlé (Maître – de Berthou 1896 : 219) signale aussi trois marchais remarquables associés au mascaret de la barre d'Erel (Morbihan), comme la source de Lydney à celui de la Severn : « Là existent des eaux merveilleuses, à savoir trois mares bouillonnant de manière étonnante selon le flux et le reflux de la mer : une salée, l'autre douce et la troisième mélangée et elles sont telles que l'on ne peut découvrir leur profondeur ». Cf. Tanguy 1996-1997 : 34-35.

<sup>62</sup> *Vita sancti Maudeti abbatis* V 8-9, VIII 13-14 = Le Moine de la Borderie 1890:204-208.

déraciner le chêne<sup>63</sup>.

**II.3** Dans le domaine francophone de la vieille Gaule ayant perdu sa langue celtique de nombreuses sources aux propriétés analogues ont été signalées<sup>64</sup>. Certaines légendes se signalent même par le double pouvoir, bénéfique pour qui s'approche dignement, dommageable quand on s'en approche indignement : l'un des plus beaux exemples en est celui de la fameuse Fontaine Ardente du Dauphiné<sup>65</sup>.

Par ailleurs, diverses superstitions rejoignent encore à leur façon le souci d'Eithne Bóinn d'avoir accès à la source merveilleuse pour retrouver sa virginité perdue : entre cent exemples, à Saint-Sauvier (Allier) la source de saint Pardoux était réputée pour rendre aux femmes, sinon explicitement leur virginité, du moins leur prime jeunesse...<sup>66</sup>

Les meilleurs exemples s'en sont sans doute préservés à travers le corpus des légendes sur les Nûtons et les Lûtons<sup>67</sup>, dont les formes les plus remarquables se reconnaissent au sein d'une série de lais médiévaux : *Huon de Bordeaux*, *Clarios et Laris*, *Cristal et Clarie* surtout, et le *lai de Noton*, malheureusement perdu, en offrait sans doute une version détaillée<sup>68</sup>. Remarquablement, certains sont identifiés aux feux follets qui dansent sur certaines pièces d'eau, tel Zéphir dans le lai de *Percefores*<sup>69</sup> et tous sont des êtres dangereux qui résident dans des eaux qu'ils peuvent rendre bouillantes et qui attaquent et détruisent ceux qui s'en approchent.

Ainsi dans *Cristal et Clarie*, un démon à deux têtes réside dans un arbre près d'une source bouillonnante dans laquelle se trouve un Luiton qui saisit et noie tous ceux qui prétendent y boire. Seul le héros Cristal réussit à trancher la main du Luiton qui en hurle si fort de douleur que son cri résonne jusqu'à sept lieues

---

<sup>63</sup> Nourry 1934: II 118. Des sources aux propriétés analogues sont aussi signalées à Corsept (Loire-Atlantique) et à Vieux-Viel (Ille-et-Vilaine) : Sterckx 2005b: 185n.78.

<sup>64</sup> Robreau 1996: 764-797 ; Lelu 2003: 2 ; etc.

<sup>65</sup> Sterckx 2011-2012. Par exemple aussi Niaux 1995-2000: 276, 301 N°73, 75, 314 N°113 ; cf. Sterckx 2002-2003.

<sup>66</sup> Piboule – Piboule 1983: 114.

<sup>67</sup> L'étymologie de leur nom reste incertaine mais il est régulièrement rapproché de celui de Neptune par les textes médiévaux : Sterckx 1994b:51-54 ; Ferlampin-Archer 2002:243. La forme galloise Nwython a pour sa part été reconnue comme l'exact équivalent de Neachtan (Wmffre 2007: 51) !

<sup>68</sup> Sterckx 1994b ; cf. Walter 1988: 145-151.

<sup>69</sup> Ferlampin-Archer 2002: 239-251.

de là. Le démon se montre alors et demande à Cristal :

Pourquoi as-tu coupé la main de mon compagnon le Luiton ? Je l'avais mis dans l'eau bouillonnante et j'avais placé ma source sous sa garde afin que nul autre que moi ne bût de son eau<sup>70</sup>.

Huon de Bordeaux, avec l'aide de Malabron, un Luiton qui nage plus vite qu'un saumon, atteint une source dont l'eau provient du fleuve cosmique Eden et dont l'eau a la propriété d'une part que toute femme qui en boit, si usée par le plaisir soit-elle, redevient vierge comme au jour de sa naissance, d'autre part que tout méchant ou parjure qui y trempe ne serait-ce qu'un doigt le paie aussitôt de la vie<sup>71</sup>.

Claris et Laris affrontent un Noiton et lui tranchent le poing au cours d'un combat<sup>72</sup>.

Or le dieu celte au poing coupé est bien connu. Il s'appelle Nodont à Lydney, Nuz en Armorique<sup>73</sup>, Lludd Llawarian « Main d'Argent » en Galles, Nuadha en Irlande avec la même épiclese Airgeadlám « Main d'Argent » ou aussi Neacht, variante évidente de Neachtan. Plusieurs textes définissent d'ailleurs le flot de la Seaghais qui détruit Eithne Bóinn en lui arrachant un bras, une jambe et un œil comme « le bras et la jambe de l'épouse de Nuadha »<sup>74</sup>.

Une autre légende est attachée à Lancelot du Lac, le célèbre chevalier associé à Arthur, lorsque, au hasard de ses errances, il retrouve par hasard le cadavre de son grand-père Lancelot l'Aîné. S'y retrouvent clairement un grand nombre d'éléments récurrents de la tradition celte du Feu dans l'Eau : à l'issue d'un adultère royal, la manifestation du pouvoir merveilleux d'une source sous les arbres<sup>75</sup> ; ce pouvoir, issu d'une tête coupée dont l'ablation criminelle a eu pour effet de s'attaquer à la vue des coupables (en plongeant leur château dans l'obscurité), restaure la vitalité de ceux qui y ont recours sans avoir commis de faute sexuelle mais par contre ébouillante et brûle les mains des indignes qui s'y

<sup>70</sup> *Cristal et Clarie* 6092-6102 = Breuer 1915: 192.

<sup>71</sup> *Huon de Bordeaux* 5346-5383, 5568-5592 = Ruelle 1960: 248-249, 255-256.

<sup>72</sup> *Claris et Laris* 2463-2467 = Alton 1884: 67.

<sup>73</sup> Sterckx 2001.

<sup>74</sup> *Dinnsheanchas métrique* = Gwynn 1903-1935: III 26 ; cf. *Cúing anmann déag Bóinne* 4 = Meyer 1912. L'œil est pour sa part identifié à la bouche même de la source : Sterckx 2007b.

<sup>75</sup> Peut-être est-il ici forcé de rapprocher l'écoulement de la fontaine sous le couvert de la forêt de celui de la Seaghais sous les coudriers de Buanann (Sterckx 2005b: 426 n.37).

frottent<sup>76</sup>.

**II.4** En Irlande, le fils d'Eithne Bóinn et d'Eochaidh Ollathair est Aonghus, régulièrement surnommé *an Mac Óg* « le Fils Jeune » or ce surnom correspond étroitement au théonyme gaulois *Maponos* « Le Fils Divin » et à la survivance de ce dernier dans la mythologie galloise sous la forme *Mabon*<sup>77</sup>.

Ce Mabon, dont toute l'histoire correspond bien à celle d'Aonghus<sup>78</sup>, est donné pour le fils de Modron et de Mellt or *Modron* est l'évolution d'un gaulois *Matrona* « la Mère Divine » attesté à la fois comme théonyme et comme hydronyme désignant divers cours d'eau, telle la Marne<sup>79</sup> - exactement comme Eithne Bóinn est à la fois déesse-mère d'Aonghus et le fleuve Boyne - et Mellt est « l'Eclair » de sorte que Mabon ab Mellt « le Fils Divin fils de l'Eclair » se trouve doté d'une filiation « jupitérienne » très nette<sup>80</sup> : tout comme Aonghus est le fils d'Eochaidh Ollathair, le dieu jupitérien irlandais, et tout comme on peut supposer l'Apollon gaulois fils d'un Jupiter gaulois.

On n'est donc pas étonné que *Maponos* soit une épiclese bien attestée de l'Apollon gaulois. Quatre dédicaces l'invoquent explicitement comme tel, dont une à Ribchester (Lancashire)

Au saint dieu Apollon Maponos pour le salut de l'empereur et du détachement de cavalerie sarmate Brémétinnaque Gordien, Ælius Antoninus, centurion de la VI<sup>e</sup> légion Victrix, chef du détachement et de la région<sup>81</sup>

et trois autres à Corbridge (Northumberland) :

À Apollon Maponos, Quintus Térentius Sæna, fils de Quintus, de la tribu Oufentina, préfet des camps de la VI<sup>e</sup> légion Victrix Pia Fidélis, a donné et dédié (ceci)<sup>82</sup> ;

---

<sup>76</sup> *Lancelot* XCIII 2-22 = Micha 1978-1983: V 118-131. Le dossier et le texte de la légende sont détaillés en Sterckx 2005c.

<sup>77</sup> Rh' s - Brynmor-Jones 1900:3 ; Axon 1906 ; Gruffydd 1912, 1931 ; MacQueen 1952-1953 ; Bartrum 1993: 431-432 ; Bromwich 2006: 424-428.

<sup>78</sup> Sterckx 1986: 58-70.

<sup>79</sup> Holder 1896-197 :468-470 ; Lacroix 2003-2007 :III 168-173.

<sup>80</sup> Sterckx 1988-1900.

<sup>81</sup> Bauchhens 1984:460 N°606 ; Collingwood *et al.* 1965-1995: I 194-195 N°583.

<sup>82</sup> Collingwood *et al.* 1965-1995: I 369 N°1120.

Au dieu Apollon Maponos, Publius Ac..., centurion de la VI<sup>e</sup> légion Victrix, s'est acquitté de son vœu de bon cœur et à bon droit<sup>83</sup> ;

À Apollon Maponos, Calpurnius..., tribun a dédié (ceci)<sup>84</sup>.

D'autres documents confirment encore son importance en le célébrant sans mentionner son assimilation à Apollon : un graffiti et deux dédicaces en Grande-Bretagne, divers toponymes, un anthroponyme théophore et surtout la célèbre défixion gauloise de Chamalières (Puy-de-Dôme)<sup>85</sup>.

Remarquablement, Apollon Maponos apparaît au moins une fois associé à une source remarquable : le cartulaire de l'abbaye de Savigny (Rhône) en garde le souvenir à travers l'expression *de Mabono fonte*<sup>86</sup>.

Une autre épiclèse de l'Apollon gaulois est plus fréquente : il apparaît attesté par plus de vingt inscriptions aux quatre coins du monde celto-romain et le désignant sous des orthographes diverses mais qui se reconnaissent pour des variantes locales ou dialectales largement synonymes : Borbanos, Bormanicos, Bormanos, Bormon, Borvon<sup>87</sup>. Toutes semblent comporter une finale nasalisée, sans doute en rapport avec l'obscur suffixe théonymique *-on(n)os*<sup>88</sup> et cela conduit à croire que certains toponymes attestés à haute époque se réfèrent bien au dieu ou à sa forme féminine parèdre<sup>89</sup> : les *Aquae Bormonis* « Eaux de Bormon » de la Table de Peutinger qui désignaient sans doute l'actuel Bourbon-Lancy (Saône-et-Loire)<sup>90</sup> ; le *lucus Bormani* « Sanctuaire de Bormanos » de l'*Itinéraire d'Antonin*<sup>91</sup>, qui se trouvait quelque part en Ligurie, peut-être en rapport avec la Bormida, sous-affluent du Pô par l'intermédiaire

<sup>83</sup> Collingwood *et al.* 1965-1995: I 369 N°1122.

<sup>84</sup> Bauchhens 1984:460 N°607 ; Collingwood *et al.* 1965-1995: I 368 N°1121.

<sup>85</sup> Sterckx 1996a: 28-29. Sur la dédicace de Chamalières, voir en dernier lieu de Bernardo Stempel 2001.

<sup>86</sup> d'Arbois de Jubainville 1893.

<sup>87</sup> Le répertoire s'en trouve dans Sterckx 1996a: 30-32.

<sup>88</sup> Meid 1957.

<sup>89</sup> Une dédicace de Die (Drôme) invoque Bormanos et Bormana (Sterckx 1996a: 32 N°B21) et cette dernière a une personnalité propre, suffisante pour qu'elle soit invoquée seule à Saint-Vulbas (Ain) : Sterckx 1996a:37N°C1).

<sup>90</sup> *Table de Peutinger* Ic1 = Desjardins 1869, *cf.* 219-220. On peut sans doute leur comparer les *Aquae Bormiae*, ancien nom de Worms (Rhénanie-Palatinat) attesté par Cassiodore, *Variarum libri XII* X 29 = Fridh – Halphorn 1973 : 410.

du Tanaro<sup>92</sup> ; sans doute aussi, par l'intermédiaire d'un anthroponyme théophore \**Boruonius*<sup>93</sup>, *Boruoniacum*, l'actuel Bürvenich (Rhénanie-Westphalie) et son quasi homonyme *Bormenacum/Boruenacum* qui est aujourd'hui Wormerich (Rhénanie-Palatinat)<sup>94</sup> ; sans doute encore le *Bormanon* de Dacie cité par Ptolémée et qui est aujourd'hui Borszod en Hongrie<sup>95</sup>. Au féminin, Bormona, qui est l'ancien nom de Bourbonne-les Bains (Haute-Marne) est attesté sur des monnaies mérovingiennes<sup>96</sup>.

Sans attestations d'aussi haute époque, les actuels Barbonechat (Creuse), Bormén (Galice), Boulbon (Bouches-du-Rhône), Bourban (Ain), Bourbon-l'Archambault (Allier), Bourbonne (Aube), Bourbonne (Saône-et-Loire), etc. renvoient sans doute également au dieu gaulois et à sa parèdre<sup>97</sup>.

L'étymologie des théonymes qu'ils attestent reste difficile et a fait couler beaucoup d'encre<sup>98</sup>. Deux racines ont été invoquées : la première s'appuie sur les parallèles du grec *thermós*, du latin *formus*, de l'allemand *warm*, etc. « chaud » et du gallois *gori* « couvrir » pour postuler un sens « chaud » ; la seconde s'appuie sur les parallèles du latin *feruere* « bouillir, bouillonner », *fermentum* « ferment, fermentation », de l'irlandais *bearbhaim*, du gallois *berwi*, du breton *birviñ* « bouillir » pour postuler un sens « bouillir, bouillonner ». Plusieurs difficultés n'en subsistent pas moins, parmi lesquelles l'absence jusqu'à présent de toute forme gauloise en *ber-* et le fait que les survivances romanes ne connotent que la boue, la « bourbe » ou d'autres matières aussi troubles : purin (alpestre *bourme*) ou pus (lyonnais *borme*)... au point que certains ont voulu traduire le nom de Borvon et ses analogues par « le dieu de la boue salutaire » ! L'hypothèse la plus vraisemblable est en fait que les noms Borvon *uel sim.* connotent le double sens de « bouillant » et de « bouillonnant ».

<sup>91</sup> *Itinerarium prouinciarum Antonini Augusti* 295.6 = Cuntz 1929: 44 ; cf. Sims-Williams 2006: 193 n.135 Il faut rappeler que le mot *lucus* désigne régulièrement un sanctuaire à part entière et que les bois-sanctuaires des Gaulois sont largement illusoire : Brunaux 1994-1995: 16-17.

<sup>92</sup> Qui porte sans doute lui aussi un nom d'origine gauloise, celui du dieu Taranis (Pascal 1964: 81).

<sup>93</sup> *Boruonicus* est attesté : Evans 1967: 156.

<sup>94</sup> Guyonvarc'h 1959: 164.

<sup>95</sup> Ptolémée, *Geo.graphikè: buphè:ge:sis* III 7 2, VIII 11 3 = Nobbe 1843-1845 : I 176, II 209. Cf. Evans 1967: 156.

<sup>96</sup> Holder 1896-1907: 492.

<sup>97</sup> Lacroix 2003-2007: 143-147.

<sup>98</sup> Le meilleur état de la question reste Evans 1967: 154-155 ; cf. de Bernardo Stempel 2002: 111.

Les verbes celtiques *bearbhaim*, *berwi*, *birviñ*... portent la même ambiguïté que le français « bouillir », l'anglais *to boil*, etc. : ils peuvent désigner l'action du bouilleur ou le résultat de son action, c'est-à-dire l'ébullition. Ce sens résultatif se retrouve utilisé, par exemple, pour désigner une cataracte ou une rivières bouillonnantes : *Berw Taf*, *Berw Rhondda*... en Galles, la *Bearbha* ou Barrow en Irlande<sup>99</sup>. C'est ce même sens résultatif qui explique l'usage de la même racine pour désigner la boue et autres liquides troubles : la turbidité de ces « bouillasses » est manifestement tenue pour le résultat d'un bouillon ou d'un bouillonnement dont l'énergie a remué les fonds<sup>100</sup>.

Dans son sanctuaire d'Entrains (Nièvre), Borvo est associé à Candidus, le « Blanc », et à Aignay-le-Duc, le nom de Borvo est remplacé par Albius, le « Blanc », là aussi, mais en gaulois. Ces deux noms semblent être des surnoms d'un autre Apollon gaulois, Vindonnus, le « Divin Blanc », attesté au sanctuaire des eaux d'Essarois (Côte-d'Or)<sup>101</sup>. Cette association avec la blancheur est sans doute en lien avec le caractère aveuglant du Feu dans l'Eau gaulois.

Un autre nom de la parèdre de Borvo est Damona, la « Divine Vache », ce qui en fait, du fait de son association au « bouillant » Borvo, une équivalente gauloise d'Eithne Bóinn<sup>102</sup>.

L'Apollon gaulois maître des sources de santé est célébré sous de nombreuses épiclèses différentes dans le monde celto-romain<sup>103</sup>. L'une des plus importantes est celle de Grannos « le Solaire »<sup>104</sup>, attesté par un nombre important de

---

<sup>99</sup> Sa légende (Sterckx 1991-1995: IV 1-4) le confirme malgré l'apparente contradiction de la définition de *bearbha* comme « eau calme » (Guyonvarc'h 1959: 168).

<sup>100</sup> Cf. Lambert 2003:190.

<sup>101</sup> Gricourt et Hollard 2001 ; Lajoye 2008 : 105. Ces auteurs ont également rapproché Borvo d'un héros révééré par le peuple des Maryandynes d'Asie mineure, Bórmos, enlevé par des nymphes alors qu'il allait chercher de l'eau à une source. Les Maryandynes sont vraisemblablement un peuple d'origine celtique, comme montré par Bernard Sergent (1988).

<sup>102</sup> Lajoye 2008 : 106-107. Une inscription votive d'Utrecht (Pays-Bas, III<sup>e</sup> siècle ?) nomme une déesse *\*Borvobo(v)indoa* : DEAB(US) BORVOBOE(N)DOAE COBBAE ; BORVOBOEN-DOAE (Whatmough 1970 : 865, 867). Grigory Bondarenko (2014 : 199) identifie le premier élément comme similaire au théonyme Borvo et le second comme étant une forme archaïque de Bóinn. Il met également en parallèle *\*Borvobo(v)indoa* avec l'association de Borvo et de Damona dans les dédicaces gauloises (2014 : 199 n. 9).

<sup>103</sup> Sterckx 1996a.

<sup>104</sup> Sur l'étymologie de cette épiclèse : Sterckx 1996a: 66 ; Zeidler 2003.

dédicaces à travers tout le monde celte et même au delà<sup>105</sup>. Parmi les sanctuaires à sa dévotion que celle-ci attestent, celui d'Aix-la-Chapelle (Rhénanie-Westphalie) lui était même nommément dédié puisque son nom antique était *Aquae Granni* « les Eaux de Grannos »<sup>106</sup> et que son souvenir s'y est peut-être longtemps conservé dans le nom de *Grannusturm* de l'une des tours de son ancienne enceinte<sup>107</sup>.

L'un de ses sanctuaires surtout, celui de Grand (Vosges)<sup>108</sup>, a joui d'une renommée presque universelle et a gardé jusqu'à aujourd'hui le nom du dieu : alors pourtant qu'il s'appelait sans doute Andésina dans l'Antiquité, le toponyme est attesté dès le haut Moyen Âge par des légendes monétaires<sup>109</sup>.

En 213, l'empereur Caracalla essaya – en vain – d'obtenir la guérison de son corps et de son âme en allant personnellement prier trois dieux qu'il tenait pour les plus puissamment aptes à la lui procurer : Asclépios à Pergame, Sérapis à Alexandrie et Apollon Grannos à Grand<sup>110</sup>. Certes on a longtemps douté que le temple de Grannos qu'il a visité se trouvât à Grand mais la découverte d'une dédicace faite par cet empereur lui-même sur le site a levé tous les doutes<sup>111</sup>. Il apparaît même que Caracalla effectua à Grand un séjour notable puisque la ville d'Éphèse lui envoya là expressément une ambassade<sup>112</sup>.

En 309 c'est le futur empereur Constantin I<sup>er</sup> qui s'y rendit en personne, sans doute afin de s'y soumettre à une incubation<sup>113</sup>. Le dieu ne le déçut pas, au contraire de Caracalla : Apollon Grannos lui apparut en songe, accompagné de la Victoire, et il le fit se reconnaître comme celui auquel était promis l'empire du monde<sup>114</sup>.

---

<sup>105</sup> Elles sont répertoriées par Sterckx 1996a : 49-50, 60-64.

<sup>106</sup> Quoique ce nom ne soit indubitablement attesté qu'à partir de 675 : Holder 1896-1907: 2039. Par ailleurs, le nom d'Eaux Grannes désigne encore le ruisseau où se déversent les eaux *chaudes* de Plombières (Vosges) : Robert 1879-1880: 144 n.1.

<sup>107</sup> Le Roux-Guyonvarc'h 1950-1953: II-IV 212

<sup>108</sup> Colardelle *et al.* 1991 ; Dechezleprêtre 2010.

<sup>109</sup> Billoret 184 ; Colardelle 1991.

<sup>110</sup> Dion Cassius, *Rho:maikè: historia* LXXXVIII 5-7 = Boissevain *et al.* 1895-1931: III 393.

<sup>111</sup> Bertaux 1991:50.

<sup>112</sup> D'après la dédicace de l'ambassadeur lui-même : Keil 1956. Cf. Picard 1957.

<sup>113</sup> La pratique de l'incubation à Grand est assurée par la dédicace de Consinius Tribunus (Sterckx 1996: 62 N°K13).

<sup>114</sup> *Panegyricus Constantino Augusto dictus* XXI 3-6 = Galletier 1949-1955: III 72. Cf. Greffe 1983. Cependant, P. Lajoie nous fait remarquer que ce panégyrique ne localise pas ce sanctuaire, qui

Le panégyriste qui en rend compte n'hésite pas, dans son discours au prince, à qualifier Grand de « plus beau sanctuaire du monde » et il mentionne plus loin un détail capital :

Les eaux bouillantes de notre Apollon punissent les parjures<sup>115</sup>.

C'est en effet là le parallèle le plus exact qui se puisse trouver au mythe du Feu dans l'Eau : une source merveilleuse pouvant guérir et régénérer ceux qui s'en approchent correctement mais détruisant ceux qui l'abordent indignement en lançant contre eux un flot bouillant et, comme par exemple la Seaghais, cette source est bien affectée à un dieu jeune, fils adultérin d'un dieu jupitérien et maître de la connaissance du passé, du présent et de l'avenir : Grannos est assimilé à Apollon, fils adultérin de Jupiter ; Apollon est par définition le dieu des oracles, Grannos prophétise à Grand pour Constantin I<sup>er</sup> et la réputation oraculaire de Grand est confirmée par la découverte de tablettes zodiacales à usages horoscopique<sup>116</sup> ; Grannos peut guérir les maux de l'âme et du corps puisque c'est sa réputation pour cela qui a attiré Caracalla.

Grannos est encore réputé médecin au cinquième siècle, lorsque le rhéteur chrétien Marius Victor dénonce l'inexistence d'Apollon et s'en moque en signalant que, chassé désormais de Grèce, il n'est plus qu'un médocastre gaulois réduit à duper les Barbares locaux<sup>117</sup>.

Il n'a d'ailleurs pas disparu dans la mémoire de l'Ancienne Gaule. Les eaux de Grand, christianisées et mises sous le patronage d'une sainte Libaire, ont gardé leur réputation guérisseuse jusqu'en des temps tout récents<sup>118</sup> et l'on a aussi noté une curieuse survivance de son pouvoir d'assurer la vitalité, dans le folklore auvergnat jusqu'au siècle dernier : au premier dimanche de Carême, on allumait des feux de joie et on y enflammait des torches de paille que l'on promenait alors dans les vergers, en ayant soin de faire passer le feu sur toutes les branches, et dans les champs pour les fertiliser de leurs cendres, non sans en garder quelques pincées pour les nids des poules pondeuses. Ces torchères, censées garantir ainsi l'abondance des fruits, des blés et des œufs, sont appelées

---

peut être différent de celui de Grand.

<sup>115</sup> *Panegyricus Constantino Augusto dictus* XXI 7 = Galletier 1949-1955: III 72. Cf. Müller-Rettig 1990: 287.

<sup>116</sup> Abry 1983.

<sup>117</sup> Marius Victor, *Alithia* III 204-209 = Martin – Hoving 1960: 173. ; cf. Duval 1969.

<sup>118</sup> Bertaux 1989: 154-155.

*grannas mias* et toute l'affaire est accompagnée d'un refrain :

Granno mo mio !  
Granno mo pouère !  
Granno mo mouère !<sup>119</sup>

### III. Poisson, bélier et serpent criocéphale : les incarnations animales du Feu dans l'Eau.

III.1 Dans les traditions celtes, les deux identifications majeures de la source cosmique recelant mythiquement le Feu dans l'Eau sont donc en Galles le Llyn Lliwan et en Irlande la Seaghais<sup>120</sup>.

Les noisettes de la Seaghais (*cná Seaghsa*) sont tenues dans la tradition irlandaise pour imbues de toute la science divine et leur ingestion, ou celle du saumon qui s'en est nourri, est censée apporter l'inspiration authentique aux poètes et aux sages. Un poème, par exemple, l'expose clairement :

C'est la noisette de ces coudriers dispensateurs de la connaissance que le sage a trouvée (et) les arbres ployaient sous(le poids de) ces noisettes lorsqu'il les a écalées<sup>121</sup>.

La pêche du saumon est évoquée par deux légendes analogues, attachées aux deux plus célèbres héros de la mythologie.

La première raconte comme Cúchulainn le harponne dans la Boyne et, juste après cela, capture le nain Seanbheag Ó hÉbhrice « Petit Vieux fils de Saumon Tacheté » qui poursuit dans une minuscule nacelle en bronze le saumon et les noisettes. Il lui extorque une tunique, colorée à souhait, qui garantit contre la vieillesse et contre le feu et l'eau, puis un bouclier et un javelot qui assurent la victoire au combat mais, après cela, Seanbheag pince les cordes de sa rote,

---

<sup>119</sup> Littéralement : « Grannos (est) mon ami, mon père, ma mère ! ». Pour ce rituel : Pommerol 1901.

<sup>120</sup> Comme le Llyn Lliwan n'est pas la source de la Severn mais l'embouchure de ce fleuve signalée par son mascaret spectaculaire, la Seaghais est plus vraisemblablement identifiée au Puits de Neachtan censé sourdre au sein du mystérieux *síodh* de ce dieu - le grand tumulus néolithique de Newgrange dominant une boucle de la Boyne près de son embouchure - qu'à la source même de ce fleuve (Trinity Well à Carbury, en Leinster) à laquelle elle est pourtant parfois identifiée (Hogan 1910: 594).

<sup>121</sup> *Fogas orchra don éigse* 7 = Bergin 1970: 184.

endort le héros par leur son et s'enfuit avec le saumon<sup>122</sup>. Une autre version remplace Seanbheag par le gardien de la Seaghais, Neachtan Ealcmar, et cette fois Cúchulainn a plus de chance puisqu'il conserve sa prise après avoir blessé son adversaire<sup>123</sup> : cette version-là s'avère moins convaincante car Cúchulainn est un parangon guerrier<sup>124</sup> et il n'apparaît jamais comme un poète inspiré ni comme un maître de connaissance et l'on ne peut pas croire dès lors qu'il a pu acquérir la science que recèlent le saumon et les noisettes.

L'autre est attachée à Fionn mac Cumhaill et celui-là, si l'on ne compte plus ses exploits guerriers, est canoniquement un omniscient inspiré pour avoir ingéré la science du saumon nourri des merveilleuses noisettes :

Deimhne partit pour apprendre la poésie auprès de Finnéigeas qui vivait sur les rives de la Boyne. Finnéigeas y vivait depuis sept ans en guettant le saumon du Linn Féich parce qu'il lui avait été prédit que rien ne resterait inconnu à celui qui le mangerait. Le saumon fut pris et Deimhne fut chargé de le cuire, avec défense par le poète d'en manger une seule miette. Après l'avoir fait cuire, le garçon apporta le saumon. « N'en as-tu rien mangé, mon gars ? » questionna le poète. Il répondit : « Non mais j'y ai brûlé mon pouce que j'ai ensuite mis dans ma bouche ». « Quel est ton nom, petit ? » demanda l'autre. « Deimhne » dit-il. « Mon garçon, ton nom sera désormais Fionn car c'est à toi qu'il a été imparti de manger le saumon et en vérité tu es *le* Fionn ». Le garçonnet mangea alors le saumon et c'est cela qui a donné la connaissance à Fionn : c'est-à-dire que chaque fois qu'il met son pouce en bouche et chante l'(incantation) *teinm laodha*, tout ce qu'il ignore lui est révélé<sup>125</sup>.

Le choix du coudrier et des noisettes dans le mythe de la source cosmique irlandaise n'est sans doute pas anecdotique. Il a en effet été remarqué que très souvent de nombreuses noisettes ont été trouvées lors des fouilles des

---

<sup>122</sup> *Cómhrac Chonchulainn re Seanbheag Ó hÉbhrice ó Seaghais* = Meyer 1883-1885 : 184. Cf. Sterckx 2005a: 29.

<sup>123</sup> *Fotha feasa for Ultaibh* = Hull 1962-1964.

<sup>124</sup> Sur Cúchulainn : Sergent 1999-2004: I 99-240.

<sup>125</sup> *Macgniombharta Fhinn* 17-18 = Meyer 1881-1883: 201. Cf. Sterckx 2005a: 28-30.

sanctuaires de sources du monde celto-romain<sup>126</sup> et que ce type d'offrande apparaîtrait même plus régulièrement si les fouilleurs n'y voyaient pas le plus souvent un élément dénué d'importance et de signification.

Il a été vu plus haut que les noisettes de la Seaghais sont comparées à des têtes de béliers<sup>127</sup>. Les eaux du Llyn Lliwan gallois sont elles aussi réputées agitées par les têtes de deux béliers qui s'affrontent :

Une autre merveille (de la Grande-Bretagne) est celle des *Dau Ri Hafren* ou Deux Rois de la Severn. Chaque fois que le flux marin envahit l'estuaire de la Severn, deux hautes vagues s'y forment distinctement et s'affrontent comme deux béliers combattifs. Chacune se lance contre l'autre et elles se cognent à tour de rôle jusqu'à ce que l'une des deux cède. Il en est ainsi à chaque marée et cela depuis le commencement du monde jusqu'à ce jour<sup>128</sup>.

L'association du bélier à l'eau est par ailleurs bien attestée dans le monde celte<sup>129</sup>. Elle se trouve non seulement dans les deux faits évoqués, mais aussi dans plusieurs traditions qui identifient la mythique neuvième vague à un bélier dont les autres vagues seraient les brebis<sup>130</sup>.

On peut aussi se demander si les trois brebis pourpres qui surgissent de la source dans laquelle est baptisé saint Brendan<sup>131</sup> ne seraient pas les vagues causées par son ondoisement « au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit » sur l'eau de la source cosmique réputée farcie des noisettes de science enpourprantes et grosses comme des têtes de bélier...

De même, l'association de la source cosmique, du bélier et du saumon en Irlande trouve un écho dans la l'histoire de la conception et de la naissance du

---

<sup>126</sup> Béal 1994:165-166 en donne un catalogue sommaire, auquel on peut ajouter Deskford en Banffshire (Piggott 1959: 24) et les cas relevés par nous aux Fontaines-Salées (Yonne), à Chamalières (Puy-de-Dôme), et à Coren-les-Eaux (Cantal) : Sterckx 2005b: 18.

<sup>127</sup> *Mo choir còir* = Henry 1979-1980.

<sup>128</sup> Nennius, *Historia Britonum* 68 = Morris 1980: 81 ; cf. Goetinck 2003: 293 ; Sterckx 2011: 47-48. Il y a là l'implication majeure que la naissance du monde est liée à un affrontement primordial de ces vagues-béliers.

<sup>129</sup> Et ailleurs : dans le monde classique, les bouches des fontaines prennent ainsi parfois le forme de têtes de bélier : Deonna 1959: 184.

<sup>130</sup> Brewer 1880: 416 ; Sterckx 2011: 39-40

<sup>131</sup> *Beatha Bhréannain* = Stokes 1890: 101.

haut-roi d'Irlande Aodh Sláine<sup>132</sup>. Sa mère, Mughain, l'une des deux épouses du roi Diarmaid mac Cearrbheoil, ne pouvait pas avoir d'enfants. Celle-ci demanda l'aide de deux saints : Aodh mac Breac et Finnian de Moville. Ceux-ci bénirent de l'eau et la donnèrent à la reine qui l'absorba. Elle accoucha peu après d'un agneau. Elle bu une deuxième fois de l'eau et, là, elle accoucha d'un saumon argenté. Enfin, elle accoucha d'un fils qu'elle nomma Aodh Sláine<sup>133</sup>. On notera que les associations christiques, plus ou moins explicites dans les sources, de l'agneau et du poisson ne sont en fait que la récupération d'un motif pré-chrétien. L'association de ces deux animaux et du Feu dans l'Eau est ici renforcé par plusieurs détails. Tout d'abord, le nom de l'un des deux saints bienfaiteurs et du jeune prince né au terme du triple engendrement est celui d'Aodh « Feu »<sup>134</sup>. L'autre saint mentionné a un nom qui nous rappelle les figures de Fionn et Fionntan, elles aussi associées au Feu dans l'Eau. Enfin, le surnom de l'enfant conçu est Sláine ce qui se réfère sans doute, en premier lieu, au lieu d'origine de ce roi, mais aussi, au-delà de l'explication de ce surnom comme soulignant le caractère « complet », normal, de l'enfant par rapport aux deux naissances précédentes, au nom de la source du même nom, qui apparaît dans les textes comme une image de la source cosmique. Enfin, le fait d'avoir confectionné un tel récit, à partir d'éléments tirés des traditions irlandaises concernant le Feu dans l'Eau, pour compter les origines d'un haut-roi d'Irlande n'est sans doute pas étrangère à la symbolique souveraine attachée à ce concept. La symbolique aquatique du bélier celte se double donc de l'association de celui-ci avec le feu<sup>135</sup> – ce qui rejoint le caractère pyrétique du Feu dans l'Eau. Par analogie entre les affrontements des béliers et la percussion nécessaire pour obtenir une étincelle de mise à feu<sup>136</sup>, les briquets antiques, laténiens et celto-romains, ont régulièrement pris la forme des cornes recourbées de ces animaux : par exemple à Eprave (Hainaut)<sup>137</sup> ou à Oudenburg (Flandre Occidentale) et à Vireux-Molhain (Ardennes)<sup>138</sup>.

<sup>132</sup> Haut-roi de la dynastie des Uí Néill, mort en 604, à l'origine de la branche des Stiol nAodha Sláine qui régna sur le royaume de Breagah jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle. Cf. Ó hÓgáin 2006 : 19-20.

<sup>133</sup> *Geineambhain Aodha Sláine* = Bergin – Best 1929 : 133-135.

<sup>134</sup> eDIL ( url : [www.dil.ie](http://www.dil.ie)), A, col. 76, sv. « áed ».

<sup>135</sup> Kruta 2000 : 460.

<sup>136</sup> Sur les briquets à percussion de silex et d'acier : Collina-Girard 1994 : 12-32 ; Cattelain 1998.

<sup>137</sup> Mariën 1970 : 84 N°214-216, 129-130.

<sup>138</sup> Lémant 1985 : 15-21 ; Thoen 1987 : 153 N°64b.

Cette association apparaît également dans le choix des mêmes formes pour de très nombreux landiers depuis la fin de l'époque laténienne jusqu'aux temps celto-romains<sup>139</sup> et de la Gaule jusqu'au bassin du Danube<sup>140</sup>.

**III.2** Ces assertions qu'une puissance criomorphe réside dans les eaux de la source cosmique ne sont pas isolées. En Iran aussi, le *x<sup>v</sup>arənah* – peut-être l'une des plus explicites parmi les représentations mythologiques du Feu dans l'Eau – apparaît avoir été régulièrement imaginé sous (entre autres<sup>141</sup>) la forme d'un bélier, comme dans le récit suivant.

L'ancêtre de la dynastie sassanide, Ardashir, est chassé de la Cour du roi Artaban VI pour avoir osé blâmer l'un de ses fils. Réduit à garder les troupeaux, il apprend néanmoins que les astrologues du roi ont prédit que si l'un des serviteurs s'enfuyait avec sa favorite, il menacerait son pouvoir. Il convainc celle-ci de s'enfuir avec lui en emportant une partie du trésor royal. Ses astrologues avertissent alors Artaban que le *x<sup>v</sup>arənah*, sous la forme d'un énorme bélier, les suit dans leur fuite et que s'ils ne sont pas repris avant trois jours, le roi perdra son trône. De jour en jour, le bélier se rapproche d'Ardashir et, le troisième jour, il monte sur la croupe de son cheval. Le sort en est dès lors jeté : malgré ses tentatives de résistances, Artaban est vaincu et Ardashir prend sa place<sup>142</sup>.

Le *x<sup>v</sup>arənah* est aussi explicitement représenté sous cette forme à l'époque sassanide : par exemple sur un stuc<sup>143</sup> ou dans un motif textile qui réunit significativement trois symboles du *x<sup>v</sup>arənah* : le bélier, les rubans et les perles<sup>144</sup>.

Remarquablement – et en particulier par comparaison avec le matériel celte décrit ci-dessous<sup>145</sup> –, d'autres Iraniens, les Scythes ont représenté un poisson

---

<sup>139</sup> Déchelette 1898 ; Milan 1981: 49-53 ; Leuxe 1988 ; Declercq 2007 ; Cluytens 2008. Le fait que certains de ces landiers criomorphes conservent des traces de dorure (évoquant le feu, particulièrement solaire) les a fait rapprocher du mythe grec de la Toison d'Or, lui-même comparable au *x<sup>v</sup>arənah*-bélier de la tradition iranienne (Deonna 1959: 91-92).

<sup>140</sup> Gerasimov 1972.

<sup>141</sup> Sur l'iconographie du *x<sup>v</sup>arənah* : Gnoli 1999: 318 ; Soudavar 2010.

<sup>142</sup> *Šābnāmeḥ* = Mohl 1876-1878: V 288-292 ; *Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān* = trad. Grenet 2003: 42. Cf. Yarshater 1983b: 379-383 ; Desnier 1995: 172-173 ; Battesti 2012: 176-177.

<sup>143</sup> Harper 1978: 110 N°43.

<sup>144</sup> Soudavar 2010: fig.10.

<sup>145</sup> Ainsi que bien senti par Duval 1976: 38.

d'or à cornes de bélier et à la queue composée de deux têtes de bélier : conjoignant donc les thèmes de l'or flamboyant, du bélier et de l'eau<sup>146</sup>.

**III.3** Il a été judicieusement remarqué qu'en Grèce aussi le bélier joue le même rôle que dans la légende d'Ardashir, puisque c'est par la capture d'un bélier surnaturel à la toison d'or que Jason réussit à supplanter l'usurpateur Pélias et qu'il peut revendiquer (mais en vain) le trône d'Iolcos<sup>147</sup>.

Ce bélier est né des amours de Poséidon et de Théophane. Celle-ci, fille de Bisaltes, le fils d'Hélios et de Gaia, était si belle que de nombreux prétendants recherchaient sa main, jusqu'à ce que Poséidon l'enlève jusqu'à l'île de Crumissa que les prétendants encerclent ensuite de leurs navires. Poséidon change alors Théophane en brebis, les habitants de l'île en moutons et lui-même en bélier. Lorsque les prétendants commencent à massacrer les moutons, Poséidon les change en loups, puis conçoit avec Théophane, sous forme ovine, le bélier à la toison d'or<sup>148</sup>. Ensuite, celui-ci ne réapparaît que pour sauver Phryxos et Hellé, les enfants d'Athamas et de la nymphe Néphélé, du sacrifice auquel les voue leur marâtre Ino. Ce bélier, sur le dos duquel les enfants s'enfuient, est, selon les versions désigné comme ayant été envoyé par Néphélé, mais fournit par Hermès, Poséidon ou Zeus. Les enfants s'enfuient sur son dos. Durant la traversée de la mer, Hellé tombe à l'eau, donnant son nom à l'Hellespont. Une fois arrivé en Colchide, Phryxos sacrifie à Zeus le bélier qui devient ainsi la constellation du même nom. Il s'établit alors dans la maison d'Ætès, roi de Colchide et fils d'Hélios et suspend la toison du bélier dans un chêne gardé par des bœufs aux sabots de bronze et au souffle de feu, tandis qu'un dragon qui ne dort jamais gît à ses pieds<sup>149</sup>.

Ici, plusieurs éléments tournant autour de ce bélier sont clairement en lien avec le mytheme du Feu dans l'Eau :

---

<sup>146</sup> Voir l'ornement de bouclier trouvé en 1882 à Witaszkowo (Pologne) : Alexandrecu 1997.

<sup>147</sup> Orgogozo 1949: 19-20 ; Roux 1949 : 266-268 ; Mezzadri 1990.

<sup>148</sup> Hygin, *Fabulae* CLXXXVIII = Boriaud 1997-2003 : 134-135 ; Ovide, *Métamorphoses* VI 118ss = Lafaye 1925-1930 : II 6.

<sup>149</sup> Ps.-Apollodore, *Bibliothèque*: I 80 (= I 9 1) = Frazer 1946 : I 74-77; Apollonius de Rhodes, *Argonautika* I 255, II 1141 = Vian-Delage 2002 : I 62 231 ; Pausanias, *Hellados Périégèse* I 24 2, IX 34 5 = Jones *et al.* 1918-1935 : I 120-121, IV 324-325; Diodore de Sicile, *Bibliothèque*: *historike*: IV 47 1-6 = Oldfather *et al.* 1933-1967 : II 488-493 ; Hygin, *Fabulae* III = Boriaud 1997-2003 : 13-14 ; Hygin, *De Astronomia*, II 20 1-2 = Le Bœuffle 1983 : 57-59 ; Ovide, *Fasti* III 853 ss = Schilling 1993 : I 97.

\* le bélier est le fils du gardien du Feu dans l'Eau grec ;

\* Théophraste, sa mère, est une petite-fille d'Hélios, le dieu du soleil, et le roi qui accueille Phryxos est un fils d'Hélios. Tout cela rappelle l'origine solaire du *x<sup>v</sup> arənah* iranien ;

\* la fuite et la dissimulation de Poséidon et Théophraste sur une île, face à des prétendants non-qualifiés pour concourir pour la main de Théophraste et, par conséquent, à la succession du père de celle-ci, puis leur métamorphose punitive, rappellent les prétendants à la souveraineté qui cherchent à s'emparer du Feu dans l'Eau et leurs échecs le plus souvent cuisants ;

\* la mort d'Hellé rappelle celle d'Eithne Bóinn : ces héroïnes se noient au cours de leur fuite et donnent leur nom à une voie d'eau ;

\* Il ne faut pas oublier que, en dépit de l'acceptation commune, il semble que le bélier s'enfuit, avec les deux enfants de Néphélé, non pas en volant, mais en nageant<sup>150</sup>, ce qui assure là encore une association particulière de cet animal avec la mer.

**III.4** De même que, en Grèce, la toison d'or, dépouille du bélier merveilleux, est suspendue au sommet d'un arbre gardé par un dragon, une configuration analogue se retrouve en Scandinavie. En effet, il est dit dans l'*Edda* de Snorri que la source de l'hydromel bu par les *einherjar*, les guerriers morts qui combattront à côté des dieux à la fin des temps, est la chèvre Heiðrún qui mastique le feuillage de l'arbre Læraðr. À ses côtés se tient le cerf Eikthyrni, qui broute aussi les branches de l'arbre et dont les bois produisent un grand ruissellement de gouttes tombant dans la source Hvergelmir, d'où sourdent quarante rivières<sup>151</sup>. Or un autre passage désigne Hvergelmir comme l'une des trois sources situées au pied d'Yggdrasil, l'arbre cosmique et *axis mundi* scandinave, où réside le serpent Nidhoggr qui ronge le bas d'Yggdrasil et une foule de serpents anonymes qui en dévorent les racines<sup>152</sup>. Il semble donc que Læraðr est un autre nom d'Yggdrasil<sup>153</sup>. L'un des cosignataires de la présente étude a, par ailleurs, donné des arguments en faveur de cette identification d'Yggdrasil comme étant un arbre produisant de l'hydromel en dégouttant une

<sup>150</sup> Robertson 1940.

<sup>151</sup> Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 37 = Faulkes 1982 : 31 ; trad. Dillmann 1991 : 71-72.

<sup>152</sup> Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 15-16 = Faulkes 1982 : 17-19 ; trad. Dillmann 1991 : 46, 48.

<sup>153</sup> Dans la *Völuspá* (2 = Neckel Kuhn 1962-1968 : I 1 ; trad. Boyer 1992 : 532), Yggdrasil est appelé Mjötviðr (« arbre-étalon »). Cependant, Régis Boyer (1982 : 213) considère qu'il faudrait plutôt lire Mjöldviðr (« arbre-hydromel »).

rosée de miel dans l'une de ses trois sources – triplification différenciée de la source cosmique<sup>154</sup>, celle d'Urd<sup>155</sup>. La troisième source étant celle du géant Mímir, censée donner intelligence et sagesse<sup>156</sup>.

Il y a là un parallèle étroit avec les vertus poétiques de l'eau empourprée de la Seaghais. De même, le jus qui donne cette faculté aux eaux de cette source provient de noisettes mastiquées par un saumon, grosses comme des têtes de bélier, alors que c'est de deux animaux cornus broutant un arbre que proviennent l'hydromel ou l'eau d'une source cosmique et, dans ce dernier cas, plus spécifiquement de la tête de l'un de ces animaux. Cependant, il y a une ambivalence dans ces deux sources : ainsi, c'est de la chèvre Heiðrún qu'est issu l'hydromel qui abreuve les *einherjar*, les morts élus d'Odin, tandis que c'est de Hvergelmir « le Chaudron Hurlant », situé sous la racine d'Yggdrasil qui s'en va vers Niflheim, le monde souterrain, que proviennent quarante rivières dont les flots empoisonnés coulent vers Hel<sup>157</sup>, l'inverse de la Valhöll, le séjour des *einherjar*. Cette ambivalence est également présente au sein des différentes traditions concernant le Feu dans l'Eau : ses vertus ne sont accessibles qu'aux élus, les autres étant inmanquablement détruits dans ses flots. C'est bien cela que l'histoire de Bóinn exprime en Irlande. En outre, comme Hvergelmir, la Seaghais est la source de nombreux fleuves, voire de tous.

De plus, on remarque l'inversion entre Nidhoggr et ses compagnons ophidiens anonymes, d'une part, et le saumon de la source irlandaise, d'autre part. Les premiers rongent la partie basse d'Yggdrasil, remettant en cause la stabilité de l'axe du monde : leur action est donc négative et destructrice. Le second croque des éléments issus de la partie supérieure des coudriers, donnant ainsi ses qualités aux eaux de la Seaghais : c'est là tout l'inverse de l'action des serpents scandinaves.

À ces éléments animaliers de la cosmologies scandinaves, peuvent également être joints ceux de la légende de l'Or du Rhin. Ainsi, Otr, qui mange un saumon, animal imbu du Feu dans l'Eau celte, en devient également imbu, sous sa forme aurique après avoir consommé le poisson, été tué et rempli d'or, le fameux *lindar logi* d'Andvari. Dans cet ordre d'idées, il n'est pas étonnant

---

<sup>154</sup> Oudaer 2011-2012, (à paraître).

<sup>155</sup> Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 16 = Faulkes 1982 : 18-19 ; trad. Dillmann 1991 : 49.

<sup>156</sup> Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 15 = Faulkes 1982 : 17 ; trad. Dillmann 1991 : 46.

<sup>157</sup> Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 4-5 = Faulkes 1982 : 9-11 ; trad. Dillmann 1991 : 33-35.

que ce dernier ait un tel nom et soit attrapé sous sa forme de poisson par Loki. De même qu'Otr, une fois qu'il en est le nouveau propriétaire, il en est également l'incarnation<sup>158</sup>. De même, Fáfnir, une fois en possession du trésor, se transforme en dragon pour le protéger. En prenant cette forme reptilienne, il est l'équivalent des serpents scandinaves, mais aussi des poissons précédemment cités. En effet, une fois que Sigurd l'a occis, Regin lui demande d'en rôtir le cœur, et quand une goutte de sang perle sur celui-ci, Sigurd la tâte du doigt pour vérifier que le cœur est à point : il se brûle, porte son doigt à sa bouche et comprend aussitôt le langage des oiseaux, ce qui lui assure la révélation de l'avenir<sup>159</sup>. Plusieurs exégètes ont mis en parallèle cet épisode avec la prise de la science poétique par Fionn<sup>160</sup>. Dans cette perspective, Fáfnir est le contenant d'une science poétique similaire à celle du saumon irlandais<sup>161</sup>.

Une autre figure est peut-être en lien avec le Feu dans l'Eau et son bestiaire. Il s'agit du dieu Heimdallr. Celui-ci est le dieu « primordial », ancêtre de toute l'humanité et destiné à survivre le dernier, jusqu'à la fin de l'éon<sup>162</sup> - comme l'Irlandais Fionntan et ses homologues, équivalents celtes de l'Apām Napāt indien et dont l'une des incarnations est le saumon de la Seaghaïs, tandis que Fionn en est l'hypostase héroïque<sup>163</sup>. Heimdallr est un bélier, né de neuf mères, des sœurs géantes qui ne peuvent être que les filles d'Ægir, le géant qui incarne la mer.

L'un [des Ases] est Heimdallr, que l'on appelle l'Ase Blanc et qui est grand et sacré. Il fut enfanté par neuf vierges qui étaient toutes sœurs. Il porte également les noms de Hallinskidi et de Gullintani et, de fait, ses dents sont en or<sup>164</sup>... Il habite à l'endroit appelé Himinbjorg, qui est situé près de Bifrost... La tête est

---

<sup>158</sup> C'est ainsi que l'on doit peut-être comprendre le fait que l'Apām Napāt indien est une incarnation du Feu dans l'Eau et non pas, apparemment, simplement son gardien comme dans les autres traditions indo-européennes.

<sup>159</sup> *Fáfnismál* 31 = Neckel – Kuhn 1962-1968 : I 186. Des versions populaires de l'aventure sont connues depuis Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum* V 2 7 = Olrik *et al.* 1931-1957 : I 110) jusqu'à de nombreux contes du répertoire récent (par exemple Grimm – Grimm 1880:77-80). De plus, de nombreuses représentations de cet épisode assurent que c'est bien le pouce que Sigurd s'est brûlé (Lang 1976 ; Margeson 1981, 1983 ; Davidson 1990: 67-69).

<sup>160</sup> Scott 1930, Turville-Petre 1964: 203-204, Sterckx 1994a: 57.

<sup>161</sup> L'implication est, bien sûr, l'équivalence de l'omniscience divine et du principe de vie cosmique qu'est le Feu dans l'Eau.

<sup>162</sup> Dumézil 1958-1959:265-268. *Cf.* Lindow 2001:167-172.

<sup>163</sup> Sur tout cela, Sterckx 1994a, 1996a.

appelée « épée de Heimdallr »<sup>165</sup>... Il dit de lui-même dans le *Heimdallrargala* : « De neuf mères je suis l'enfant, de neuf sœurs je suis le fils »<sup>166</sup>.

Il est aussi un phoque

En une occasion, [Heimdallr] se battit contre Loki pour le [collier] Brisingamen... Ulf Ugasson a laissé un long passage traitant de cette histoire dans son *Húsdrápa*, et il y est mentionné qu'ils se battirent sous la forme de deux phoques...<sup>167</sup>

Le fait qu'il soit un « bélier » issu de neuf vagues le rapproche des béliers aquatiques tumultueux déjà évoqué<sup>168</sup>. De plus, l'affrontement aquatique, sous forme de phoques, qu'il a avec Loki fait penser inmanquablement au mascaret de la Severn qui est comparé à l'affrontement de deux béliers<sup>169</sup>. En outre, il est implicitement un « descendant des eaux » par son lien maternel avec Ægir. Cependant, Heimdallr n'appartient pas fondamentalement au type divin du gardien/incarnation du Feu dans l'Eau. C'est à celui du « dieu-cadre », en particulier au dieu-ciel indien Dyu et à son incarnation terrestre Bhisma qu'il correspond<sup>170</sup>, comme le fait qu'il réside à Himinbjörg « Mont-du-Ciel » et qu'il est le gardien de Bifrost, l'arc-en-ciel<sup>171</sup>.

Néanmoins, on notera que l'une des étymologies possibles de son nom est « Croissance du Monde » ou « Monde Florissant »<sup>172</sup>, ce qui rappelle là encore la symbolique génésique du Feu dans l'Eau et son rôle en tant que progéniteur indirect de la société humaine qui doit culminer avec la naissance d'un roi, Konr Ungr<sup>173</sup>. Il est dit également que Heimdallr est le propriétaire de Gjallarhorn, une corne dans laquelle il boit de l'hydromel, alors qu'elle est aussi

---

<sup>164</sup> Hallinskídi signifie « Bélier », de même que Gullintanni « Dents d'Or » par allusion au fait que les dents des vieux béliers deviennent jaunes (Dumézil 1958-1959: 271-272 ; Sayers 1993: 9).

<sup>165</sup> Par allusion au fait que les béliers combattent avec leur tête.

<sup>166</sup> Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 27 = Faulkes 1982 : 25-26 ; trad. Dillmann 1991: 58-59.

<sup>167</sup> *Skáldskaparmál* 8 = Faulkes 1998 : 19.

<sup>168</sup> Sterckx 2011.

<sup>169</sup> Cette comparaison nous semble d'autant plus probante que les affrontement entre phocidés peuvent prendre la forme de confrontations frontales, ce qui rappelle celles des mammifères cornus.

<sup>170</sup> Dumézil 1958-1959, 1968-1973: I 182-190 ; Allen 2007.

<sup>171</sup> Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 27 = Faulkes 1982 : 25-26 ; trad. Dillmann 1991: 58-59.

<sup>172</sup> Sayers 1993 : 24.

<sup>173</sup> *Rígsþula* = Neckel Kuhn 1962-1968 : I 280--287 ; trad. Boyer 1992 : 142-154.

attribuée à Mímir, le gardien de l'une des formes de la source cosmique scandinave<sup>174</sup>. Cette corne s'identifie donc à cette source<sup>175</sup>. Cependant, Heimdallr est dit avoir caché sous Yggdrasil son *hljóð*<sup>176</sup>. Ce terme est souvent traduit par « corne, trompette », bien qu'il n'a pas ce sens dans d'autres textes. Ses significations sont « son, musique, ouïe » et aussi « silence » - dans le sens de laisser quelqu'un parler<sup>177</sup>. Ce serait donc son ouïe que Heimdallr a mis sous Yggdrasil<sup>178</sup>. C'est ainsi qu'il aurait son ouïe extraordinaire, capable d'entendre tout son plus fort que celui de l'herbe ou de la laine en train de croître<sup>179</sup>. On peut aussi rapprocher cette corne de l'identification de Heimdallr à un bélier. Selon cette théorie, Gjallarhorn ne serait autre que la corne de Heimdallr, identifiée avec son oreille, puisqu'elle peut contenir notamment les sons<sup>180</sup>. Ainsi, en sacrifiant volontairement ou non son ouïe/corne au pied d'Yggdrasil, il aurait ainsi acquis le savoir de la source cosmique, puisque celle-ci est identifiée à sa corne<sup>181</sup>. Heimdallr pourrait donc ainsi participer partiellement de la mythologie du Feu dans l'Eau.

De même, son adversaire sous forme de phoque, Loki participe également de ce mytheme : c'est ainsi son action qui provoque le cycle de l'or maudit : c'est lui qui tue Otr, qui fournit l'or pour couvrir sa peau et qui suscite sa malédiction, après avoir pêché Andvari. En outre, une autre épisode montre bien qu'il a quelque rapport avec le Feu dans l'Eau.

Ainsi, après avoir déclaré aux dieux qu'il est l'instigateur du meurtre de Baldr,

<sup>174</sup> Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 15, 27 = Faulkes 1982 : 17, 25-26 ; trad. Dillmann 1991: 46, 59.

<sup>175</sup> Oudaer (à paraître).

<sup>176</sup> *Völuspá* 27 = Neckel Kuhn 1962-1968 : I 6-7 ; trad. Boyer 1992 : 539.

<sup>177</sup> Zavaroni 2006 : 68.

<sup>178</sup> Turville-Petre 1964 : 167-168.

<sup>179</sup> Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 27 = Faulkes 1982 : 25 ; trad. Dillmann 1991:58.

<sup>180</sup> Sayers 1993 : 6-7.

<sup>181</sup> Ailleurs, c'est Odin qui sacrifie l'un de ses organes sensoriels – son œil – pour acquérir la science de la source cosmique scandinave (Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 15 = Faulkes 1982 : 17 ; trad. Dillmann 1991: 46) ; ce qui en fait un correspondant de Fionn et des autres incarnations celtiques du Feu dans l'Eau (Sterckx 1994a). Concernant Heimdallr, Gjallarhorn lui sert aussi et paradoxalement à avertir les dieux du Ragnarok, en soufflant dedans (Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 51 = Faulkes 1982 : 50 ; trad. Dillmann 1991: 96). Elle est donc assimilable à la fois à la source primordiale d'où sort toute vie et à la fin des temps, lié également le motif du débordement de la source cosmique provoquant le déluge eschatologique (Sterckx 2008). Sur le feu dans l'eau de l'œil et l'assimilation source-œil (d'eau) : Sterckx 1996a : 73-74; 2007b.

Loki se réfugie dans une maison au pied d'une montagne près d'un fjord alimenté par une cascade<sup>182</sup>. Dans cette maison, il peut voir si quelqu'un s'approche grâce aux quatre ouvertures qui s'y trouvent. Loki revêt aussi une forme de saumon pour nager le jour dans la rivière<sup>183</sup>. Réfléchissant au moyen que les dieux pourraient mettre en œuvre pour l'attraper, Loki invente le filet de pêche mais, voyant que les dieux s'approchent de sa cachette, il décide de le jeter au feu, de se transformer en saumon et de se cacher dans la rivière. Les dieux voyant les cendres du fil, comprennent la ruse de Loki et décident de tendre un tel filet dans l'eau pour l'attraper. Au final, c'est Thor qui capture Loki-saumon par la queue, à main nue, alors qu'il tentait d'échapper au filet en sautant hors de l'eau<sup>184</sup>. Loki est un dieu lié au feu – sans toutefois être limité à cette définition<sup>185</sup>. Or, sous forme de saumon dans une rivière, il apparaît sous une forme du Feu dans l'Eau, tout comme en Inde, Apā Napāt est considéré comme une forme virtuelle et aquatique d'Agni, le feu. D'autant plus que ce dernier se cache, au départ, au fond des eaux par peur d'être détruit par les dieux lorsqu'il devra consumer le sacrifice<sup>186</sup>.

Enfin, Loki est le père d'un serpent aquatique qui enserre la Terre, Midgårðsömr-Jörmundgandr<sup>187</sup>. Certes, celui-là semble n'avoir rien en

---

<sup>182</sup> Celle-ci est appelée « cascade de Franang ». Ce dernier terme signifiant « baie scintillante » évoque la luminosité aveuglante du Feu dans l'Eau.

<sup>183</sup> La maison de Loki ressemble au haut-siège d'Odin qui lui permet de voir l'univers entier (Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 9 = Faulkes 1982 : 13 ; trad. Dillmann 1991: 39), ce qui évoque la position privilégiée d'un *axis mundi*. De plus la cascade du fjord où il nage est le même type de lieu que la cascade d'Assaroe où est dit nager Fionntan, l'une des incarnations irlandaises du Feu dans l'Eau, sous forme de saumon (*Arsaidh sin, a eoin Accla* = Bergin *et al.* 1907-1913 : 24-39).

<sup>184</sup> Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 50 = Faulkes 1982 : 48-49 ; trad. Dillmann 1991:93-94. En ce qui concerne la capture de Loki par Thor, celle-ci peut paraître incongrue, car le dieu de la foudre n'a aucun rapport apparent avec le Feu dans L'eau. Cependant, Loki, lié au feu, en sautant hors de l'eau, pour échapper à sa capture, s'assimile au feu céleste, dont la foudre est l'une des formes. Or Thor a pour arme Mjólnir, son marteau-foudre, qu'il brandit de la même façon qu'il attrape Loki. De plus, la façon dont Thor attrape ce dernier explique, selon Snorri, que le corps des saumons est mince à l'arrière, comme Mjólnir qui se termine par un manche court (Snorri Sturluson, *Skáldskaparmál* 35 = Faulkes 1998 : 42 ; trad. Dillmann 1991:118).

<sup>185</sup> Dumézil 1986: 230-232.

<sup>186</sup> *Taittirīya Samhitā* II 6 6 = Keith 1914 : I 211-212 ; Cf. Sterckx 1994:76. Cependant, les dieux ne le pêchent pas mais obtiennent ses bonnes grâces par des promesses (*Bṛhaddevatā* VII 61-75 = Macdonell 1904).

<sup>187</sup> Lindow 2001 : 229-230.

commun avec Nidhoggr, à part sa nature ophidienne, aquatique et maléfique, mais R. Boyer a échafaudé une théorie le liant à Heimdallr qui, en dépit de son caractère aventureux, mérite qu'on lui accorde quelques instants. Une *kenning* pour l'épée est « tête d'Heimdallr »<sup>188</sup>. Or le fer d'un glaive évoque fortement par sa forme la tête d'un serpent. De plus, les neuf mères d'Heimdallr rappellent les neuf mondes que supportent Yggdrasil, participant à la cohésion du monde, comme Midgardsomr-Jörmundgandr enroulé sur lui-même. Lorsque Heimdallr sera mort, que le serpent se déroulera et qu'Yggdrasil tombera, ce sera la fin du monde. Il ajoute à cela que les vagues des mères d'Heimdallr sont similaires aux eaux hantées par le serpent et que le terme *gandr* « baguette magique » est un *heiti* recevable à la fois pour l'arbre cosmique et pour un serpent dressé<sup>189</sup>. Il y aurait donc un ensemble d'idées qui lierait Heimdallr, dieu à la tête de bélier dont la demeure se situe au sommet des cieux, soit tout en haut d'Yggdrasil, comme les quadrupèdes cornus évoqués, à un serpent aquatique et maléfique similaire à Nidhoggr. Cette relation se faisant à travers l'image de l'arbre Yggdrasil et de la figure de Loki, antagoniste de Heimdallr et père du serpent, tout en étant lié lui aussi à l'idée de Feu dans l'Eau.

Ce lien entre le Feu dans l'Eau quadrupède cornu, un serpent aquatique et un arbre situé au pied d'une source cosmique est également connu des Indo-Iraniens.

**III.5** Nous avons déjà mentionné la forme de bélier que pouvait prendre le *x<sup>e</sup> arənah*. Cependant, sa demeure, le lac Vourukaša possède aussi un bestiaire, en lien avec deux arbres cosmiques, qui possède de nombreux traits que l'on retrouve dans celui de l'*axis mundi* scandinave. En ce qui concerne les créatures qui sont liés à notre problématique. Au centre du Vourukaša, il y a le *Gaokərəna*, l'arbre du haoma blanc, la plante d'immortalité. Ahriman, le mauvais esprit du mazdéisme, a formé une grenouille pour détruire cet arbre. Celui-ci est surveillé par un ou deux poissons *kar(a)* doté(s) de la plus puissante des vues l'empêchant ainsi d'agir<sup>190</sup>. Cette grenouille détruisant cet arbre a été

<sup>188</sup> Snorri Sturluson, *Skáldskaparmál* 8, 69 = Faulkes 1998 : 19, 108.

<sup>189</sup> Boyer 1982: 222.

<sup>190</sup> *Yašts* XIV 29 = Darmesteter - Mills 1880-1887 : II 239 ; *Bundahišn* XXIV 1-5 = Anklesaria 1956 : 193 ; *Mēnōg ī xrad* LXII 3 = Anklesaria 1913 : 81, 143.

rapprochée de Nidhoggr<sup>191</sup> et si ce dernier n'affronte pas un poisson, il a de l'animosité pour l'aigle se trouvant au sommet d'Yggdrasil<sup>192</sup>.

Au bord ou au centre du lac iranien se trouve l'Âne à Trois Pattes (*xar ī se pāy*), celui-ci est aussi grand que le mont Xvanwand et est décrit comme ayant trois pattes, six yeux, une corne qui se ramifie en une multitude et neuf testicules. Cet âne vertueux (*ahlaw*) a une tête bleue-verte (*xasēn*), un corps blanc brillant (*spēd*) et il se nourrit de nourriture spirituelle. Il fait bouger les eaux du lac cosmique en mettant son cou dans celui-ci et en y baissant ses oreilles. Son braitement fertilise toutes les créatures aquatiques femelles bénéfiques et fait avorter les mauvaises. Son urine purifie les eaux du lac qui sinon porteraient la souillure d'Ahriman tuant toute la bonne création. L'ambre gris est son crottin. Son urine et son crottin sont produits par la pénétration de l'humidité de l'eau par les pores de sa peau. Le dieu Tištrya, représenté par l'étoile Sirius et censé apporter la pluie<sup>193</sup>, est dit être aidé par cet âne dans sa prise des eaux du lac<sup>194</sup>. Ici, cet âne, aussi grand qu'une montagne, qui se trouve proche des arbres porteurs de vie et qui a une corne se ramifiant comme la cime d'un arbre peut faire penser à la chèvre qui se trouve en haut d'Yggdrasil, mais comme si une partie de son corps avait fusionné avec l'arbre. Ainsi, les trois pattes de l'âne font penser aux trois racines de l'arbre cosmique scandinave ; la ramure de sa corne évoque les branches qui partent du faite d'un arbre. Certes, cet âne ne mange pas, comme le cerf ou la chèvre d'Yggdrasil, mais il génère aussi deux matières auspicieuses en absorbant l'eau du lac par sa peau. La dualité de son braitement évoque également la dualité des substances issues des deux quadrupèdes scandinaves.

Juste après la mention de cet âne, il est question d'un bœuf du nom de Hadayōš ou Srisōg (« [Celui] des Trois Feux »), dont il est dit que, au début des temps, il a porté sur son dos les trois principaux feux du culte mazdéiste, lesquels sont assimilés au *x'arənah* ; tandis que, à la fin des temps, sa graisse mélangée au haoma donnera l'immortalité aux hommes ressuscités. Il est dit aussi de ce taureau aquatique qu'il est dans toutes les mers et que le son qu'il

<sup>191</sup> Sterckx 2005b : 233-235.

<sup>192</sup> Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 16 = Faulkes 1982 : 18 ; trad. Dillmann 1991 : 48.

<sup>193</sup> Sur ce dieu : Panaino 1990, 1995.

<sup>194</sup> *Yasna* XLII 4 = Darmesteter - Mills 1880-1887 : III 291 ; *Bundahišn* XXIV 10-21 = Anklesaria 1956 : 196-197 ; *Mēnōg ī xrad* LXII 26 = Anklesaria 1913 : 81, 141.

émet fertilise les bonnes créatures aquatiques et fait avorter les mauvaises<sup>195</sup>. Ici, ce bovin est similaire à l'âne : il est aquatique et le son qu'il émet à le même double effet. En outre, il possède deux caractéristiques qui sont étrangères à l'âne, mais que l'on retrouve dans d'autres créatures évoqués ici. Ainsi, comme le bélier sassanide, il est en lien avec le *x<sup>v</sup> arənah*, et comme la chèvre scandinave, il fournit un mets d'immortalité.

Georges Dumézil a, pour l'Inde, rapproché la chèvre et le serpent scandinaves de deux animaux divins : Ajá ékapād « le Bouc (ou le Non-Né) à un pied » et Ahi budhnyā « le Serpent (ou Dragon) du fond »<sup>196</sup>. Ceux-ci sont nommés douze fois dans le *R̥gveda*. Le premier n'est mentionné qu'avec le second, ce qui marque leur association fondamentale, sauf dans un passage où il est dit :

Que la fille de Pavīru (l'éclair?), le tonnerre, le bouc à un pied, le porteur du Ciel, le Sindhu (ou la rivière), les eaux océaniques, que tous les dieux écoutent mes paroles [...] <sup>197</sup>.

Ce que G. Dumézil rapproche d'un autre passage où les deux figures sont associées :

Que l'océan, le Sindhu (ou la rivière), l'espace, l'entre-ciel-et-terre, le Bouc à un pied, le tonnerre, la mer, le Serpent du fond écoutent mes paroles, [ainsi que] tous les dieux mes généreux patrons<sup>198</sup>.

Il déduit de ces deux passages que le bouc est lié à l'air et au ciel, tandis que le serpent l'est aux eaux. Dans les hymnes, le bouc est lié deux fois à Apām Napāt et le serpent trois fois<sup>199</sup>. De ce dernier, le caractère redoutable est signalé par la demande du poète de ne pas nuire<sup>200</sup>, ce qui le rapproche du Nidhoggr

<sup>195</sup> *Bundahišn* XXIV 22-23 = Anklesaria 1956 : 198 ; *Dādestān ī dēnīg* XXVI 100 = Jaafari-Dehaghi 1998 : 146-149 ; *Wizidagihā ī Zādspram* III 86, XXXV 15 = Gignoux – Tafazzoli 1993 : 54-57, 130-131.

<sup>196</sup> Dumézil 2000 : 187-202.

<sup>197</sup> *R̥gveda* X 65 13 = Aufrecht 1877 : II 357-358. *Cf.* Bergaigne 1878-1897 : I 252, 327<sup>2</sup>, II 478<sup>2</sup> III 21, 22.

<sup>198</sup> *R̥gveda* X 66 11 = Aufrecht 1877 : II 359. *Cf.* Bergaigne 1878-1897 : I 255<sup>2</sup>, II 205<sup>2</sup>, III 21, 23

<sup>199</sup> *R̥gveda* I 186 (= Aufrecht 1877 : I 176), II 31 6 (= Aufrecht 1877 : I 204. *Cf.* Bergaigne 1878-1897 : I 57 n, 306, II 18, 205<sup>2</sup>, 326, 405, III 23), VII 35 13 (= Aufrecht 1877 : II 31. *Cf.* Bergaigne 1878-1897 : II 18, 37 n, 205<sup>2</sup>, 398, III 21, 23, 79 n).

<sup>200</sup> *R̥gveda* V 41 16 (= Aufrecht 1877 : I 356-357. *Cf.* Bergaigne 1878-1897 : II 205, III 25) et VII 34 17 (= Aufrecht 1877 : II 29. *Cf.* Bergaigne 1878-1897 : II 205, III 24, 25, 252).

germanique, mais aussi plus généralement de l'aspect destructeur du Feu dans l'Eau. Enfin, signalons que le poisson Kara et l'âne tripode sont mentionnés ensemble<sup>201</sup>.

En ce qui concerne le bouc, les exégètes indiens l'ont assimilé au Soleil ou au « feu en forme de soleil »<sup>202</sup>, donc à une forme céleste du feu<sup>203</sup>. Le caractère monopode du bouc, en lien avec sa nature « solaire », a été mis en relation avec un texte où le Soleil est décrit comme ayant un *pāda* (pied, rayon?) noir qui pompe pendant huit mois l'eau qu'il reversera en pluie pendant les quatre autres<sup>204</sup>. Pour G. Dumézil, il n'est pas sûr que ce passage soit en lien avec le bouc et, si oui, c'est une adaptation tardive, car elle n'apparaît pas dans le *Rgveda*. Il en tire la conclusion que le rapprochement avec le Soleil est dû au fait que l'animal était à l'origine un être céleste et lumineux, différent de l'étoile polaire en tant qu'*axis mundi* et du « porteur (ou mainteneur du ciel) » qui est suivi du bouc dans les hymnes<sup>205</sup>. Sans remettre en doute cette interprétation, on peut concevoir que le bouc est associé à cet *axis mundi* et à l'office du « porteur du ciel », comme le montre le texte suivant :

Rohita a engendré le ciel et la Terre ; Parames̥ṭin y a tendu son fil ; à ce [fil] s'est appuyé Ajá ékapāda, il a affermi le ciel et la Terre par sa vigueur<sup>206</sup>.

On peut en conclure que le bouc participe de la stabilité du monde, similairement à l'*axis mundi* sur lequel il s'appuie, se confondant presque avec lui ; le premier étant un prolongement de la patte du second, logé à son fait. C'est une image que l'on peut associer à la chèvre scandinave et à Heimdallr.

En outre, le pompage saisonnier de l'eau par la jambe/rayon du Soleil que l'on peut interpréter comme le Soleil ou, plus sûrement, comme son essence pyrétique rappelle les spéculations indiennes, évoquées au début de cet article, concernant la nature paradoxale du Feu dans l'Eau, qui nourrit les plantes, dont sort le feu, à travers la pluie, lâchée par l'orage, que nourrissent là les eaux terrestres, à travers le feu évaporant du Soleil. Il y a donc là l'évocation d'un

<sup>201</sup> *Yasna* XLII 4 = Darmester - Mills 1880-1887 III : 291.

<sup>202</sup> *Nirukta* 12 29 = Sarup 1967 : 193 ; *Taittirīya Brāhma* a II 1 2 8 = Sarma 2004-2005.

<sup>203</sup> Dumézil (2000 : 197-198) rejette l'identification du bouc et du Soleil. Certes, il n'y a pas de stricte identité entre les deux mais on peut néanmoins affirmer qu'ils participent tous les deux de la symbolique céleste du feu.

<sup>204</sup> Przyluski 1931 : 457 (utilisant *Mahābhārata* XII 13 906-907).

<sup>205</sup> Dumézil 2000 : 198-200.

<sup>206</sup> *Atharva Veda* XIII 1 6 = Griffith 1895-1896 : 107.

cycle de l'eau et du feu qui passe par une entité confondue avec l'*axis mundi*<sup>207</sup>. Cela rappelle également ce que les textes islandais disent à propos d'Yggdrasil et de l'une des sources sises à ses pieds :

On dit encore que les Nornes qui habitent près de la source d'Urð y prennent chaque jour de l'eau et, avec elle, la boue (*aurr*) déposée tout autour de la source, et qu'elles en aspergent le frêne afin que ses branches ne se dessèchent ni ne pourrissent. Cette eau est si sacrée que toutes les choses qui entrent dans la source deviennent aussi blanches que la membrane placée à l'intérieur de la coquille d'un œuf, comme il est dit ici :

Je sais qu'il est un frêne  
Appelé Yggdrasil,  
Arbre altier, sacré,  
De blanche boue (*hv<sup>4</sup>ta auri*) aspergé.  
De là viennent les gouttes de rosée  
Qui tombent dans les vallées.  
Toujours vert, il se dresse  
Au-dessus de la source d'Urð.

La rosée qui, de là, tombe sur la terre, les hommes l'appellent « miellat », et c'est de cela que se nourrissent les abeilles<sup>208</sup>.

Il y aurait donc là une relation cyclique entre la « boue blanche » de la source, l'arbre et la rosée d'hydromel qui coule de ses feuilles. Le tronc de l'arbre jouerait là le rôle aspirant de la jambe du bouc monopode, celle-ci ayant été rapprochée de l'*axis mundi* indien. Cet office d'Ajá ékapād ressemble bien à celui de la chèvre Heiðrún, dans sa production d'hydromel à partir du feuillage de l'arbre qu'elle consomme<sup>209</sup>. Cela nous rappelle aussi le rapport de l'âne

---

<sup>207</sup> Le fait que ce bouc monopode et ce serpent se trouvent associés à des éléments fulgurants, à l'Océan et, en particulier, à Sindhu pourrait être aussi une évocation de l'origine aquatique de ce feu céleste qu'est la foudre. En effet, Sindhu n'est autre que la déesse du fleuve Indus et elle peut s'identifier à la déesse P śni, la mère des Marut, les incarnations de l'orage et de la tempête, auxiliaires d'Indra, le dieu de la foudre. Or, ceux-ci naissent recouvert d'une peau d'antilope comparable à l'égide, la peau de chèvre, que certaines traditions font porter à Athènes à sa naissance et qui suscite ou est associée à des phénomènes orageux. Sur tout cela, Rose 2010 : 592-595.

<sup>208</sup> Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 16 = Faulkes 1982 : 19 ; trad. Dillmann 1991 : 48-49.

<sup>209</sup> On notera, que le peuple indo-iranien des Kafirs, connaît un arbre cosmique situé au milieu d'un lac, où la déesse de la prospérité, Dizane, qui a émergé de son tronc, trait des chèvres (Robertson 1896:382-383), que G. Dumézil considère très probablement être sur l'arbre (Dumézil 2000:202).

tripode iranien avec l'eau : il les met en mouvement par le moyen de sa tête et il aide le dieu de la pluie à les prendre. De plus, l'eau effectue également un cycle à l'intérieur de son corps, puisqu'elle passe par sa peau puis se transforme en urine purificatrice et en ambre gris qui vont finir dans les eaux.

Enfin, dans les attestations les plus tardives, Ajá ékapād et Ahi budhnyā sont les gardiens, avec Kubera, dieu de la richesse, de l'or « fabriqué par le Feu dans la terre »<sup>210</sup>, ce qui nous rappelle la forme aurique que peut prendre le Feu dans l'Eau et le rôle de gardien de celui-ci que prend le serpentiforme Fáfñir en Scandinavie.

**III.6** À travers, les témoignages grecs, scandinaves et indo-iraniens, nous avons pu voir qu'un animal cornu, plutôt bénéfique, situé au faite ou a proximité d'un arbre cosmique, est plus ou moins couplé avec un serpent ou un poisson, plutôt maléfique, situé dans un plan d'eau localisé au pied de l'arbre. En outre, les Scythes ont conjoints les deux thèmes à travers l'image d'un poisson d'or ayant les attributs d'un bélier, en particuliers ses cornes, ce qui a été rapproché des faits irlandais concernant le saumon de la source cosmique. Cependant, la première mise en parallèle de cette image scythique avec le matériel celte n'a pas été faite avec ce poisson irlandais, mais avec une autre créature hybride, à la fois bélier et serpent dont la queue se finit parfois en poisson : le serpent criocéphale<sup>211</sup>.

Celui-ci apparaît de façon récurrente dès l'époque hallstattienne et l'on doit à un récent mémoire de maîtrise, soutenu à l'École Pratique de Hautes Études de Paris sous la direction du Prof. Venceslas Kruta, le meilleur catalogue de ses représentations<sup>212</sup>.

Dans les traditions celtes, la source primordiale recelant le Feu dans l'Eau est associée à un coudrier qui constitue évidemment l'axe cosmique représentant à la fois l'action divine qui fait « tourner » le monde et l'étai de la voûte céleste maintenant la béance spatiale indispensable à l'existence du monde<sup>213</sup>.

Remarquablement, il a été noté qu'un motif de monstres à tête de bélier et bec de rapace, l'un des thèmes animaliers de l'iconographie celte préromaine – par

---

<sup>210</sup> *Mahābhārata* V 112 1-4 = Van Buitenen 1973-1978 : III 405.

<sup>211</sup> Duval 1993 : 38. Sur le serpent et le bélier dans les traditions préhistoriques : Maringer 1977, 1980.

<sup>212</sup> Cluytens 2008. La prochaine publication de ce mémoire est ardemment souhaitée. Pour un résumé provisoire : Cluytens 2010.

<sup>213</sup> Sterckx 2007c: 53-58.

exemple sur le magnifique torque en or mis au jour à Frasnès-lez-Buissenal (Hainaut) -, se reconnaît comme une variante du motif des gardiens de l'Arbre de Monde<sup>214</sup>.

Sur un autre torque mis au jour à Mailly-le-Camp (Aube)<sup>215</sup>, ces monstres apparaissent dotés d'un long cou sinueux qui paraît annoncer déjà le serpent criocéphale de l'iconographie celto-romaine<sup>216</sup>.

Il a été vu par ailleurs que les Celtes anciens, comme beaucoup d'autres, tenaient la tête pour le réservoir de la vie transmissible – le sperme des pères, le lait des mères –, autrement dit le liquide contenant le feu vital<sup>217</sup>.

De leur côté, les spécialistes de l'iconographie celte ancienne ont régulièrement noté que celle-ci associait fréquemment tête humaine et tête de bélier<sup>218</sup> : par exemple sur un landier criomorphe conservé au musée de Châteauroux (Indre)<sup>219</sup>, sur les fibules dites « à masques »<sup>220</sup>, sur des phalères cisalpines<sup>221</sup>, sur des parures annulaires<sup>222</sup> ou sur la superbe œnochoé de Rheinheim (Sarre) spécifiquement dédiée au dieu-père jupitérien représenté sous forme d'étalon androcéphale<sup>223</sup> et dont il n'est peut-être pas insignifiant qu'elle ait eu pour fonction de servir un liquide alcoolisé, autrement dit une « eau de vie »<sup>224</sup>.

Le renom du bélier pour sa puissante virilité, le parallèle facile entre ses charges défonçantes et la pénétration sexuelle des organes féminins par le membre viril et l'assimilation iconographique entre ce dernier et la tête de l'animal s'accordent de fait bien avec le vieux concept que le sperme était une « eau de vie » dont l'insémination dans le sein de la femme permettait seule à cette dernière d'incarner une nouvelle existence.

L'assimilation iconographique est assez évidente. En témoignent divers

---

<sup>214</sup> Kruta 1990.

<sup>215</sup> Joffroy – Lejeune 1969.

<sup>216</sup> Kruta 1990: 158.

<sup>217</sup> Sterckx 2005a.

<sup>218</sup> Kruta 1992: 830-833.

<sup>219</sup> Deonna 1959: 84 fig.31.

<sup>220</sup> Kruta 1989.

<sup>221</sup> Kruta 1975.

<sup>222</sup> Le torque de Courtisols, dans la Marne (Charpy – Roualet 1991: N°317) ; le bracelet de Pössneck, en Thuringe (Kruta 1986: 30 fig.17) ; etc.

<sup>223</sup> Keller 1965 ; Kruta 2004: 183. Sur l'identification du dieu : Sterckx 2012.

<sup>224</sup> Cf. Kruta 1986:25. Sur les boissons alcoolisées comme « eaux de vie » : Sterckx 1996: 35.

documents impudiques, de Délos<sup>225</sup> à Pompéi<sup>226</sup>, en passant par Dürres (Albanie)<sup>227</sup> et autres<sup>228</sup>. Un relief de Birrens (Dumfries-et-Galloway) représentant une tête à cornes de bélier étiquetée « le phallus de Priape »<sup>229</sup> garantit que cette assimilation était comprise et utilisée dans le monde celto-romain<sup>230</sup>. De fait en Gaule, une statue d'Yzeures (Indre-et-Loire) montre ainsi un dieu assis sur un bélier et dont le sexe lui-même à la forme d'un serpent criocéphale<sup>231</sup>. Certes, dans son état actuel il n'est plus possible de savoir si le dieu tenait la bête de sa main mais par contre sur une statue très analogue mise au jour à Lantilly (Côte-d'Or), s'il n'est plus possible d'assurer que le serpent était pareillement criocéphale – car il a perdu sa tête –, le dieu le tient précisément ainsi<sup>232</sup>. Par ailleurs, il n'y a aucun doute face à un beau groupe comme celui de Nérès-les-Bains (Allier) : là, le dieu, accompagné cette fois d'une parèdre, tient de la main un serpent criocéphale dont la tête repose exactement dans son giron<sup>233</sup> et l'allusion phallique paraît cette fois d'autant plus claire que plusieurs autres statues gauloises, moins pudiques et moins allusives, montrent le dieu tenant de la même façon son sexe de la main gauche - la statuette de Laz (Finistère) le représente ainsi sur ses deux faces<sup>234</sup> - ou de

<sup>225</sup> Chamonard 1906: fig.37 ; Deonna 1906.

<sup>226</sup> Barré – Bories 1861-1863 : VIII 197-202.

<sup>227</sup> Picard 1927.

<sup>228</sup> Wolters 1909.

<sup>229</sup> Collingwood *et al.* 1965-1995: I 646 N°2106 ; Megow 1997: I 1041 N°171 ; Sterckx 2005b: 356. Des têtes similaires, trouvées par exemple à Netherby, en Northumberland (Wright – Phillips 1975: N°194) ou à Metz, en Moselle (Coudrot 1989 ; Espérandieu *et al.* 1907- : V 388 N°4294) n'ont-elles pas été étiquetée trop arbitrairement l'une comme un dieu martial, l'autre comme une représentation de Jupiter Ammon ? Et que dire de la tête à cornes de bélier de Boldre, en Hampshire (Cunliffe – Fulford 1982 : N°127) ?

<sup>230</sup> Et même dans le monde celte préromain comme en témoigne la décoration d'une fibule en bronze du cinquième siècle avant l'ère trouvée à Niederschönhausen, près de Berlin : un serpent criocéphale y tient la place du phallus d'une figure vraisemblablement divine, tout comme sur les monuments celto-romains cités ci après (Duval 1977: 50 fig.27 ; Kruta 2000: 754).

<sup>231</sup> Laubie 1965.

<sup>232</sup> Lambrechts 1942: 46-47 ; Espérandieu *et al.* 1907- :III 282-283 N°2332.

<sup>233</sup> Baratte 1989 ; Espérandieu *et al.* 1907- : II 379-380 N°1573. On ne doutera guère qu'il y a un souvenir de cela, visuel ou autre, dans l'anecdote insérée dans la *Vita sancti Leonardi* 5 = Vandermoere – Vanhecke 1845:43 : « Un jour, comme saint Léonard, de bienheureuse mémoire, priaït seul dans sa cellule susmentionnée, survint un serpent qui monta sur ses pieds, puis autour de ses jambes et de son ventre, atteignit son giron et expira aussitôt ».

<sup>234</sup> Éveillard 1992.

la droite à Orches<sup>235</sup> ou à Baubigny (Côte-d'Or)<sup>236</sup> ou à Plougastel-Daoulas (Finistère)<sup>237</sup>.

La statue de Lantilly montre au creux du giron du dieu<sup>238</sup>, en face de la tête (perdue) du serpent, une grappe de raisins : il a été bien montré par ailleurs – à travers tout un complexe iconographique associant serpents, dieu géniteur et vase manifestement rempli d'un liquide enivrant – que le « vin » ainsi quêté n'est autre que la liqueur de vie par excellence, le sperme du dieu-père<sup>239</sup>.

Ce serpent criocéphale est défini comme un résident des eaux<sup>240</sup> par une queue de poisson qui lui est attribuée peut-être déjà sur des monnaies préromaines – un hexadrachme en argent boïen au nom de Maccius<sup>241</sup>, un statère en argent suession au nom de Criciru[...]<sup>242</sup>, etc. – et en tout cas clairement dans l'iconographie celto-romaine :

\* à Beauvais (Oise), une stèle figure Mercure tenant le caducée et une bourse tandis que deux serpents criocéphales à queues de poisson sont figurés sur les faces latérales<sup>243</sup> ;

\* à Lantilly (Côte-d'Or), la statue mutilée, déjà citée, figure un dieu nu, malheureusement acéphale, laissant voir une grappe de raisins devant son bas-ventre ; un serpent – lui aussi mutilé de sorte qu'on ne peut qu'inférer par comparaison qu'il devait être criocéphale – approche sa tête perdue des fruits ;

\* à Savigny (Saône-et-Loire), un bronze figure Cernunnos tricéphale assis

<sup>235</sup> Besset 2008 ; Sterckx 2010: 287.

<sup>236</sup> Niaux 1987-2000: LV 89 ; Espérandieu *et al.* 1907- : III 132 N°2013.

<sup>237</sup> Éveillard *et al.* 1977 ; Éveillard 1987.

<sup>238</sup> Sur les aspects sexuels du giron des divinités celtes, *cf.* Sterckx 2015.

<sup>239</sup> Sterckx 2005b: 360-375. Pour le lien entre le vase et la tête du dieu censée contenir sa réserve de vie (spermatique) transmissible : Sterckx 2005a: 143-166.

<sup>240</sup> Tout indique d'ailleurs que l'on prêtait couramment un caractère aquatique aux serpents en général : ainsi, par exemple, la déesse Verbeia, identifiée à la rivière Wharfe, est représentée tenant deux serpents à Ilkley, en Yorkshire (Ross 1967: 232 ; Green 1995: 170-171) et les serpents crêtés, fréquents dans l'iconographie – à Arlon, en Luxembourg belge (Espérandieu *et al.* 1907- : V 216-217 N°4018) ; à Caerwent, en Monmouthshire (Ashby 1910: fig.2-3) ; sur la célèbre Serpent Stone de Maryport, en Cambrie (Ross 1967: 91-92) ; etc. – sont unanimement reconnus comme des monstres aquatiques.

<sup>241</sup> Kolníková 1991: fig.51, 53 ; Podolinská 1996 ; *cf.* Göbl 1994. Certains suggèrent qu'il y a là un emprunt l'iconographie scythe, donc culturellement iranienne (Dembski 2010) !

<sup>242</sup> de la Tour – Fischer 1994: N°7946.

<sup>243</sup> Espérandieu *et al.* 1907- : V 154-156 N°3319.

en tailleur, tenant dans son giron un corbeille garnie à laquelle se nourrissent deux serpents criocéphales à queues de poisson<sup>244</sup> ;

\* à Sireuil (Charente), un relief mutilé figure une déesse drapée autour de laquelle se love un serpent criocéphale à queue de poisson<sup>245</sup> ;

Et l'un des cas les plus remarquables est sans doute celui de cette statue de Bommiers (Indre) représentant un bélier dont l'arrière du corps est celui d'un serpent jadis presque certainement doté d'une queue de poisson<sup>246</sup>.

La version irlandaise du mytheme du Feu dans l'Eau relate essentiellement la conception par Eithne Bóinn, déesse identifiée à l'eau s'écoulant de la source cosmique, de son fils Aonghus : c'est donc bien ce dernier – le Mac Óg ou « Fils Jeune » – qui est le Descendant de l'Eau<sup>247</sup>.

Or une brillante étude du dossier d'Aonghus Mac Óg, par Bernard Sergent, a bien démontré<sup>248</sup> que celui-ci se révèle spécifiquement proche de celui du Grec Hermès, plus tard latinisé en Mercure<sup>249</sup>.

En particulier, cette étude met bien en évidence qu'Hermès comme Aonghus apparaissent intimement liés au feu. Hermès en est l'inventeur :

C'est Hermès, qui, le premier, fit jaillir le feu et révéla les moyens d'en faire...<sup>250</sup>

et il lui est même personnellement comparé : lorsque, bébé, il se recroqueville sous ses langes,

Le fils de Zeus et de Maia s'enfonça dans ses langes odorants : comme une

---

<sup>244</sup> Reinach 1894 : 186 ; Deyts 1992 : 44.

<sup>245</sup> Espérandieu *et al.* 1907- : II 463-464 N°1717.

<sup>246</sup> Coulon – Dufour 1988.

<sup>247</sup> Comme dans toutes les versions indo-européennes, sauf l'indienne, le dieu qui porte effectivement le nom de Descendant des Eaux – dans la version irlandaise Neachtan Ealcmhar – n'est pas le Feu dans l'Eau mais son gardien : comme il s'agit d'un dieu sexuellement impuissant, sa mutilation qualifiante le définit de fait comme « réservoir du sperme cosmique », tandis que le rôle actif de l'insémination est exercé par son frère, le dieu-père « phallique » (*cf.* Sterckx 2005a : 143-160, 2009a:290-302)

<sup>248</sup> Non sans trop postuler, selon nous, une double équivalence spécifique d'Aonghus avec Hermès et de Lugh avec Apollon. Persuadé qu'il n'y a pas de dogme aussi strict dans l'*interpretatio celtica*, nous croyons plutôt qu'il faut poser l'équivalence des deux couples (Hermès et Apollon) = (Aonghus et Lugh) : *cf.* Sterckx 1996a : 129-130.

<sup>249</sup> Sergent 1999-2004 : II 369-422. On rapprochera à cela le lien entre Hermès et le bélier à la toison d'or.

<sup>250</sup> *Hymne homérique à Hermès* I 111 = Humbert 1936 : 121 . *Cf.* Sergent 1999-2004 : II 410.

cendre épaisse couvre des charbons ardents de chêne-vert, Hermès ainsi se cacha en voyant le dieu archer...<sup>251</sup>

il offre « l'image anthropomorphisée des braises rassemblées chaque soir sous leur couverture de cendres »<sup>252</sup>. Aonghus est le fils d'un père dont l'un des (sur)noms est Aodh « le Feu »

Je suis Aodh Abaidh d'Assaro, le bon dieu du druidisme des Tuatha Dé Danann, ains que Ruadh Rófheasach et Eochaidh Ollathair : ce sont là mes trois noms...<sup>253</sup>

et il est le frère d'un dieu du même nom : Aodh Caomh « Aodh le Bel »<sup>254</sup>.

Dans le syncrétisme religieux qui s'est imposé à Rome à partir déjà du troisième siècle avant l'ère commune et qui s'est ensuite étendu à tout l'occident romanisé, Hermès à été « traduit » en Mercure.

Est-ce un hasard dès lors si le dieu celto-romain le plus communément associé au bélier ou au serpent à tête de bélier est justement Mercure<sup>255</sup> ?

Voici un essai de catalogue des représentations les associant, pour lequel il faut rappeler que le caducée, les bourses, le coq et la tortue comptent parmi les attributs canoniques du dieu, et que le bouc remplace parfois le bélier à ses côtés<sup>256</sup>.

\* À Bath (Somerset), une stèle montre Mercure accompagné d'une déesse-mère trônant et de trois Génies Encapuchonnés (*Genii Cucullati*)<sup>257</sup> dont le premier semble avoir un bélier en place du phallus<sup>258</sup> ;

\* à Beauvais (Oise), un relief représente Mercure tenant le caducée et une bourse tandis que deux serpents criocéphales figurés sur les faces latérales en

<sup>251</sup> *Hymne homérique à Hermès* I 235-239 = Humbert 1936: 126.

<sup>252</sup> Leduc 1995 : 38 ; Sergent 1999-2004: II 410.

<sup>253</sup> *Aodg Abaidh Easa Ruaidh mise* = Bergin 1927: 402.

<sup>254</sup> Sergent 1999-2004: II 411. Sur Aodh Caomh : Sterckx 2009b: 48-54.

<sup>255</sup> Il a été justement suggéré que son caducée peut avoir été ressenti comme une image de l'Arbre de Vie entouré de serpents de l'iconographie celte préromaine (de Ravisy 1996: 4).

<sup>256</sup> La liste suivante ne tend pas à l'exhaustivité des représentations du Mercure au bélier, mais se concentre sur les faits celto-romains qui nous intéressent. Pour un catalogue plus complet de ce type de représentations, cf. Raingeard 1935.

<sup>257</sup> Sur ces phallus divinisés : Sterckx 2005b: 347-357.

<sup>258</sup> Ross 1967 :155, 343, pl.55a ; Martens 1997: 1 598 N°5.

débordent pour encadrer la tête du dieu des leurs<sup>259</sup> ;

\* à Blicquy (Hainaut), un fragment de vase à buste(s) porte la tête de Mercure, le caducée, un coq et un serpent dont la tête est perdue et ne permet pas de savoir s'il était criocéphale<sup>260</sup> ;

\* à Châlons-sur-Saône (Saône-et-Loire), un autel est décoré de représentations de Mercure tenant le caducée et une bourse, d'un coq, d'une tortue et d'un serpent, tandis qu'un phallus est gravé sur l'une des faces latérales<sup>261</sup> ;

\* à Epping (Moselle), un bas-relief figurant un dieu jeune et imberbe chevauchant un bélier doit sans doute être reconnu comme une représentation de Mercure analogue à celle de Lyon ci-après<sup>262</sup> ;

\* à Lyon (Rhône), un relief d'applique en terre cuite montre Mercure chevauchant un bélier<sup>263</sup> ;

\* à Saint-Martin-du-Tertre (Yonne), un relief d'une stèle, aujourd'hui perdue, représente Mercure, de côté, brandissant son caducée, tout en chevauchant un bélier<sup>264</sup>.

\* à Mettet (Namurois), un vase à buste est décoré d'une tête imberbe représentant vraisemblablement Mercure et d'un serpent criocéphale<sup>265</sup> ;

\* à Nérès-les-Bains (Allier), la représentation, déjà citée, de Mercure, accompagné d'une parèdre, tient de la main un serpent criocéphale dont la tête repose dans son giron et évoque ainsi son phallus<sup>266</sup> ;

\* à Sains-du-Nord (Nord), un vase cultuel est décoré de Mercure en pied tenant son caducée, d'un bouc, d'un coq, d'une tête dans un édicule (fanum ?), d'un dieu cavalier et du serpent criocéphale<sup>267</sup> ;

\* à Tourinnes-Saint-Lambert (Brabant Wallon), un vase à buste est décoré d'une tête de Mercure est accompagnée d'un bouc, d'un coq et d'un serpent

---

<sup>259</sup> Deyts 1992 : 117 ; Sterckx 2005b : 365-366 ; Espérandieu *et al.* 1907- : V 154-156 N°3319.

<sup>260</sup> Amand 1970: 390-391.

<sup>261</sup> Deyts 1992 : 117-118 ; Sterckx 2005b: 358n.89 ; Espérandieu *et al.* 1907- : III 196-197 N°2132.

<sup>262</sup> Hatt 1987.

<sup>263</sup> Hatt 1987.

<sup>264</sup> Lajoye 2012b : 122-123.

<sup>265</sup> Heldenberg – Heldenberg 1976.

<sup>266</sup> Baratte 1989 ; Sterckx 2005b: 365 ; Espérandieu *et al.* 1907- : III 379-380 N°1573.

<sup>267</sup> Ravera 1984.

dont la tête manque<sup>268</sup> ;

\* d'origine inconnue au musée de Vesoul (Haute-Saône), un petit bronze représente un dieu (?) imberbe tenant un bouc sous son bras : ce pourrait être la représentation d'un Mercure indigène<sup>269</sup> ;

\* à Yzeures-sur-Creuse (Indre-et-Loire), une statuette figure un dieu assis sur un bouc avec la tête d'un serpent criocéphale posée dans son giron<sup>270</sup> ;

\* à Nuits-Saint-Georges (Côte-d'Or), une lampe à huile représente Mercure de côté, avec un caducée immense, sur un char tiré par des béliers<sup>271</sup> ;

\* anciennement cataloguée dans la collection royale de Prusse, de provenance inconnue, mais probablement des régions rhénanes, une émeraude gravée d'un Mercure de face, sur un char tiré par quatre boucs<sup>272</sup>.

Ces associations figurées de Mercure et du bélier pourraient renvoyer à un lien théologique entre un Mercure indigène et une créature ovine d'essence divine. En effet, une tablette de malédiction de Wilten (Tyrol autrichien) associe Mercure à un certain Moltinus, pour livrer les voleurs de la dédicataire à une créature démoniaque, le Cacus latin. Une autre inscription, retrouvée à Mâcon (Sâone-et-Loire), est, quant à elle, une dédicace en l'honneur de Moltinus faite par un *gutuater* de Mars Ultor. Le nom de Moltinus est basé sur le gaulois *molton-* « bélier » : cette figure serait donc un « Divin Bélier »<sup>273</sup>.

Sans doute n'est-il pas le seul mais si l'on prend en considération le fait que la légende irlandaise d'Aonghus est une scène à quatre personnages dont les protagonistes sont – à côté du mari trompé et de l'enfant Aonghus, la déesse

---

<sup>268</sup> Heldenberg – Heldenberg 1976.

<sup>269</sup> Benoit 1955.

<sup>270</sup> Laubie 1965 ; Blázquez Martínez 1988 : 1 841 N°22 ; Sterckx 2005b : 474.

<sup>271</sup> Devauges 1981.

<sup>272</sup> Toelken 1835 : n. 888. Concernant ce type de représentations de Mercure à l'attelage, P. Lajoie (communication personnelle du 28/12/2014) se demande ce qu'il faut en penser, car ces images rapprochent singulièrement le Mercure gaulois du Thor scandinave, du Perkunas lithuanien ou du Piarun biélorusse. Elles entreraient dans la perspective sur le caractère tonnant du dieu pancelte Lugh. Concernant le Mercure de Nuits-Saint-Georges, la spécificité de son caducée rappelle que cet attribut, tuant les vivants et ressuscitant les morts, a pour premier propriétaire Zeus qui l'a ensuite confié à Hermès (Premier mythographe du Vatican, II 17 = Zorzetti – Berlioz 1995 : 67). Or, non seulement, cela rappelle le gourdin du Daghdha, doté des mêmes pouvoirs (Sterckx 2005b : 313-314), mais aussi le marteau de Thor, qui s'en sert pour tuer, puis ressusciter ses boucs (Lindow 2001:193).

<sup>273</sup> Lajoie 2008 : 172-173.

mère Eithne Bóinn et le père « jupitérien » Eochaidh Ollathair<sup>274</sup>, il est permis de soupçonner que c'est une distribution analogue<sup>275</sup> des rôles qui justifie l'association du serpent criocéphales à des divinités qui paraissent le plus souvent reconnues comme détentrices de ces rôles.

Ce peut être une déesse-mère :

\* À Antigny (Vienne), une statue en calcaire représente une déesse mutilée, acéphale, assise en tailleur et nourrissant à une corbeille posée dans son giron un serpent qui, s'il n'est pas criocéphale, se trouve dans l'attitude fréquente de criocéphales<sup>276</sup> ;

\* à Sommerécourt (Haute-Marne), une déesse-mère trônant, malheureusement acéphale, tient sur son bras une corne d'abondance et nourrit un serpent criocéphale à un récipient posé dans son giron ; elle a pour pendant la statue d'un dieu imberbe, aux tempes percées de mortaises pour l'insertion de bois de cervidé ou de cornes, trônant pareillement et nourrissant pareillement à un récipient dans son giron deux serpents criocéphales enlaçant ses bras par dessus ses épaules<sup>277</sup>.

Ce peut être aussi le dieu « jupitérien » sous l'une des formes que lui prête vraisemblablement l'iconographie religieuse celto-romaine<sup>278</sup> :

\* à Aÿ (Marne), au sommet de chacune des faces d'un pilier triangulaire apparaît un visage masculin ; deux sont barbus et le troisième imberbe, et ils sont tous trois flanqués d'un bélier à l'angle supérieur<sup>279</sup> ;

\* à Birrens (Dumfries and Galloway), la tête dotée de cornes de bélier et

---

<sup>274</sup> Défini comme « jupitérien » parce qu'il cumule les fonctions de dieu-père universel, de souverain des dieux, de maître de la foudre et des phénomènes météorologiques, et parce qu'il est communément traduit en Jupiter par *l'interpretatio celtica* celto-romaine (Sterckx 2005b).

<sup>275</sup> Toute la documentation postule l'existence de mythèmes au sens et aux structures analogues dans tout le monde celte mais il faut toujours se garder d'imaginer que les différentes cultures celtes ont eu des mythes formellement identiques.

<sup>276</sup> Richard 1998 ; Sterckx 2005b: 471.

<sup>277</sup> Blázquez Martínez 1988: 1 840 N°8 ; Altjohann 2002: 154-155 ; Sterckx 2005b: 469 ; Espérandieu *et al.* 1907- : VI 164-165 N°4831, 168-169 N°4839.

<sup>278</sup> Sur les raisons qui tendent à faire reconnaître ce dieu sous des traits aussi différents que ceux de Priape, du dieu à la roue, du dieu aux bois de cervidé ou du dieu tricéphale ou triprosope : Sterckx 2005b.

<sup>279</sup> Sterckx 1995b: 493 ; Espérandieu *et al.* 1907- : XIV 17 N°8350. Cette association de têtes et de béliers au sommet d'un pilier ayant le sens culturel d'*axis mundi* rappelle ce que nous avons dit concernant l'arbre de la source cosmique irlandaise.

étiquetée « le phallus de Priape », déjà mentionnée ;

\* à Bisley (Gloucestershire), un autel rond décoré d'une roue - et donc vraisemblablement dédié au maître « jupitérien » de la foudre est entouré par un serpent criocéphale<sup>280</sup> ;

\* à Broussy-le-Petit (Marne), un pilier rectangulaire montre sur trois de ses faces un visage masculin, dont deux sont imberbes et le troisième, barbu, porte également des cornes de bélier<sup>281</sup> ;

\* à Cirencester (Gloucestershire), un relief figure le dieu à bois de cervidé en anguipède dont les jambes se développent en deux serpents criocéphales<sup>282</sup> ;

\* sur l'une des plaques du célèbre chaudron mis au jour dans une tourbière de Gundestrup (Jutland), le dieu à bois de cervidé est assis en tailleur et tient de la main droite un torque et de la gauche un serpent criocéphale<sup>283</sup> ;

---

<sup>280</sup> Ross 1967: 151 ; Green 1981.

<sup>281</sup> Hatt 1984 ; Sterckx 1995b: 493.

<sup>282</sup> Ross 1967 : 139-140 ; Sterckx 2005b: 466. L'équivalence entre les jambes du dieu et des serpents criocéphales est parallèle à celle entre la jambe et, plus particulièrement, le pied et le sexe (Sterckx 2005a)

<sup>283</sup> Blázquez Martínez 1988: 1 839-840 ; Birkhan 1997-1999: II 262 N°408 ; Altjohann 2002: 159-163 ; Sterckx 2005b: 467. Il s'agit de la plaque A, selon la nomenclature de Klindt-Jensen (1949). Le serpent criocéphale se trouve en deux autres endroits du chaudron : les plaques C et E. Sur la plaque C, il se trouve en-dessous d'un guerrier au casque cornu sautant et tenant conjointement avec une figure barbu une roue. Cela semble assimiler ce dernier personnage au dieu jupitérien à la roue (Sterckx 2005b : 227). Plus complexe est la scène représentée sur la plaque E. Au centre, à l'horizontale, est représenté un arbre. À son faite, en bas à droite, trois joueurs de carnyx soufflent dans leurs instruments, tandis qu'une file de guerriers les précède, de droite à gauche, jusqu'aux racines de l'arbre, où se trouve un canidé dressé sur ses pattes arrières qui accompagne un personnage gigantesque, sans aucun doute un dieu, qui plonge un guerrier dans une cuve. En haut de la plaque et de gauche à droite, une file de cavalier part de la base de l'arbre jusqu'à sa cime, précédée par le serpent à tête de bélier. Deux explications principales ont été données à cette scène. Selon Jean Gricourt (1954), la cuve serait un chaudron de résurrection pour des fantassins morts qui renaîtraient comme des cavaliers dans l'Autre Monde. Selon Kim McCone (1986 : 16-17), la file de fantassins représenterait des guerriers en cours d'initiation qui, après un rite de passage comprenant l'immersion dans une cuve, deviendraient des guerriers initiés parfaitement inclus dans la société. Ces deux explications ne s'excluent pas, car, de même que la mort est le passage d'un état spirituel à un autre, l'initiation est le passage d'une état social à un autre. En outre, plusieurs éléments examinés dans le présent article se retrouvent sur cette plaque : la cuve représente la source cosmique, l'arbre un *axis mundi* et le serpent criocéphale, ici en association avec la cime de l'arbre, rappelle le bouc monopode indien et la chèvre scandinave. Concernant cette dernière, le fait que le serpent criocéphale précède des guerriers à cheval nous évoque l'association d'Heiðrún et des *einherjar*. Cela tendrait à confirmer l'interprétation « résurrectionniste » de la plaque E. Le fait que le

\* à Paris (Seine), un bloc d'un pilier funéraire décoré d'une représentation des amours de mars a été secondairement creusé pour laisser la place à la figure d'un triprosope barbu bouc couché près d'une tortue<sup>284</sup> ;

\* le dieu de Sommerécourt et sa parèdre ont déjà été signalés ;

\* à Vignory (Allier), un stèle figure le dieu au bois de cervidé, torque au cou, tenant de la main droite un gourdin et de la gauche un serpent criocéphale<sup>285</sup>.

Restent un certain nombre de cas où l'identité du dieu accompagné du bélier ou du serpent criocéphale n'est pas claire ou n'est plus discernable : ainsi à Saint-Ambroix-sur-Arnon (Cher), un dieu assis en tailleur tient un serpent qu'il dirige vers un objet devenu indistinct ; il a perdu sa tête et ne présente rien qui permette de lui prêter une personnalité<sup>286</sup>.

Une autre piste associant le serpent criocéphale au dieu « jupitérien » sont les liens existant entre celui-ci est Conall Cearnach. Ce héros ulate, dont le surnom peut signifier « le Cornu »<sup>287</sup>, possède aussi des associations avec le serpent criocéphale, similaires à celles de Cernunnos. Ainsi, le fait que, dans la *Táin bó Fhraoich*, alors qu'il accompagne le héros éponyme de ce récit dans la

---

serpent se trouve au sommet de l'arbre, comme s'il provenait de sa base, rappelle qu' Ajá ékapād peut symboliser le cycle du feu, de sa forme aquatique à sa forme céleste et vis et versa. Il convient donc de s'interroger sur un éventuel lien entre la résurrection des guerriers élus et le cycle de l'eau et du feu. Cette hypothèse est d'autant plus tentante que P. Lajoye (2012b : 42-43) a signalé que, dans le folklore médiéval, le meneur de la chasse fantôme (Arthur ou Hellequin), qui peut être associé au bouc ou au bélier, pourrait être une survivance médiévale d'une figure similaire au Dagda irlandais ou à Cernunnos, donc un dieu jupitérien. Ce rôle psychopompe du bouc ou du bélier est justement celui que P. Lajoye postule pour le Moltinus associé à Mercure (2008 : 174). D'autant plus que Lleu, l'équivalent gallois de Lugh, connaît une mort initiatique, suivie d'une renaissance, alors qu'il se trouve un pied sur un bouc et l'autre sur une cuve (*Math fab Mathonwy* = Lambert 1993 : 114-115), ce qui nous rappelle la position intermédiaire, entre la cuve et le serpent criocéphale, des cavaliers du chaudron de Gundestrup.

<sup>284</sup> Lavagne 1987: 37-39 ; Espérandieu *et al.* 1907- : IV 218-221 N°3137. Les attributs mercuriels soutiennent l'hypothèse que le dieu tricéphale ou triprosope combinerait les personnalités du père jupitérien et du fils mercuriel.

<sup>285</sup> Linckenheld 1944 : 189 N°21 ; Sterckx 2005b: 470. La symétrie entre le gourdin, représentation de l'arme fulgurante du dieu, et le serpent criocéphale, doit sans doute évoquer une idée similaire à la distinction indienne entre les formes céleste du feu – dont l'éclair – et les différentes émanations du Feu dans l'Eau.

<sup>286</sup> Favière 1973.

<sup>287</sup> L'autre sens attendu est celui de « victorieux » (eDIL, C, col. 142, sv. « cernach »), voire un dérivé d'un terme signifiant « réceptacle » (eDIL, C, 141, sv. « cern »).

récupération de sa femme, de ses enfants et de ses troupeaux, son principal fait d'arme est de pacifier un serpent qui vient se lover dans sa ceinture<sup>288</sup>. Cela rappelle, selon Ann Ross le lien existant entre Cernunnos, le serpent criocéphale et la double symbolique de mort et de fertilité<sup>289</sup>. À ce rapprochement avec Cernunnos, William Sayers ajoute que Conall Cearnach est connu pour être qualifié de *lethgabra*<sup>290</sup>, ce qu'il traduit par « avec la moitié (des caractéristiques d'un) bouc », c'est-à-dire avec une ou deux cornes. Il ajoute à cela le fait qu'un texte explique le surnom de Conall, « car il y avait une grosseur sur la moitié de son visage, aussi grosse que la bosse d'un bouclier »<sup>291</sup>. Dans le récit de sa conception, il est dit que, dans le ventre de sa mère, un serpent a percé sa main<sup>292</sup>, ce qui est mis en parallèle avec Cernunnos tenant dans sa main le serpent à tête de bélier<sup>293</sup>. Le même auteur notant plusieurs points de comparaisons entre Heimdallr, Conall Cearnach et le Daghdha<sup>294</sup>. À travers la figure de Conall Cearnach, on retrouve le lien entre une figure associée à un animal cornu dans les caractéristiques de sa tête, tout en ayant un rapport avec un serpent monstrueux. De plus, ici, nous avons le lien entre le serpent qui se love dans la ceinture de Conall Cearnach et le serpent criocéphale comme représentant le sexe du dieu-père.

La reconnaissance du serpent criocéphale de l'iconographie celte antique comme une représentation du Feu dans l'Eau, autrement dit du principe de vie cosmique paraît dès lors constituer une hypothèse vraisemblable et sans doute plus satisfaisante que toutes celles vaguement proposées jusqu'ici<sup>295</sup>.

Au-delà du domaine celte, il apparaît également que le concept indo-européen de Feu dans l'Eau avait des représentations qui alliaient ses aspects paradoxaux,

<sup>288</sup> *Táin bó Fhbraoich* 28-29 = Meid 1970 : 40-41.

<sup>289</sup> Ross 1967 : 186-187, 198-200.

<sup>290</sup> *Togbail Bruidhne Dhadearga* 1150 = Knott 1936 : 34.

<sup>291</sup> *Cóir anmann* 251 = Arbuthnot 2005-2007 : 126.

<sup>292</sup> Ross 1967 : 149-151.

<sup>293</sup> Sayers 1988: 349-350. Cet auteur met également en relation Cernunnos, Conall Cearnach et le Dagda à travers le surnom Fer Benn « l'homme aux bois de cerf » que celui-ci a dans le *Cath Maige Tuired* (93 = Gray 1982 : 48-49).

<sup>294</sup> Sayers 1993.

<sup>295</sup> L'un des indices les plus probants se trouve peut-être dans sa représentation sur le linteau des têtes coupées à Roquepertuse (Arcelin – Plana-Mallart 2011: 35 fig.19), donc associé à un rite presque certainement lié à la fécondité sexuelles : sur ce lien entre têtes coupées et puissance sexuelles, voir Sterckx 2005a.

positifs comme négatifs, à travers ses hypostases animales. Ainsi, sa double symbolique pouvait être représentée par un couple antithétique formé d'un animal cornu positif et céleste, lié au feu solaire ou fulgurant, et d'un animal négatif, aquatique, serpentiforme et/ou pisciforme (Scandinaves, Indo-Iraniens)<sup>296</sup>. Une autre solution prise fut sans doute de joindre les caractères de ces deux animaux pour faire ressortir d'autant plus le caractère ambivalent du Feu dans l'Eau, comme ce fut le cas chez les Scythes et, probablement chez les Celtes à travers l'image du serpent criocéphale, même si nous ne savons rien des traditions qui étaient attachées à cette créature.

Cependant, le motif du poisson ou serpent aquatique cornu n'est pas propre aux peuples indo-européens, puisqu'il est connu des Africains<sup>297</sup>, des Amérindiens (*uktena* chez les Cherokee<sup>298</sup>) et des Sumériens (*suhurmāšu*)<sup>299</sup>. Inversement le lien du bélier avec l'eau et le feu est présent, en Afrique du Nord, et connecté avec l'orage<sup>300</sup>. Ce bref survol du bestiaire monstrueux apparenté pose, non seulement, la question des origines préhistoriques communes de ces êtres<sup>301</sup>, mais cela tend à indiquer l'existence première, chez la ou les culture(s) proto-indo-européenne(s), d'un monstre hybride, mi-quadrupède cornu mi-serpent aquatique, qui se serait par la suite différencié en deux animaux antithétiques tout en étant liés dans certaines traditions, pour

---

<sup>296</sup> On remarquera que le saumon irlandais n'est pas négatif et qu'il n'y a pas présence de l'animal cornu qu'à travers la comparaison fait entre les têtes de béliers et les noisettes.

<sup>297</sup> Pour le Sahara préhistorique et le Sahel : Kesteloot 2007 : 129 n. ; Lachaud 2008. Pour ce qui concerne l'art rupestre de l'Afrique australe, de nombreux exemples sont disponibles sur le site de l'African Rock Art Digital Archive (url : [www.sarada.co.za](http://www.sarada.co.za)).

<sup>298</sup> Hudson 1978.

<sup>299</sup> Kramer – Maier 1989 : 123.

<sup>300</sup> Le Quellec 1993 : 160 sq.

<sup>301</sup> Sur celles-ci, on consultera certaines recherches de Julien d'Huy (2013 ; 2014). En ce qui concerne le *suhurmāšu* mésopotamien, celui-ci pourrait avoir une origine préhistorique indo-européenne. En effet, Gordon Whittaker a proposé de voir dans l'un des substrats du sumérien, désigné comme l'euphratique, une langue indo-européenne archaïque (Whittaker 1998, 2004, 2004/2005, 2008). En outre, le *suhurmāšu* est l'animal-emblème du dieu des eaux sumérien, Enki. G. Whittaker voit dans ce dernier un héritier du « descendant des eaux » indo-européens (Whittaker 2009). On remarquera au passage que, d'une part, cet animal est mi-chèvre mi-poisson, ce qui le rapproche du serpent criocéphale, et que, d'autre part, l'euphratique, s'il est bien une langue indo-européenne archaïque, semble avoir de nombreux liens avec le proto-celtique. Enfin, signalons aussi que Heinrich Wagner avait déjà signalé les parallèles existant entre Enki et certains dieux indo-européens des eaux, en particuliers celtiques (Wagner 1975, 1981).

mieux marquer la différence de leur symbolique associée. Ce sont là des questions qui dépassent le cadre de cet article et que nous laissons à d'autres le soin d'approfondir.

- J.H. Abry ed.** (1983) *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine*. Lyon
- P. Alexandrescu** (1997) Zum Goldenfisch von Witaszkowo (ehem. Vettersfelde). Becker *et al.* 1997: 683-687
- N. J. Allen** (2007) The Heimdallr-Dyu Comparison Revisited. *Journal of Indo-European Studies* XXXV : 233-248
- C. Allison, A. Joinsten-Pruschke et al. (eds.)** (2009) *From Daēnā to Dīn*. Wiesbaden
- M. Altjohann** (2002) Cernunnos ? Ternes – Zinser 2002: 149-180
- J. Alton** (1884) *Li romans de Claris et Laris*. Tubingen
- M. Amand** (1970) Note sur le culte du serpent criocéphale dans la cité des Nerviens. *Latomus* XXIX: 340-347
- W.S. Anderson** (1982<sup>2</sup>) *P. Ouidii Nasonis metamorphoses*. Leipzig
- T. D. Anklesaria** (1913) *Dānāk-u Mainyō-i Khrad. Pahlavi Pazand and Sanskrit Texts*. Bombay
- B. T. Anklesaria** (1956) *Zand-Ākāsīh, Iranian or Greater Bundahīšn*. Bombay
- S. Arhuthnot** (2005-2007) *Cóir anmann*. Dublin
- P. Arcelin – R. Plana-Mallart** (2011) L'expression monumentale des rites protohistoriques en Gaule méditerranéenne et dans le nord-est de la péninsule Ibérique. Roure – Pernet 2011: 25-62
- T. Ashby** (1910) Excavation in Caerwent, Monmouthshire. *Archæologia* LXII: 1-20
- P. Audin** (1985) Les eaux chez les Bituriges et les Arvernes. Pelletier 1985: 121-144
- T. Aufrecht** (1877<sup>2</sup>) *Rigveda*. Bonn
- W. Ax** (1938) *M. Tulli Ciceronis de diuinatione, de fato, Timaeus*. Stuttgart
- W.E.A. Axon** (1906) Apollo Maponus, Mabon and the Legend of the Oldest Creatures. *Transactions of the Lancashire and Cheshire Antiquaries Society* XXIV: 105-112
- F. Bader** (1986) An Indo-European Myth of Immersion-Emergence. *Journal of Indo-European Studies* XIV: 39-123
- F. Baratte** (1989) Couple divin. Lavagne 1989: 79-80
- L. Barré – J. Borjes** (1861-1863) *Herculanum et Pompéi*. Paris
- P.C. Bartrum** (1993) *A Welsh Classical Dictionary*. Aberystwyth
- T. Battesti** (2012) Lumière de gloire et royauté en Iran. Vadé – Dupaigne 2012: 165-

- G. Bauchhenss** (1984) Apollo in Gallien, Germanien Boricum. Gisler et al. 1981-1997: I 446-464
- J. Bayet – G. Baillet** (1954) *Tite-Live. Histoire romaine. Livre V*. Paris
- J.C. Béal** (1994) Le sanctuaire des Basaltes à Alba-la-Romaine (Ardèche) et ses offrandes. Fauduet et al. 1994: 161-168
- C. Becker et al.ed.** (1997) *Chronos. Beiträge zur prähistorischen Archäologie zwischen Nord- und Sudeuropa. Festschrift für Bernard Hänsel*. Espelkamp
- C. Bellier – P. Cattelain** (1998) *Les grandes inventions de la Préhistoire*. Treignes
- F. Benoit** (1955) Le dieu accroupi criophore de Vesoul. *Ogam* VII: 357-359.
- E. Benveniste** (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris
- A. Bergaigne** (1878-1897, rééd. 1963) *La religion védique d'après les hymnes du RigVeda*. Paris
- O. Bergin** (1927) How the Dagda got his Magic Staff. Rajna et al. 1927: 399-406 (1970) *Irish Bardic Poetry*. Dublin
- O. Bergin – R.I. Best** (1929) *Lebor na hUidre. Book of the Dun Cow*. Dublin (1938) Tochmarc Etaine. *Ériu* XII 137-196
- O. Bergin et al.** (1907-1913) *Anecdota from Irish Manuscripts*. Halle – Dublin
- C. Bertaux** (1989) Le sanctuaire gallo-romain de Grand (Vosges) et ses divinités. Rantz et al. 1989 : 146-158 (1991) Caracalla et Constantin le Grand. Colardelle et al. 1991: 50-53
- D.M. Besset** (2008) La fontaine du Chaigne à Orches (Côte-d'Or). *Mythologie Française* 233: 7-14
- J. Bibauw ed.** (1969) *Hommages à Marcel Renard*. Bruxelles
- R. Billoret** (1984) La ville sanctuaire de Grand et le problème d'[A]ndesina. Walter 1984: 113-116
- H. Birkhan** (1997-1999) *Kelten*. Vienne
- J.M. Blázquez Martínez** (1988) Cernunnos. Gisler et al. 1981-1997 : IV 1 839-844, 2 560-63
- U.P. Boissevain et al.**(1895-1931) *Cassii Dionis Cocceiani historiarum Romanorum quae supersunt*. Berlin
- G. Bondarenko** (2014) *Studies in Irish Mythology*. Berlin
- J.Y. Boriaud** (1997-2003) *Hygin. Fables*. Paris
- L. Breatnach** (1981) The Cauldron of Poesy. *Ériu* XXXII: 45-93.
- H. Breuer** (1915) *Cristal und Clarie*. Dresde
- E.C. Brewer** (1880<sup>2</sup>) *The Reader's Handbook of Allusions, References, Plots and Stories*. Londres
- D. Briquel** (1988) La comparaison indo-européenne dans le domaine grec : l'exemple de Poséidon. Ternes 1988: 51-64

- (2007a) *Mythe et révolution*. Bruxelles
- (2007b) Le trésor du roi Décébale. *Etudes Classiques* LXXV: 7-22
- R. Bromwich** (2006<sup>3</sup>) *Trioedd Ynys Prydein*. Cardiff
- F. Cadic** (1914) *Contes et légendes de Bretagne*. Paris
- M. Casewitz et al.** (1998) *Pausanias. Description de la Grèce. Livre VIII*. Paris
- P.J. Casey – B. Hoffmann** (1999) Excavations of the Roman Temple in Lydney Park, Gloucestershire, in 1980-1981. *Antiquaries Journal* LXXIX: 350-450
- P. Cattelain** (1998) La flamme jaillit... et la lumière fut. Bellier – Cattelain 1998: 19-26
- J. Chamonard** (1906) Fouilles dans le quartier du théâtre. *Bulletin de Correspondance Hellénique* XXX: 485-606
- J.J. Charpy – P. Roualet** (1991) *Les Celtes en Champagne*. Épernay
- M. Cluytens** (2008) *L'utilisation du motif du bélier dans l'art celtique à l'Âge du Fer*. Paris (mémoire de maîtrise de l'École Pratique des Hautes Etudes)
- (2010) Recherches sur la symbolique du décor chez les Celtes de l'Âge du Fer : l'exemple de la représentation d'ovins. *Bulletin d'Information de la Société Belge d'Études Celtiques* XXIV: 3-6
- M. Colardelle** (1991) La pérennité du lieu de culte. Colardelle et al. 1991: 56-60
- M. Colardelle et al.** (1991) *Grand, prestigieux sanctuaire de la Gaule*. Paris
- J. Collina-Girard** (1994) *Le feu avant les allumettes*. Paris
- R.G. Collingwood et al.** (1965-1995) *The Roman Inscriptions of Britain*. Oxford
- F.C. Conybeare** (1912) *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana*. Londres
- G. Coudrot** (1989) Jupiter Ammon. Lavagne 1989 : 120-121 N°94
- G. Coulon – D. Dufour** (1988) Une représentation gallo-romaine de monstre mi-bélier mi-serpent à Bommiers (Indre). *Revue Archéologique du Centre* XXVII: 123-126
- B. Cunliffe – M.G. Fulford** (1982) *Corpus signorum imperii romani. Great Britain I.2 Bath and the Rest of Wessex*. Londres
- H. d'Arbois de Jubainville** (1893) Le dieu Maponus près de Lyon. *Revue Celtique* XIV: 152
- J. Darmesteter – L. H. Mills** (1880-1887) *The Zend-Avesta*. Oxford
- P. de Bernardo Stempel** (2001) Gotisch *in weiti gu* und gallisch *ande-dion uedi-mi*. *Historical Linguistics* CXIV: 164-170
- (2002) Centro y áreas laterales la formación del celtibérico sobre el fondo del celta península hispano. *Paleohispanica* II: 89-132
- (2003) Continental Celtic *ollo*. *Cambrian Medieval Celtic Studies* XLVI: 119-127
- J. Déchelette** (1898) Le bélier consacré aux divinités domestiques sur les chenets gaulois. *Revue Archéologique* III 33:63-89, 245-262
- T. Dechezleprêtre ed.** (2010) *Sur les traces d'Apollon : Grand la Gallo-Romaine*. Paris

- W. Declercq** (2007) Figurations et symbolique du chenet dans le monde des vivants et des morts au nord-ouest de la Gaule. *Kruta – Leman-Deliverie* 2007: 191-208
- H. de la Tour – B. Fischer** (1994<sup>2</sup>) *Atlas des monnaies gauloises de la Bibliothèque Nationale*. Paris
- F. Delpèch – M.V. García Quintela ed.** (2007) *Vingt ans après Georges Dumézil (1898-1986)*. Budapest
- P. Demargne et al.** (1958-1979) *Fouilles de Xanthos*. Paris
- G. Dembski** (2010) *Rolltierstater*. Grewenig 2010: 216
- W. Deonna** (1906) Note additionnelle. *Bulletin de Correspondance Hellénique* XXX: 607-609  
(1959) Chenets à têtes animales et chenets-navires. *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est* X : 24-37, 81-93, 177-191, 278-290
- P.A. Deproost – A. Meurant ed.** (2005) *Images des origines, origines d'une image. Hommages à Jacques Poucet*. Louvain-la-Neuve
- E. de Ravisy** (1996) Les images du dragon. *Bulletin de Liaison des Amis des Etudes Celtiques* 14: 3-7
- E. Desjardins** (1869) *Géographie de la Gaule d'après la Table de Peutinger*. Paris
- J.L. Desnier** (1995) *Le passage du fleuve*. Paris
- S. Deys** (1992) *Images des dieux de la Gaule*. Paris  
**ed.** (1998) *A la rencontre des dieux gaulois*. Dijon
- J.-B. Devauges** (1981) Informations archéologiques – Nuits-Saint-Georges. *Gallia* XXIX, fasc. 2 : 425-426
- J. d'Huy** (2013) Le motif du dragon serait paléolithique : mythologie et archéologie. *Bulletin de Préhistoire du Sud-Ouest* XXI, fasc. 2 : 195-215  
(2014) Une méthode simple pour reconstruire une mythologie préhistorique (à propos de serpents mythiques sahariens). *Cahiers de l'AARS* XVII : 95-104.
- F.X. Dillmann** (1991) *L Edda*. Paris
- L. Dindorf** (1868-1875) *Ioannis Zonarae epitome historiarum*. Leipzig
- J. Duchesne-Guillemin** (1963) Le *x<sup>a</sup> ar nab*. *Annali de l'Istituto Orientale di Napoli. Sez. Linguistica* V: 19-32
- G. Dumézil** (1958-1959) Remarques comparatives sur le dieu scandinave Heimdallr. *Études Celtiques* VIII : 263-283.  
(1968-1973) *Mythe et épopée*. Paris  
(1974<sup>2</sup>) *La religion romaine archaïque*. Paris  
(1975) *Fêtes romaines d'été et d'automne*. Paris  
(2000) *Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne*. Paris
- P.M. Duval** (1969) Un texte du V<sup>e</sup> siècle relatif au sanctuaire apollinien des Leuques. *Bibauw* 1969: II 256-261  
(1977) *Les Celtes*. Paris

- (1993) *Les dieux de la Gaule*. Paris
- E. Espérandieu et al.** (1907-) *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine*. Paris
- D.E. Evans** (1967) *Gaulish Personal Names*. Oxford
- J.Y. Eveillard** (1987) Le dieu de la fécondité de Plougastel-Daoulas. *Guillou* 1987: 107-112
- (1992) La statuette gallo-romaine à double face de Laz (Finistère). *Revue Archéologique de l'Ouest* IX: 171-178
- J.Y. Eveillard et al.** (1977) Un dieu antique de la fécondité à Plougastel-Daoulas (Finistère). *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère* C : 71-90
- I. Fauduet et al.ed.** (1994) *Archéologie d'aujourd'hui : les sanctuaires de tradition indigène en Gaule romaine*. Paris
- A. Faulkes** (1982) *Edda. Prologue and Gylfaginning*. Oxford
- (1987) *Edda. Skáldskaparmál*. Londres
- J. Favière** (1973) Un dieu accroupi à Sainty-Ambroix-sur-Arnon (Cher). *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire du Berry* 32: 38
- C. Ferlampin-Archer** (2002) *Fées, bestes et luitons*. Paris
- E.B. Findly** (1979) The "Child of the Waters". *Numen* XXVI: 164-184
- R. Flacelière et al.** (1954-1987) *Plutarque. Vies*. Paris
- J.G. Frazer** (1946<sup>2</sup>) *Apollodorus. The Library*. Londres
- A.J. Fridh – J.W. Halphorn** (1973) *Magni Aurelii uariorum libri XII. De anima*. Turnhout
- E. Galletier** (1949-1950) *Panegyriques latins*. Paris
- R. Garnier** (2012) Sur l'étymologie du latin *aqua*. *Perspectives comparatistes* XXXII : 55-64.
- A. Gaselee** (1917) *Achilles Tatius*. Londres
- T. Gerasimov** (1972) Chenets celtiques en Bulgarie. *Latomus* XXXI: 717-743
- F. Gernet** (2003) *La geste d'Ardashir fils de Pâbag*. Die
- P. Gignoux – A. Tafazzoli** (1993) « Anthologie de Zâdspram ». *Cahiers de Studia Iranica* XIII.
- J.R. Gisler et al.ed.** (1981-1997) *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*. Zurich
- G. Glotz** (1904) *L'ordalie dans la Grèce primitive*. Paris
- R. Göbl** (1994) *Der hexadrachmenprägung der Gross-Boier*. Vienne
- G.W. Goetinck** (2003) Sabrina et Sulis. *Etudes Celtiques* XXXV: 293-312
- A. Grandazzi** (2003) Une nouvelle hypothèse sur le miracle du lac Albain. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1 96-106
- E. E. Gray** (1982) *Cath Maige Tuired. The second battle of Mag Tuired*. Dublin
- M.J.A. Green** (1981) Wheel-God and Ram-Headed Snake in Roman Gloucestershire. *Transactions of the Bristol and Gloucestershire Archaeological Society* XCIX: 109-115.

- (1995) *Celtic Goddesses*. Londres
- M.O. Greffe** (1983) La vision apollinienne de Constantin le Grand. *Annales de l'Est* 49-61
- M.M. Grewenig ed.** (2010) *Die Kelten*. Völklinger Hütte
- D. Gricourt – D. Hollard** (2001) Les dieux-héros médecins et bienfaiteurs dans les panthéons grec, celte et germanique. *Ollodagos* XX : 7-95 (erratum dans le n°XXII (2002) : 165-168)
- J. Gricourt** (1954) Sur une plaque du chaudron de Gundestrup. *Latomus* XIII: 376-383.
- R. T. H. Griffith** (1895-1896) *Hymns of the Atharva Veda*. Benares
- W.J. Gruffydd** (1912) Mabon ab Modron. *Revue Celtique* XXXIII: 452-461  
(1931) Mabon vab Modron. *Y Cymmrodor* XLIII: 129-147
- C.J. Guyonvarc'h** (1959) A propos du Borvo gaulois : mot ligure ou celtique ? *Ogam* XI: 164-170
- E.J. Gwynn** (1926-1928) The *Dindsenchas* in the Boook of Uí Maine. *Ériu* X: 68-91  
(1903-1935) *The Metrical Dindsenchas*. Dublin
- L. Gwynn** (1914) Cináed úa hArtacáin's Poem on Brugh na Bóinne. *Ériu* VII: 210-238
- J. Haillet** (2001) *Diodore. Bibliothèque historique. Livre XI*. Paris
- P.O. Harper** (1978) *The Royal Hunter*. New York
- J.J. Hatt** (1987) Observations sur une relief d'applique du musée de Lyon représentant Mercure à cheval sur un bélier. *Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est* XXXVIII: 139-141
- G. Heldenberg – R. Heldenberg** (1976) Tourinnes-Saint-Lambert, un *vicus* gallo-romain : vase à buste et décor zoomorphe. *Latomus* XXXV: 520-532
- P.L. Henry** (1979-1980) The Cauldron of Poesy. *Studia Celtica* XIV-X : 114-128
- E.I. Hogan** (1910) *Onomasticon goidelicum*. Dublin
- A. Holder** (1896-1907) *Altceltischer Sprachschatz*. Leipzig
- C. Hudson** (1978) Uktena : A Cherokee Anomalous Monster. *Journal of Cherokee Studies* III : 62-75
- V. Hull** (1962-1964) Ces Ulad. *Zeitschrift für Celtische Philologie* XXIX: 305-314
- J. Humbert** (1936) *Homère. Hymnes*. Paris
- D. Ifans** (1970-1972) Chwedl yr anifeiliaid hynaf. *Bulletin of the Board of Celtic Studies* XXIV: 461-464
- M. Jaafari-Dehaghi** (1998) « Dādestān ī Dēnīg » Part I. *Cahiers de Studia Iranica* XX.
- J. Jackson – B. A. Olsen (eds.)** (2004) *Indo-European Word Formation. Proceedings of the Conference Held at the University of Copenhagen October 20<sup>th</sup> - 22<sup>nd</sup> 2000*. Copenhagen
- K. Jankulak – M. Wooding ed.** (2007) *Ireland and Wales in the Middle Ages*. Dublin
- R. Joffroy – M. Lejeune** (1969) Le torque de Mailly-le-Camp et les graffites gallo-grecs

- du torque de Mailly-le-Camp. *Fondation Eugène Piot. Monuments et Mémoires* LVI: 45-76
- W.H.S. Jones et al.** (1918-1938) *Pausanias. Description of Greece*. Londres
- M. Jost** (1985) *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. Paris
- R.A. Kaster** (2011) *Macrobius*. Cambridge
- J. Keil** (1956) Ein ephesischer Anwalt des 3. Jahrhunderts durchreist das Imperium Romanum. *Sitzungsberichte der Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philologisch-Historische Klasse* III 3-10
- A. B. Keith** (1914) *The Veda of the Black Yajur School entitled Taittirīya Samhitā*. Cambridge
- J. Kellens** (2006) *La quatrième naissance de Zarathushtra*. Paris  
(2012) « Langues et religions indo-iraniennes », *L'annuaire du Collège de France* CXI : 471-488 (URL: <http://annuaire-cdf.revues.org/1531>)
- J. Keller** (1965) *Das keltische Fürstengrab von Reinheim. I Ausgrabungen und Katalog der Funde*. Mayence
- L. Kesteloot** (2007) *Dieux d'eau du Sabel. Voyage à travers les mythes de Seth à Tjamaba*. Paris
- O. Klindt-Jensen** (1949) Foreign Influences in Denmark's Early Iron Age. *Acta Archaeologica* XX : 1-229
- E. Knott** (1936) *Togail bruidne Da Derga*. Dublin
- E. Kolníková** (1991) *Bratislavské keltské mince*. Bratislava
- S. N. Kramer – J. R. Maier** (1989) *Myths of Enki, the Crafty God*. Oxford
- W. Krause** (1930) *Die Kenning als typische Stilfigur der germanischen und keltischen Dichtersprache*. Kaliningrad
- V. Kruta** (1975) Le falere di Manerbio (provincia di Brescia). *Kruta et al.* 1975: II 43-52  
(1986) Le corail, le vin et l'Arbre de Vie. *Etudes Celtiques* XXIII: 7-32  
(1989) La fibule "à masques" du gué de Port-à-Binson (Marne). *Etudes Celtiques* XXVI: 7-22  
(1990) L'ornementation du grand torque de Fasnes-lez-Buissenal et sa place dans l'art celtique. *Leman-Delerive* 1990: 156-158  
(1992) Brennos et l'image des dieux. *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 821-846  
(2000) *Les Celtes*. Paris  
(2004) *Les Celtes*. Paris
- V. Kruta – G. Lemán-Delerive ed.** (2007) *Feux des morts, foyers des vivants*. Lille
- V. Kruta et al.** (1975) *Atti del convegno internazionale per il XIX centenario della dedizione del "Capitolium" e per il 150° anniversario della sua scoperta*. Brescia
- S. Lachaud** (2008) À propos de serpents mythiques: les peintures de serpents de Ti-

- Yaraghnin (Tassili de Tadjelahin, Algérie). *Les Cahiers de l'AARS* XII: 209-219
- J. Lacroix** (2003-2007) *Les noms d'origine gauloise*. Paris
- P. Lajoie** (2006) Borgne, manchot, boiteux: des démons primordiaux aux dieux tonnants. Une problématique indo-européenne? *Ollodagos* XX : 211-245  
(2008) *Des Dieux gaulois*, Budapest  
(2012) *Mythologie celtique et légendaire français*, Lulu.com
- G. Lafaye** (1925-1930) *Ovide. Les métamorphoses*. Paris
- P.Y. Lambert** (1993) *Les Quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Âge*. Paris  
(2003<sup>2</sup>) *La langue gauloise*. Paris
- P. Lambrechts** (1942) *Contributions à l'étude des divinités celtiques*. Bruges
- K. Laubie** (1965) Statuette d'un dieu gallo-romain au bouc et au serpent trouvée à Yzeures-sur-Creuse (Indre-et-Loire). *Gallia* XXIII: 279-284
- H. Lavagne** (1987) Lutèce : le monument funéraire aux amours de Mars et le relief aux têtes d'Attis. *Cahiers de la Rotonde* X: 37-68  
*ed.* (1989) *Les dieux de la Gaule romaine*. Luxembourg
- H. Le Bihan ed.** (1999) *Breizh ha pobloù Europa. Pennadoù en enor da bPer Denez*. Rennes
- A. Le Bœuffle** (1983) *Hygin. L'astronomie*. Paris
- C. Lecouteux** (1993) Der Nibelungenhort. *Euphorion* XLVII: 172-196.
- C. Leduc** (1995) Une théologie du signe en pays grec : l'hymne homérique à Hermès (1). *Revue de l'Histoire des Religions* CCXII: 5-50
- J.P. Lelu** (2003) La Pierre Couvrière d'Ancenis et les "pierres bondes". *Bulletin de la Société de Mythologie Française* 212: 2-9
- G. Lemans-Delerm ed.** (1990) *Les Celtes en France du nord et en Belgique (VI<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.)*. Bruxelles
- J.P. Lémant** (1985) *Le cimetière et la fortification du Bas Empire de Vireux-Molhain (départ. Ardennes)*. Mayence
- A. Le Moine de la Borderie** (1890) Saint Maudez. *Bulletins et Mémoires de la Société d'Emulation des Côtes-du-Nord* XXVIII: 198-266
- J.-L. Le Quellec** (1993) *Symbolisme et art rupestre au Sahara*, Paris
- F. Le Roux-Guyonvarc'h** (1950-1953) Le Soleil dans les langues celtiques. *Ogam* II-IV: 209-215, V: 22-26
- F. Leux** (1988) Les chenets découverts en Belgique et en France. *Vie Archéologique* 30:41-56
- E. Linckenheld** (1944) Deux nouvelles stèles du "dieu au cerf" du Donon. *Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France* LXXXI: 171-191
- C.S. Littleton** (1973) Poseidon as a Reflex of the Indo-European "Source of Waters" God. *Journal of Indo-European Studies* I: 423-440

- J. Lindow** (2001) *Handbook of Norse Mythology*. Santa Barbara.
- A. Lubotsky** (1998) Avestan *xʷar nah*. Meid 1998: 479-488
- A.A. Macdonell** (1904) *Brhaddevata*. Harvard
- J. MacQueen** (1952-1953) Maponus in Medieval Tradition. *Transactions and Journal of the Dumfriesshire and Galloway Natural History and Antiquaries Society* III 31: 43-57
- L. Maître – P. de Berthou** (1896) *Cartulaire de l'abbaye de Sainte-Croix de Quimperlé*. Paris
- J. Maringer** (1977) Die Schlange in Kunst und Kult der vorgeschichtliche Menschen. *Anthropos* LXXII: 881-920  
(1980) Der Widder in Kunst und Kult der vorgeschichtliche Menschen. *Anthropos* LXXV: 129-139
- D. Martens** (1997) Genii Cucullati. Gisler *et al.* 1981-1997 : VII 1 598-599, 2 371-372
- J. Martin – P. Hoving** (1960) *Commodianus. Claudius Marius Victor*. Turnhout
- L. Mathey-Maille** (1992) *Geoffroy de Monmouth. Histoire des rois de Bretagne*. Paris
- K. McCone** (1986) Werewolves, cyclopes, *diberga* and *fianna*: juvenile delinquency in early Ireland. *Cambridge Medieval Celtic Studies* XII : 1–22.
- W.R. Megow** (1997) Priapos. Gisler *et al.* 1981-1997 :VIII 1 1028-1044, 2 680-694
- W. Meid** (1957) Der Suffix –no- in Götternamen. *Beiträge zur Namenforschung* VIII: 72-108, 113-126  
(1970) *Die Romanze von Froech und Findabair*. Innsbruck  
*ed.* (1998) *Sprachen und Kultur der Indogermanen. Akten der X.Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft*. Innsbruck
- M. Mercier – A. Seguin** (1938) Les fontaines ardentes du Dauphiné. *Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes Rendus des Séances* 467-468
- H. Metzger** (1979) Le sanctuaire de Léto. Demargne *et al.* 1958-1979: V 5-28
- M. Meulder** (1998) Le Feu dans l'Eau en Sicile. *Ollodagos* XI: 89-109
- A. Meurant** (1998) *Les Paliques*. Louvain-la-Neuve  
(2001-2002) La gémeillité des Paliques. *Ollodagos* XVI: 255-266  
*ed.* (2015) *Mélanges Bernard Sergent*. Louvain-la-Neuve
- K. Meyer** (1881-1883) Macgnimartha Find. *Revue Celtique* V: 195-204  
(1883-1885) Anecdota from the Stowe MS. N°992. *Revue Celtique* VI: 173-186  
(1912) Die funfzehn Namen des Boynes. *Zeitschrift für Celtische Philologie* VIII: 105-106
- B. Mezzadri** (1990) Autour de béliers d'or : l'investiture de Jason et d'Atrée. *L'Homme* XXX : 43-52.
- C. Milan** (1981) Les chenets zoomorphes de la Gaule préromaine et romaine. *Etudes Celtiques* XVIII: 49-64

- G. Milin** (1995) Geoffroi de Monmouth et les merveilles du lac de Linligwan. *Cahiers de Civilisation Médiévale* XXXVIII: 173-183
- J. Mohl** (1876-1878) *Le livre des rois*. Paris
- J. Morris** (1980) *Nennius British History and the Welsh Annals*. Chichester
- B. Müller-Rettig** (1990) *Der Panegyricus des Jabres 310 auf Konstantin der Grosse*. Leipzig
- G. Nagy** (1980) Patroklos, Concepts of Afterlife and the Indic Triple Fire. *Arethusa* XIII: 161-195
- G. Neckel – H. Kuhn** (1962-1968<sup>4</sup>) *Edda*. Heidelberg
- B. Niaux** (1987-2000) Monuments funéraires antiques inédits ou oubliés de la région autunoise. *Société Eduenne des Lettres, Sciences et Arts. Mémoires* LV: 77-112, LVI: 21-32  
(1995-2000) Fontaines guérisseuses, fontaines à culte autour d'Autun. *Société Eduenne des Lettres, Sciences et Arts. Mémoires* LVI: 267-351
- C.F.A. Nobbe** (1843-145) *Claudi Ptolemaei geographia*. Leipzig
- E. Nourry** ["P. Saintyves"] (1934) *Corpus du folklore des eaux en France et dans les colonies françaises*. Paris
- C. F. Oldfather et al.** (1933-1967) *Diodorus Siculus*. Londres
- T.F. O'Rahilly** (1946) *Early Irish History and Mythology*. Dublin
- J.J. Orgogozo** (1949) L'Hermès des Achéens. *Revue de l'Histoire des Religions* CXXXVI: 10-30, 139-179
- G. Oudaer** (2011-2012) L'hydromel de poésie. *Olodagos* XXVI: 45-110  
(à paraître) L'arbre, la triple source et l'ambivalence de la boisson sacrée.
- A. Panaino** (1990) *Tištrya. Part. I. The Avestan Hymn to Sirius*. Rome.  
(1995) *Tištrya. Part. II. The Iranian Myth of the Sirius*. Rome.
- M. Papatomopoulos** (1985) *Antoninus Liberalis. Les métamorphoses*. Paris
- C.B. Pascal** (1964) *The Cults of Cisalpine Gaul*. Bruxelles
- A. Pelletier ed.** (1985) *La médecine en Gaule*. Paris
- A. Piboule – M. Piboule** (1983) Le culte des sources rurales en Bourbonnais. *Revue Archéologique du Centre de la France* XXII: 109-120
- C. Picard** (1927) Note sur un relief prophylactique de montant de porte trouvé à Durazzo. *Albania* II: 24-27
- G.C. Picard** (1957) D'Ephèse à la Gaule et de Stobi (Macédoine) à Claros. *Revue des Etudes Grecques* LXX: 108-117
- E. Pirart** (2004) *L'Eloge mazdéen de l'ivresse*, Paris
- T. Podolinská** (1996) Ovraténá strana bratislavskej keltskej mince s legendou Maccius. *Slovensky Národopis* XLIV : 143-157
- E.C. Polomé** (1973) Note. *Journal of Indo-European Studies* I: 423
- F. Pommerol** (1901) La fête des brandons et le dieu gaulois Grannus. *Bulletins et*

*Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* V: 427-429

- J. Przulski** (1931) Deux noms indiens du soleil. *Bulletin of the School of Oriental Studies* VII : 457-460
- J. Puhvel** (1973) Aquam extinguer. *Journal of Indo-European Studies* I: 379-396
- P. Raingeard** (1935) *Hermès Psychagogue, Essai sur les origines du culte d'Hermès*, Paris
- P. Rajna et al.** (1927) *Medieval Studies in Memory of Gertrude Schæpperle Loomis*. Paris
- B. Rantz et al.** (1989) *Aspects de la religion celtique et gallo-romaine dans le nord-est de la Gaule à la lumière des découvertes récentes*. Saint-Dié
- P. Ravera** (1984) Un étonnant vase culturel gallo-romain. *Archeologia* 188: 6-7
- M.D. Reeve – B. Wright** (2007) *Geoffrey of Monmouth. The History of the Kings of Britain*. Woodbridge
- H. Reichert** (1985) *Nibelungenlied und Nibelungensage*. Cologne
- S. Reinach** (1894) *Bronzes figurés de la Gaule romaine*. Paris
- J. Rhôs – D. Brynmor-Jones** (1906) *The Welsh People*. Londres
- C. Richard** (1998) Divinité accroupie d'Antigny. *Derts* 1999: 88 N°45.
- C. Robert** (1879-1880) Sirona. *Revue Celtique* IV:265-268
- D.S. Robertson** (1940) The Flight of Phryxus. *The Classical Review* LIV : 1-8
- G.S. Robertson** (1896) *The Kafirs of the Hindu-Kush*. Londres
- B. Robreau** (1996) *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*. Chartres
- C. Rose** (2010) Esquisses indo-grecques VI. Achille et Athéna, ou les fils que n'eut jamais le Zeus indrien. *Hily, Lajoye et al.* 2010 : 583-625
- A. Ross** (1967) *Pagan Celtic Britain*. Londres
- R. Roure – L. Pernet ed.** (2011) *Des rites et des hommes*. Paris
- R. Roux** (1949) *Le problème des Argonautes*. Paris
- P. Ruelle** (1960) *Huon de Bordeaux*. Bruxelles
- S. S a r m a** ( 2 0 0 4 - 2 0 0 5 ) *Taittirīya Brāhmaṇa*. Chennai (url: <http://www.sanskritweb.net/yajurveda/#TB>).
- L. Sarup** (1967) *The Nighantu and The Nirukta*. Londres
- P. Sauzeau** (1993) *Les partages d'Argos*. Lyon
- W . Sayers** (1988) *Cerrce, An Archaic Epithet of the Dagda, Cernunnos and Conall Cernach*. *Journal of Indo-European Studies* XVI : 341-364.  
(1993) Irish perspectives on Heimdallr. *Alvissmát* II : 3-30.
- F.A. Schæffer** (1930, rééd. 1979) *Les terres funéraires préhistoriques de la forêt de Haguenau*. Bruxelles
- R. D. Scott** (1930) *The Thumb of Knowledge in Legends of Finn, Sigurds, and Taliesin*. New-York
- R. Schilling** (1993) *Ovide. Fastes*. Paris
- P. Sébillot** (1904-1907) *Le folklore de France*. Paris
- B. Sergent** (1988) Les premiers Celtes d'Anatolie. *Revue des Etudes Anciennes* XC : 329-

358

(1999-2004) *Celtes et Grecs*. Paris

(2000) Elcmar, Nechtan, Óengus : qui est qui ? *Ollodagos* XIV : 179-276.

**P. Sims-Williams** (2006) *Ancient Celtic Place-Names in Europe and Asia Minor*. Oxford

**A. Soudavar** (2010) Iconography of *farr(ab)/ x<sup>o</sup>arsnah*. *Encyclopædia iranica on line*  
(url : [www.iranicaonline.org](http://www.iranicaonline.org))

**C. Sterckx** (1986) *Éléments de cosmogonie celtique*. Bruxelles

(1988-1990) Le fils de Taranis : \*Taranucnos : Mabon ab Mellt ? *Ollodagos* I: 21-27

(1994a) *les dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*. Bruxelles

(1994b) Nûtons, Lûtons et dieux celtes. *Zeitschrift für Celtische Philologie* XLVI: 39-79

(1991-1995) Le Cavalier et l'anguipède. *Ollodagos* III: 1-107, IV: 1-126, VI: 1-196, VII: 231-239

(1996a) *Dieux d'eau : Apollons celtes et gaulois*. Bruxelles

(1996b) A Celtic Apollo at Navan ? *Emania* XIV: 75-76

(1999) Fial ou l'Artémis irlandaise. Le Bihan 1999: 607-611

(2001) Le dieu Nuz en Bretagne. *Bulletin d'Information de la Société Belge d'Études Celtiques* XV: 7-8

(2002-2003) Compte rendu. *Ollodagos* XVII: 169-170

(2005a) *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens*. Paris

(2005b) *Taranis, Sucellos et quelques autres*. Bruxelles

(2005c) De l'éruption du lac Albain à la fontaine des lions du *Lancelot* en prose.  
Deproost – Meurant 2005: 419-428

(2007a) L'œil, la main, le pied : ordalies trifonctionnelles. Delpech – García Quintela 2007: 169-181

(2007b) Yeux d'eau : la source et le lac. *Bulletin d'Information de la Société Belge d'Études Celtiques* XXIII: 54-55

(2007c) Les eschatologies des Celtes et des Germains. *Ollodagos* XXI: 31-74

(2008) Les deux bœufs du déluge et la submersion de la ville d'Is. *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* CXV : 15-53

(2009a) *Mythologie du monde celtique*. Paris

(2009b) Les enfants des dieux. *Ollodagos* XXIII: 43-145

(2010) Compte rendu. *Ollodagos* XXIV: 287-288

(2011) Lugus et la neuvième vague. *Klask* X: 36-81

(2011-2012) Le Feu dans l'Eau de la fontaine du Gua. *Ollodagos* XXVI: 155-160

(2015a) Lugh et Aonghus : l'*aśvamedha* et le *rājasūya* des mythes celtes. Meurant 2015 : 703-778 (à paraître)

(2015b) Le bichon des déesses. *Ollodagos* XXXI (à paraître)

- W. Stokes** (1890) *Lives of the Saints from the Book of Lismore*. Oxford  
 (1892) The Bodleian *Dindsenchas*. *Folk-Lore* III: 467-516  
 (1894-1895) The Prose Tales in the Rennes *Dindsenchas*. *Revue Celtique* XV: 272-336, 418-48, XVI: 31-83, 135-167, 269-312
- B. Tanguy** (1996-1997) Marais, étangs et zones humides dans la nomenclature toponymique en Bretagne. *Kreiz* VIII: 31-50
- E. H. Toelken** (1885) *Erklärendes Verzeichniss der antiken vertieft geschnittenen Steine der Königlich Preussischen Gemmensammlung*, Berlin
- G. Turville-Petre** (1964) *Myth and Religion of the North*. Londres
- C.M. Ternes ed.** (1988) *Actes du colloque international "Eliade – Dumézil"*. Luxembourg
- C.M. Ternes – H. Zinser ed.** (2002) *Dieux des Celtes. Götter der Kelten. Gods of the Celts*. Luxembourg
- H. Thoen** (1987) *De Romeinen langs de Vlaamse kust*. Bruxelles
- Y. Vadé – B. Dupaigne ed.** (2012) *Regalia*. Paris
- J. A. B. Van Buitenen** (1973-1978) *The Mahabharata*. Chicago.
- W. H. Van Soldt ed.** (2008) *Ethnicity in ancient Mesopotamia. Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale. Leiden, 1-4 July 2002*. Leyde
- J. Vandermoere – J. Vanhecke** (1845) *Acta sanctorum octobris. Tomus VII*. Bruxelles
- F. Vian – E. Delage** (2002<sup>2</sup>) *Apollonius de Rhodes. Argonautiques*. Paris
- C. Wachsmuth – O. Hense** (1884-1912) *Iohannis Stobei anthologium*. Berlin
- H. Wagner** (1975) Studies in the Origins of the Early Celtic Traditions. *Ériu* XXVI : 1-26  
 (1981) Origins of Pagan Irish Religion. *Zeitschrift für Celtische Philologie* XXXVIII: 1-28
- H. Walter** (1984) *Hommages à Lucien Lerat*. Paris
- P. Walter** (1988) *Canicule*. Paris
- A. Weber** (1964<sup>2</sup>) *ŚatapathaBrāhmaṇa*. Bénarès
- J. Whittomough** (1970) *The Dialects of Ancient Gaul*. Cambridge
- R.E.M. Wheeler – T.V. Wheeler** (1932) *The Excavation of the Prehistoric, Roman and Post-Roman Site in Lydney Park, Gloucestershire*. Oxford
- G. Whittaker** (1998) Traces of an early Indo-European language in Southern Mesopotamia. *Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft* I : 111-147.  
 (2004) Word formation in Euphratic. Jackson – Olsen : 381-423  
 (2004-2005) Some Euphratic adjectives. *Göttinger Beiträge zur Sprachwissenschaft* X-XI : 119-139  
 (2008) The Sumerian Question : Reviewing the issues. Van Soldt 2008 : 409-429 Leiden.  
 (2009) Milking the udder of heaven : A note on Mesopotamian and Indo-Iranian

religious imagery. Allisson, Joinsten-Pruschke *et al.* : 127-137

- I. Wmffre** (2007) Post-Roman Irish Settlement in Wales. *Jankulak – Wooding* 2007:46-61
- P. Wolters** (1909) Ein Apotropaion aus Baden in Aargau. *Bonner Jahrbuch CXVIII*: 257-274
- E. Yarshater ed.** (1983a) *The Cambridge History of Iran*. Cambridge  
(1983b) *Iranian Common Beliefs and World-View. The Seleucid, Parthian and Sassanian Periods*. Yarshater 1983a:III 1 343-477
- A. Zavaroni** (2006) Mead and *Aquae Vitae* : Functions of Mímir, Óðinn, Viðófnir and Svipdagr. *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik LXI* : 65-86.
- J. Zeidler** (2003) On the Etymology of Grannus. *Zeitschrift für Celtische Philologie LIII*: 77-92.