

Le membre greffé, l'eau et les herbes guérisseuses Du dioscurisme indo-européen aux saints jumeaux À propos de Raven et Rasyphe

Daniel Gricourt et Dominique Hollard*

*Bibliothèque nationale de France

Abstract: *A recent study denies any dioscuric nature to the saints Raven and Rasyphe, reputed to have been martyred in the 5th century in Macé (Calvados). In addition, the Norman hermits are considered in another study as the equivalent, within the Irish tradition, of the two therapist brothers Miach and Oirmiach, sons of the god-doctor Diancecht and with whom they intoned magical incantations around the spring of Health. This interceltic connection is not only relevant and well-founded, but also takes on its full dimension within the framework of Indo-European comparativism. Indeed, the myth of Núada and his severed arm, who, after receiving a silver prosthesis placed by Diancecht, had a human arm successfully grafted thanks to the use of herbs by Miach, can be compared, on the one hand, with that of the iron leg granted to Viśpālā by the twin gods Aśvin of the Vedic religion, and on the other hand, with the healing by plants given by Aməratāt, one of the geminated abstract entities of mazdean Iran, the other one, named Haurvatāt, being associated with the waters. In addition, the heirs of the Greco-Roman Dioscuri Kastōr/Castor and Poludeukēs/Pollux, represented by the famous Christian twin brothers Cosmas and Damian, patrons of doctors and surgeons (among others), were renowned among many miracles for having transplanted on a man with a gangrenous leg, a black-coloured one taken from the corpse of a Moor, to whom, in reverse, they attached the limb of the patient. In the light of these various related instances, there is no doubt that Rasyphe, succumbing after all his limbs had been cut off, forms a dioscuric couple with Raven – who resurrected him and whose right arm was amputated – near the fountain where they survived by eating medicinal herbs. This couple, in all likelihood, taking into account the continental context, is similar to the type of Celtic divine Twins «Lugian» and «Cernunnian» that we have been studying for nearly fifteen years.*

Keywords: *Ravennus and Rasyphus, Aśvin, Miach and Oirmiach, Cosmas and Damian, Graft of a limb, Indo-European medicine.*

Résumé: *Une récente étude dénie toute nature dioscurique aux saints Raven et Rasyphe, réputés martyrisés au v^e siècle à Macé (Calvados). Par ailleurs, le couple d'ermite normands est considéré dans une autre contribution comme l'équivalent, au sein de la tradition irlandaise, des deux frères thérapeutes Miach et Oirmiach, fils du dieu-médecin Diancecht et en compagnie duquel ils entonnent des incantations magiques autour de la source de Santé. Ce rapprochement interceltique s'avère non seulement pertinent et fondé, mais prend aussi toute sa dimension dans le cadre du comparatisme indo-européen. En effet, au mythe du bras coupé de Núada qui subit, après celle de la prothèse d'argent que lui avait placée Diancecht, une greffe d'un bras humain réalisée avec succès grâce au recours des herbes par*

Miach, peuvent être rapprochés, d'une part, celui de la jambe de fer qu'accordent à Višpālā les dieux jumeaux Asvin de la religion védique, d'autre part, les soins par les plantes que prodigue Amərətāt, l'une des Entités abstraites géminées du domaine de l'Iran mazdéen, la seconde nommée Haurvatāt se trouvant associée aux eaux. De surcroît, les héritiers des Dioscures gréco-romains Kastôr/Castor et Poludeukès/Pollux que représentent les célèbres jumeaux chrétiens saints Côme et Damien, patrons des médecins et des chirurgiens (notamment), sont réputés parmi de nombreux miracles pour avoir transplanté sur un homme à la jambe gangrenée celle de couleur noire ôtée du cadavre d'un Maure, auquel ils ajustent du reste à l'inverse le membre clair du malade. À la lumière de ces différents cas apparentés, il ne fait aucun doute que Rasyphé, succombant après qu'on lui ait tranché tous les membres, forme avec Raven – qui le ressuscite et dont lui-même a le bras droit amputé – un couple dioscurique auprès de la fontaine où ils survivent dès lors en se nourrissant de simples. Un duo lié, selon toute vraisemblance, compte tenu de l'environnement continental, à celui du type des Jumeaux divins celtiques « lugien » et « cernunnien » que nous étudions depuis près de quinze ans.

Mots-clés: Raven et Rasyphé, Asvin, Miach et Oirmiach, Côme et Damien, greffe d'un membre, médecine indo-européenne.

Nous avons, il y a une dizaine d'années, consacré une monographie aux saints jumeaux gallo-romains et du haut Moyen Âge, à partir de l'exemple représentatif des frères Lugle et Luglien, supposés princes irlandais du VII^e siècle, martyrisés par des brigands dans des conditions étranges aux environs de Ferfay (Pas-de-Calais)¹. L'étude de ce dossier a permis de montrer que ces pieux personnages, sans réalité historique et dont les noms consonants renvoient à celui du plus grand dieu des Celtes (Lugh en Irlande, Lleu au Pays-de-Galles, Lugus sur le continent), représentent les épigones des Dioscures celtiques et que d'autres cas similaires de duos fraternels chrétiens, répartis sur l'ancien territoire gaulois, sont également porteurs d'un tel héritage.

Dans ces couples de saints jumeaux, nous avons inclus Raven et Rasyphé, frères martyrs honorés particulièrement dans une partie de la Normandie : Macé (Orne), Bayeux et Saint-Vaast-sur-Seules (Calvados). Ces athlètes de Dieu subissent d'abord un supplice différentiel : Raven, prêtre, est amputé de son bras droit, tandis que Rasyphé, simple diacre, s'avère démembré ou percé sur tous ses membres. Puis, après que Rasyphé soit temporairement ressuscité par la grâce divine à la suite des prières pressantes de son frère, ils agonisent de concert durant trois semaines et meurent pieusement dans la pratique du jeûne, les 23 (Rasyphé) et 24 (Raven) juillet, dans la mouvance de la fête celtique de *Lugnasad* (1^{er} août) dédiée au dieu lumineux. Nous avons relié – en parallèle avec d'autres exemples – le sort de l'amputé au thème du « long bras » ou « bras agile » de l'apollinien Lugus,

1. Gricourt et Hollard, 2005. La présente étude constitue le nécessaire développement argumenté découlant de notre bref exposé liminaire sur ce thème annoncé dans Gricourt et Hollard, 2017, p. 131-132, n. 327.

alors que l'acharnement sur les membres de son jumeau renvoyait à un trépas (suivi d'une résurrection) conçu, dans notre analyse, comme « dionysiaque », c'est-à-dire attaché à Cernunnos dans un contexte celtique².

L'étude de ces deux personnages en est restée là, faute de temps, lors de la remise à jour en 2015 de notre ouvrage, par ailleurs augmenté de façon sensible³. Récemment cependant, Patrice Lajoie, fin connaisseur des traditions mythologiques et hagiographiques normandes, a repris le dossier des martyrs en examinant avec soin l'ensemble des sources littéraires et du contexte culturel et archéologique local⁴. Nous ne pouvons que souscrire à cette démarche d'approfondissement que notre traitement, beaucoup plus large, de l'héritage chrétien du dioscurisme celtique ne nous a pas permis de porter à ce point de précision.

Toutefois, au terme de son analyse, notre collègue en arrive à une conclusion largement divergente de la nôtre et, surtout, foncièrement négative. En effet, s'il reconnaît l'emploi par les hagiographes de motifs celtiques éparés montés en une sorte de « patchwork », il récuse l'héritage d'un mythe spécifique, tout autant que le caractère dioscurique du couple formé par les frères martyrisés⁵.

Nous ne pouvons, pour notre part et dans ce cas précis, nous résoudre à un tel rejet de la présence sous-jacente de mythes liés aux jumeaux divins. Ceci d'autant plus qu'un autre celtisant, Guillaume Oudaer, commentant l'étude de Patrice Lajoie et partant donc du même exposé des sources, en arrive à une vision bien différente qu'il vaut de citer littéralement :

« Cependant, de cette analyse, il nous semble qu'il s'en dégage un mythe en particulier, celui qu'on peut supposer être attaché à l'équivalent gaulois des dieux Míach et Ormíach : c'est le premier membre de ce couple fraternel de dieux-médecins qui se fait tuer par son père à la suite de la greffe du bras de Núadu, comme nous l'avons vu précédemment. Míach y est le médecin principal, aidé par son frère, comme Raven l'est par Rasiphe. Des différentes articulations et tendons du cadavre de Míach poussent alors des herbes médicinales. La mort de Raven suite à la mutilation de son bras nous semble être une transposition inverse de la guérison du bras par Míach, tandis que les blessures fatales de Rasiphe démembré ou percé de multiples plaies selon les versions pourrait avoir un lien avec les multiples points du corps dont sont issues les herbes qui poussent sur la tombe de Míach. Notons au passage que la résurrection de Raven par Rasiphe et

2. *Ibid.*, p. 42-43, 90, 94. Sur la nature dionysiaque de Cernunnos, voir Gricourt et Hollard, 2010 ; Sergent, 2016, p. 154 et 393-400.

3. Gricourt et Hollard, 2015, p. 46-47, 115, 123 et 139.

4. Lajoie, 2016.

5. *Ibid.*, p. 227-228.

leur alimentation faite d'herbes, auprès d'une fontaine, avant qu'ils ne meurent définitivement nous rappelle que, plus loin dans le même récit de la bataille de Mag Tured, Míach – parfaitement en vie semble-t-il – et Ormíach se trouvent auprès de la source de santé des dieux, dans laquelle ils lancent des herbes en entonnant des incantations »⁶.

Nous souscrivons pleinement à ce rapprochement éclairant que nous n'avions pas envisagé faute de l'avoir cherché, dans un domaine irlandais où les paires fraternelles à résonance dioscurique sont bien moins présentes que dans le domaine celtique continental et l'île de Bretagne. Néanmoins, et c'est le propos de cette étude, il nous paraît qu'aussi pertinent que soit le parallèle établi par notre confrère, il mérite d'être précisé, d'autant qu'il ne prend toute sa dimension que replacé dans un contexte plus large, comparatiste, prenant en compte le domaine indo-iranien, mais aussi le monde gréco-romain à travers un prolongement chrétien de Castor et Pollux depuis longtemps reconnu.

Míach et Oirmiach/Octriuil et le bras coupé de Núada

Avant d'aborder le mythe irlandais il convient de préciser le statut des protagonistes, le dieu médecin des Túatha Dé Dánann Diancecht disposant d'une descendance nombreuse aux contours parfois obscurs⁷. D'une part, il passe pour le géniteur d'un trio masculin aux connotations guerrières : Ceithearn, Cian et Cú, dont le second membre n'est autre que le père du grand dieu polytechnicien Lugh. Par ailleurs, il se révèle le procréateur d'un ensemble d'enfants présentant des capacités thérapeutiques manifestes. C'est le cas de Míach et d'un autre fils Oirmiach intervenant conjointement au premier dans le mythe examiné ci-après et dont nous ignorons s'il convient ou non de le confondre avec Octriuil qui n'apparaît pour sa part qu'autour de la source Santé utilisée par la famille des divins médecins. Deux filles viennent compléter le tableau : Airmed, spécialiste des herbes curatives et Éadaoin guérisseuse aux dons poétiques⁸. Cette lignée bien fournie rappelle celle de l'Asklépios grec⁹, mais laisse aussi clairement entrevoir

6. Oudaer, 2016.

7. Voir en dernier lieu sur ce sujet : Sterckx, 2009, p. 125-137.

8. Éadaoin a été, suivant la tradition, violée par Abcan, le poète et harpiste de Lugh, ce qui a permis l'engendrement de Senbecc. Ce fils, harpiste lui-même, échappera à Cúchulainn sans payer de rançon, en endormant le héros par son jeu musical (Gray, 1982, p. 117-118 et 124).

9. La tradition mythologique lui prête en effet une nombreuse progéniture : deux garçons Machaon et Podaleiros, lesquels interviennent conjointement comme thérapeute et chirurgien dans l'*Illiade* auprès des Achéens, ainsi qu'à basse époque un troisième appelé Akésis ou Télésphore, d'une part, leurs trois sœurs nommées Hygie, Panakei et Iaso, d'autre part (selon Lévêque et Séchan, 1990, p. 229). À ce trio des filles d'Épioné,

un mythème dioscurique de praticiens jumeaux, comme le démontre l'examen de l'intervention chirurgicale autour du membre supérieur de Núada.

L'épisode de la perte du bras de Núada/Núadu, roi mythique des Túatha Dé Dánann, de la double greffe y remédiant et des développements dramatiques subséquents est bien connu. Il est rapporté dans l'une des versions de la *Seconde Bataille de Mag Tured* (la 1^{re} dans l'édition française de Christian-Jacques Guyonvarc'h), lors de l'affrontement cosmique qui permet aux dieux de l'Irlande celtique de vaincre leurs démoniaques adversaires, les Fomoré. Rappelons le texte, retouché avec les apports de la traduction d'Elizabeth A. Gray¹⁰, avant de le commenter :

« § 11. C'est dans cette bataille, alors, que fut coupé le bras de Nuada, à savoir que Sreng, fils de Sengann, le coupa et que Diancecht le médecin lui mit un bras d'argent ayant le mouvement de chaque bras. Credne l'artisan l'aidait... »

§ 33. Or Nuada était dans sa maladie et Diancecht lui mit un bras d'argent avec, en lui, le mouvement de chaque bras. Cela ne parut pas bien à son fils aîné Miach. Il alla au bras coupé de Nuada. Il dit « jointure sur jointure » et « nerf sur nerf », et il le guérit en neuf jours et neuf nuits. Pendant les trois premiers jours il mit le bras contre son côté et il fut recouvert de peau. À la deuxième série de trois jours il le mit contre sa poitrine. À la troisième série de trois jours, il enleva les faisceaux blancs de roseaux sombres qui avaient été noircis au feu¹¹.

§ 34. Cette guérison sembla mauvaise à Diancecht. Il brandit une épée au-dessus du sommet de la tête de son fils si bien qu'il coupa la peau jusqu'à la chair de la tête. Le garçon guérit en mettant en œuvre son art. Il le frappa à nouveau : il coupa la chair et atteignit l'os. Le garçon guérit encore par la même mise en œuvre de son art. Il le frappa d'un troisième coup et il atteignit la membrane de son cerveau. Le garçon guérit encore par la même mise en œuvre de son art. Il frappa alors un quatrième coup si bien qu'il atteignit la cervelle et que Miach mourut. Diancecht dit qu'aucun médecin ne l'aurait guéri de ce coup¹².

l'épouse d'Asklépios, Grimal, 1951, col. 54b et 142b, lui adjoint deux autres : Aeglé et Acéso.

10. Gray, 1982, p. 24-25 et 32-33.

11. Nous avons complété la traduction de Christian-Jacques Guyonvarc'h, lacunaire à cet endroit, à partir de Gray, 1982, p. 32-33, § 33, et des éléments précieux fournis par Pettit, 2013, p. 169. Celui-ci démontre en effet que la réparation du bras de Núada avait nécessité l'emploi du roseau de type *Typha latifolia* (massette à large feuilles), espèce endémique en Europe autour des étangs qui présente une inflorescence foncée caractéristiques et contient de longues fibres très blanches riches en amidon.

12. Cf. Gray, 1982, p. 32-33, § 34. Ce meurtre, qui ressort de la conception de la présence de l'âme et de la vie dans le tissu cérébral et son prolongement par la moëlle épinière, trouve un parallèle assez étroit chez les saints jumeaux amiénois, Ache et Acheul, qui, lors de leur martyr, sont d'abord battus avec des verges avant de succomber le crâne fendu à coups de latte de bois (Gricourt et Hollard, 2015, p. 60). Une telle forme particulière

§ 35. Puis Miach fut enterré par Diancecht, et des plantes au nombre de trois cent soixante-cinq poussèrent sur sa tombe, identiques au nombre de ses jointures et de ses nerfs. Airmed ouvrit son manteau et rangea ces plantes d'après leurs qualités. Mais Diancecht vint à elle et mêla les plantes, si bien qu'on ne connaît pas leurs effets propres, à moins que le Saint-Esprit ne l'ait révélé par la suite. Et Diancecht dit : « Si Miach n'est plus, il reste Airmed »¹³.

Notons au passage que l'intervention de Miach n'est pas ici qu'une affaire de magie incantatoire. Elle met aussi en œuvre une plante aquatique fibreuse spécifique – le jonc – dont d'autres textes – certains christianisés – indiquent l'usage traditionnel aux fins de ressouder des chairs coupées en conjonction avec l'emploi de formules magiques¹⁴. C'est donc un savoir-faire très complet, incluant un recours à une plante qui permet de couturer un membre auquel à recours le jeune thérapeute divin.

Concernant la sanglante « punition » que vaut à son auteur cette prouesse chirurgicale, il importe de relever deux points. D'une part, diverses variantes de ce mythe ont existé, puisqu'un autre texte irlandais, *Le dialogue de Fintan et du faucon d'Aichill*, indique que les deux frères thérapeutes moururent à la suite de cet épisode, et non le seul Miach¹⁵. D'autre part, l'affaire aurait pu s'arrêter là mais, plus avant dans le cours de la terrible bataille, le fils occis réapparaît, assumant pleinement son rôle guérisseur auprès des combattants blessés ou tués lors des affrontements journaliers :

« § 123. On fit alors ceci : mettre du feu dans les guerriers qui avaient été blessés là afin qu'ils fussent plus brillants le lendemain matin. C'est pour cette raison que Diancecht et ses deux fils et sa fille, c'est-à-dire Octriuil, Airmed et Miach, chantaient des incantations sur la source dont le nom est Santé [Sláine]. Leurs hommes blessés mortellement y étaient cependant jetés tels qu'ils avaient été frappés. Ils étaient vivants quand ils en sortaient. Leurs blessures mortelles étaient guéries par la force de l'incantation des quatre médecins qui étaient autour de la fontaine...

§ 126. [...] Un autre nom de cette fontaine est cependant lac des Plantes [Loch Luibe] car Diancecht y mettait un plant de chacune des herbes qui poussaient en Irlande »¹⁶.

de mise à mort, inusitée en hagiographie, pourrait bien être l'écho d'une tradition gallo-romaine parallèle au mythe irlandais.

13. Guyonvarc'h, 1980, p. 47 et 49, repris dans Guyonvarc'h, 1997, p. 235.

14. Pettit, 2013, p. 169-171. Voir en particulier la spectaculaire intervention de saint Berach, ressoudant la tête d'un moine décapité par des voleurs au moyen de tels joncs.

15. Guyonvarc'h, 1980, p. 171, § 46. « C'est par lui [le bras de Núada] que furent abattus Miach et Oirmedh, bien que ce fut un besoin ». Selon nous, dans ce passage le membre royal doit être compris comme la cause – et non l'instrument – du meurtre des divins médecins.

16. Guyonvarc'h, 1980, p. 55-56 ; 1997, p. 238 ; Gray, 1982, p. 54-57.

Un point mérite ici d'être souligné. Il semble exister un parallèle entre les 365 herbes issues du cadavre de Miach, c'est-à-dire autant que l'année compte de jours, autrement dit une *totalité*, et le fait que Diancecht dispose dans la fontaine de Santé un plant de *chacune* des herbes poussant en Irlande, là encore une complétude cette fois d'ordre phytothérapique. On doit donc se demander si nous n'avons pas affaire-là à la version irlandaise de l'idée qui, en Grèce, à travers le concept de remède universel (*παν-ακής*), s'incarne dans la figure de *Panákeia* (Panacée), fille d'Asklépios opérant par les plantes.

La même greffe spectaculaire qui vaut tant de déboires à Miach nous est présentée, d'une façon différente mais complémentaire, dans *La mort tragique des enfants de Tuireann* :

« § 1. Un roi aimable et de naissance libre s'empara de la souveraineté et de l'autorité sur les Túatha Dé Dánann à la belle couleur ; il avait pour surnom Nuadha au Bras d'Argent, fils d'Echtach, fils d'Ordan, fils d'Allaoi. Ce roi avait alors un bras d'argent et son portier avait un œil.

§ 2. Un jour, ce jeune guerrier alla au dehors des murailles de Tara et il vit deux hommes, beaux, jeunes, à la belle stature, s'approchant de lui sur le terre-plein. Ils le saluèrent et ils reçurent de même une salutation. Le portier leur demanda des nouvelles : 'D'où venez-vous, ô jeunes gens à la belle forme ?', dit-il. 'Nous sommes de bons médecins', dirent-ils. 'Si vous êtes bons médecins', dit-il, 'vous mettrez un œil à la place de mon propre œil'. 'Je mettrai le propre œil de ce chat à la place de ton œil', dit l'un d'eux. 'J'en serai content', dit le portier. Ils mirent l'œil du chat à la place de l'œil du jeune guerrier. Cela lui convint et ne lui convint pas. Car lorsqu'il voulait dormir ou se reposer, l'œil s'ouvrait au cri des souris ou au vol des oiseaux ou au mouvement des roseaux ; mais quand il désirait surveiller une troupe ou une assemblée, c'est alors qu'il avait envie de dormir et de se reposer.

§ 3. Il entra et dit au roi que de bons médecins étaient venus à Tara, 'car ils ont mis un œil de chat à la place de mon œil', dit-il. 'Fais-les entrer', dit le roi. Quand ils entrèrent, ils entendirent un soupir lamentable et pitoyable. Miach, l'un des médecins, dit : 'J'entends le soupir d'un guerrier'. Oirmiach, l'autre, dit : 'Vois, si ce n'est pas le soupir d'un guerrier avec un bousier qui lui noircit le côté'. Le roi fut donc emmené de l'endroit où il était et ils l'examinèrent. L'un d'eux lui enleva le bras du côté et ils lièrent le bousier sorti de lui tout au long de la forteresse. Les hommes de la maison du roi vinrent et ils tuèrent le bousier.

§ 4. Miach chercha un autre bras d'égale longueur et grosseur pour le lui mettre. On chercha parmi tous les Túatha Dé Dánann et on ne trouva pas de bras qui lui convint, si ce n'est le bras de Modhan le porcher. 'Les os de son bras vous conviendront-ils ?', dit chacun des médecins. 'C'est ce que nous préférons', dirent-ils. Un homme le prit avec lui, l'apporta à Tara et il fut apporté à Miach. Miach dit à Oirmiach : 'Préfères-tu mettre le bras ou aller chercher des herbes

pour y mettre de la chair ?'. 'Je préfère mettre le bras'. Miach partit donc chercher des herbes et il les apporta : le bras fut mis sans aucun défaut »¹⁷.

Nous nous trouvons ici, semble-t-il, loin du drame familial narré dans la *Seconde Bataille de Mag Tured*, mais il n'existe pas en fait de réelles contradictions entre les deux récits. On peut admettre en effet que la jalousie meurtrière de Diancecht va se déchaîner ultérieurement – et avec vraisemblance contre son couple de fils – lorsqu'il apprendra le succès de la chirurgie réparatrice appliquée au souverain et le remplacement par un membre de chair du bras d'argent qu'il a mis en place et qu'avait entre-temps infecté un bousier¹⁸.

La véritable nouveauté vient de ce que les deux fils de Diancecht agissent ici de concert (c'est d'ailleurs Oirmiach qui remet le bras), qu'ils sont présentés comme « beaux, jeunes à la belle stature », et que le second porte désormais un nom dérivé de celui du premier. La beauté est, en Inde, une caractéristique première des dieux jumeaux de troisième fonction et on verra plus loin que l'allitération des noms constitue un marqueur de la gémellité. Nous pouvons donc déjà en déduire que Miach et Oirmiach forment non seulement un « duo fraternel » de divins thérapeutes mais, de surcroît, une paire dioscurique.

Par ailleurs, le texte de la *Seconde Bataille de Mag-Tured* nous présente un mythe étiologique, celui de l'origine des plantes médicinales et du savoir limité que les hommes en possèdent. Miach ou, plutôt, son cadavre, fournit en la circonstance à l'humanité la pharmacopée végétale, de même que, dans *La mort tragique des enfants de Tuireann*, c'est encore lui qui va chercher les simples indispensables à la prise du greffon. Pour ce qui concerne le premier récit où il est tué, la maîtrise de la phytothérapie est transmise à sa sœur. Enfin, il faut noter que l'origine du membre greffé diverge. Selon cette même source, le bras tranché de Núada est reconstitué pour lui être remis, alors que, dans l'autre, l'intervention de Miach et Oirmiach requiert une allogreffe par prélèvement sur le porcher des dieux, lequel, apparemment, s'y prête de bonne grâce.

17. Guyonvarc'h, 1980, p. 106 ; 1997, p. 240.

18. Par ailleurs, la curieuse cohabitation du roi manchot avec un portier borgne doit être relevée, ce que ne manque pas de faire Christian-Jacques Guyonvarc'h en pensant y déceler « l'explication définitive du thème indo-européen... dont Dumézil a longtemps cherché, en vain, l'équivalent celtique » (Guyonvarc'h, 1997, p. 240). Voir toutefois depuis lors, notamment, l'étude comparatiste de Paul-Louis van Berg qui, mettant l'œil/puissance terrifiante du regard et le bras/force physique en rapport avec la violence, principalement guerrière, relative à la deuxième fonction, associe dans cette perspective pour le domaine celtique deux paires antithétiques : Núada - Lugh, d'une part, Sreng - Balor de l'autre (Van Berg, 1986, p. 292-294). Voir aussi, naturellement, le parallèle initial Núada (manchot) - Lugh (« monoculaire ») établi par Dumézil, 1948, p. 179-188.

Mais c'est, avant toute chose, le nom même des protagonistes qui est porteur de sens. Celui de Diancecht, « Prise rapide », renvoie vraisemblablement à l'efficacité immédiate de ses interventions¹⁹. Octriuil, qui offre une désignation bien moins évidente à comprendre²⁰, semble être dans le second récit nommé Oirmiach. Avec Miach, héros malheureux d'une première chirurgicale, et leur sœur Airmed, maîtresse de l'herboristerie, ceux-ci sont respectivement « Grand Boisseau », « Boisseau » et « Mesure »²¹, trois termes sémantiquement apparentés, aux résonances signifiantes autant qu'archaïques.

En effet, dans son article fondateur intitulé « La doctrine médicale des Indo-Européens », Émile Benveniste a relevé que l'acte de « traiter médicalement une maladie » est lié en latin comme en avestique à une racine **med-*, aux profondes connotations :

« Une première indication nous est fournie par l'une des formes nominales de **med-* en latin, qui éclaire le mieux l'ensemble des faits : c'est *modus*. Nous avons ici la notion de 'mesure', mais autrement conçue que dans *metior*, *mensura*. C'est une mesure *imposée* aux choses et qui suppose connaissance, réflexion, autorité ; non une mesure de mensuration (comme dans *mensis*), mais une mesure de *modération* (cf. *modus* : *moderor*), appliquée à ce qui viole ou ignore la règle. C'est pourquoi *modus* a un sens moral qui ressort bien dans son dérivé *modestus*, en même temps qu'un sens de 'réflexion', prouvé par le fréquentatif *meditōr*, et qu'une valeur d'autorité, apparente dans le verbe *moderari* »²².

On conçoit qu'au fil du temps et dans un contexte bien différent – celui de la société celtique insulaire d'Irlande – les diverses acceptions du terme « mesure » se soient quelque peu recouvertes ou confondues et que du *modus* on ait glissé au *modius*. Il n'en demeure pas moins que trois des membres du groupe médical gaélique sont désignés par des vocables renvoyant aux racines de la pensée indo-européenne autour de l'acte de soigner. On notera d'ailleurs dans le même esprit que Diancecht a laissé son nom à un vieux traité de médecine, les *Breatha*

19. Le Roux, 1968, p. 395, n. 83 ; Le Roux et Guyonvarc'h, 1986, p. 381. Sur la place et le rôle de cette importante figure théologique dans le panthéon irlandais, se reporter à Sterckx, 1982, p. 84-86 ; 2005, I, p. 42-43 ; Ó hÓgáin 2006, p. 168-169.

20. Sterckx, 2009, p. 135, propose sous toutes réserves la traduction « Vingt-Quatre Cris ». Le site Internet <https://storyarchaeology.wordpress.com/page/19/> souligne que le nom, délicat à analyser, contient le nombre huit et peut signifier huit voyages (ou tentatives), mais aussi huit bandages (ou gaines/fourreaux) : « *Ochtríuil* is a bit tricky to analyse. Here are two possibilities: < *ocht tríall*, eight journeys / attempts / guidings ; < *ocht tríuail*, eight coverings {bandages?} / sheaths / scabbards ».

21. Guyonvarc'h, 1968, p. 351-352.

22. Benveniste, 1945, p. 5-6.

Déinchéachta, dans lequel l'étendue des blessures est *mesurée en grains de blé*²³ !

Mais ce n'est pas tout. Émile Benveniste a également pu montrer, à partir des données iraniennes et grecques, que les pratiques curatives se classent, dans la pensée indo-européenne, selon trois espèces, déterminées en fonction de la nature du mal à traiter et associées originellement aux classes sociales²⁴. Ainsi, le charme ou l'incantation constitue une voie thérapeutique électivement liée aux prêtres-magiciens. La chirurgie au moyen du couteau procède de la condition guerrière. Enfin, les plantes qui sustentent et guérissent relèvent d'une médication attachée à la troisième fonction, agricole et abondante²⁵.

Ces divers aspects transparaissent dans le récit mythique irlandais, comme l'a très bien observé Calvert Watkins²⁶. La chirurgie associée aux blessures martiales est présente dans la greffe du bras de métal opérée par Diancecht sur Núada, avant que Miach (et Oirmiach), procédant par une voie plus subtile, n'obtienne(nt) du membre mort qu'il accepte de se revitaliser, puis de se rappareiller au corps royal, dans un cas par l'emploi de plantes médicinales. Lesquelles plantes, conformément au concept i.-e. de leur provenance d'un sacrifice (primordial)²⁷, pullulent à partir du cadavre de Miach, au nombre des jours d'une année (365)²⁸,

23. Sterckx, 2009, p. 132.

24. Émile Benveniste s'efforce également de répartir, dans l'Inde ancienne, les maladies selon une grille de lecture trifonctionnelle, mais les exemples qu'il propose à partir d'un hymne védique dédié aux *Asvin* (RV X, 39, 3) : la cécité – qui serait un « mal divin » de 1^{re} fonction – ; l'amaigrissement, une affection de 3^e fonction ; la fracture, une blessure de 2^e fonction, ont été réfutés par Dumézil, 1986, p. 36-38 (repris dans Dumézil, 1994, p. 210-213). Dans ce cas, les différents maux soignés par les Jumeaux thérapeutes s'inscrivent en réalité dans des actions plus larges des dieux secourables, lesquelles sont énoncées au début de la même strophe. Ils sont la « chance » des célibataires, donnant contre toute espérance un conjoint aux vieux garçons et aux vieilles filles et le terme employé, *bhágah* (le « lot »), renvoie à la première fonction. Ensuite, ils portent secours, ils sont les aides (*avitārā*) de celui « qui n'a pas de vitesse », le dernier d'une course, d'une compétition (version euphémisée, pacifiée de l'affrontement guerrier) qui a pour moyen la force physique et relève donc de la seconde fonction. Enfin, les *Asvin* sont bien *Bhisájā* « médecins » au sens strict du terme, donc du troisième niveau, pouvant remédier à la gamme des altérations de santé illustrées par les trois exemples cités plus haut, mais qui ne sont pas, en eux-mêmes, fonctionnellement caractérisés (*Ibid.*, p. 211-213).

25. Benveniste, 1945, p. 7-11. Pour une mise au point synthétique sur la question, se reporter à Sergent, 1995, p. 243-244, § 207, « Classifications tripartites des remèdes ».

26. Watkins, 1995, p. 539.

27. Sur ce sujet, voir en dernier lieu l'importante étude de Patrice Lajoye qui réunit toutes les occurrences du mythe indo-européen du démembrement du géant cosmique comme origine des éléments naturels, dont les plantes (Lajoye, 2013).

28. Un beau parallèle a été décelé par Bruce Lincoln dans le domaine indien où, sacrifié, Prajāpati, le dieu du Temps cyclique, de l'Année, voit son corps restauré par

un comput qui vaut dans le cas présent totalité de cette classe de médecine. Enfin, les incantations – conjointes à l'immersion dans la source de Santé – constituent le moyen de remettre en état et, même, de ramener à la vie les occis du jour. La connexion aux catégories sociales n'est dans ce contexte plus vraiment d'actualité, les dieux médecins ressortissant par essence à la troisième fonction²⁹. Un autre point doit être abordé. Les enfants soigneurs de Diancecht composent un trio significatif. Airmed, sœur explorée et auxiliaire dévouée, apparaît lors de *Seconde Bataille de Mag Tured* inséparable des garçons – Diancecht souligne d'ailleurs que « si Miach n'est plus, il reste Airmed » –, et ensemble, ils semblent porteurs d'un écho dioscurique.

Des frères (jumeaux) thaumaturges d'une grande beauté, la greffe d'un membre, les plantes curatives et l'eau salvatrice, tels sont les motifs que nous allons retrouver, en combinaisons variables, dans les domaines grec et indo-iranien.

Les Ásvin et la jambe de fer de Viśpālā

Les Ásvin/Nāsatya en tant que dieux jumeaux guérisseurs des plus anciens textes de l'Inde, ceux compilés dans les hymnes du *Rig Veda*, maîtrisent les trois médecines citées plus haut et constituent un recours suprême pour les affections de toutes sortes. Ils sont ainsi invoqués par l'hymne RV X, 39, 3 : « C'est vous, ô Nāsatyas, qu'on appelle guérisseurs à la fois de qui est aveugle, de qui est amaigri, de qui a une fracture »³⁰.

l'utilisation de toutes les herbes et médecines (Lincoln, 1986, p. 108 et p. 211, n. 30-31). Par ailleurs, dans le domaine iranien, selon le *Zāstpram* 3.42-47 que l'auteur compare au texte de la *Seconde Bataille de Mag Tured* (*Ibid.*, p. 66 et 108), le meurtre du Bœuf primordial par l'archidémon Ahra Manyu (Ahriman) amène la pousse à partir de son cadavre – entre autres – de douze espèces de plantes médicinales, un nombre rapproché à juste titre de celui des mois de l'année (cf. Sergent, 1995, p. 245, § 208, « Sacrifice et thérapie » ; Robreau, 2012, p. 154).

29. Comme le réaffirme Dumézil, 1986, p. 38 (repris dans Dumézil, 1994, p. 217), après avoir démonté le raisonnement de Jaan Puhvel distribuant les classes de remèdes selon les agents qui les appliquent et interprétant de la sorte le comportement meurtrier de Diancecht vis-à-vis de Miach par une différence de niveau fonctionnel entre les deux praticiens. Selon lui, en effet, le père qui avait exercé sur Núada une médecine chirurgicale à l'aide du couteau (2^e f.) n'aurait pas supporté la thérapie par les herbes (3^e f.) qu'a prodiguée avec succès son fils : cf. Puhvel, 1970, p. 379. Les sources littéraires issues de la tradition védique confirment le point de vue, que défendait Georges Dumézil, de l'appartenance de la médecine à la troisième fonction : voir à cet égard Zysk, 1992, p. 330-333, où il met au passage l'accent sur l'*étroite association* dans plusieurs hymnes entre les plantes et l'eau comme facteurs thérapeutiques.

30. Benveniste, 1945, p. 10.

Médecins des dieux, les jumeaux sont tout autant secourables aux humains circulant parmi eux en se dissimulant sous diverses apparences, une action que leur reproche vertement, dans le *Mahābhārata*, le royal Indra qui ne les considère pas comme dignes de recevoir le sacrifice du *soma* réservé aux immortels : « Ce sont deux médecins, deux artisans ; revêtus des formes qu'ils veulent, ils circulent dans le monde des mortels... : comment seraient-ils dignes du *soma* ? »³¹. En plus des exploits les plus fameux des divins thérapeutes, tel le rajeunissement du vieillard Cyāvana (voir par ex. *RV VII*, 68, 6), les textes rituels mentionnent un acte tout à fait singulier intervenu dans un contexte de combat ou de course. C'est le cas en particulier de *RV I*, 116, 15 : « Quand son pied avait cassé comme si ce fût la plume de l'oiseau *khelā*, lors de la compétition, à l'aube, vous avez immédiatement restitué une jambe à Viśpālā, lui en mettant une de métal, pour qu'elle pût courir une fois l'enjeu donné »³².

D'autres passages mentionnent de manière allusive la même spectaculaire intervention. Ainsi, *RV I*, 112, 10 : « Les secours par lesquels vous avez rendu courage à Viśpālā... lors du combat (/ de la compétition) dont la récompense (à la victoire consistait en un butin / prix fait) d'un millier (de têtes de bétail)... »³³, ou encore *RV I*, 117, 11 : « Ô Aśvin, parce que vous fûtes chantés par (Agastya) fils de Māna, ô actifs/remuants, que vous avez ouvert la voie de la richesse à l'enthousiaste, une fois que chez Agastya, vous vous fûtes invigorés grâce à la formule, ô Nāsatya, vous avez rétabli Viśpālā »³⁴. De même, *RV I*, 118, 8 : « Sayu en détresse, vous avez jadis gorgé de lait sa vache ; ô Aśvin vous avez libéré Vartika de l'angoisse et restitué sa jambe à Viśpālā »³⁵. Enfin, *RV X*, 39, 8 : « Vous avez donné une vigueur juvénile au sage Kali quand la vieillesse s'approchait. Vous avez secouru Vandana et l'avez soulevé de la fosse, et, en un instant, donné à Viśpālā le pouvoir de se mouvoir »³⁶.

L'identité du personnage mythique de Viśpālā reste ambiguë. Est-elle femme ou jument ? De même, la bataille où elle perd un membre semble parfois conçue plutôt comme une course – un affrontement rituel donc. Georges Dumézil a évoqué à son propos un possible parallèle avec la romaine Palès, déesse des bergers et protectrice des troupeaux, car lors de sa fête, les *Parilia* célébrés le

31. Dumézil, 1968, p. 286 ; 1994, p. 41.

32. Trad. Pirart, 1995-2001, I, p. 182.

33. *Ibid.*, I, p. 140.

34. *Ibid.*, I, p. 214.

35. Varenne, 1967, p. 102. La traduction d'Éric Pirart s'avère similaire : « Pour Sayu Pūrva qui était en détresse, ô Aśvin, vous avez gonflé de lait sa vache. Vous avez délivré Vartikā de l'angoisse. Vous avez rendu une jambe à Viśpālā (Pirart, 1995-2001, I, p. 240).

36. *Apud* trad. Griffith, 1971, II, p. 437.

21 avril, également jour de la fondation de Rome par Romulus, on sacrifiait un *curtus equus*, un cheval mutilé auquel manquait donc un membre ou une partie : « Quant au nom de la divinité, il n'a pas d'étymologie claire. La mutilation du cheval, *curtus equus*, que requiert un de ses rites, son rapport avec la légende des jumeaux et avec l'habitat romain m'ont amené à la rapprocher d'une figure de la mythologie védique, malheureusement à peine connue, *Viśpālā*, c'est-à-dire « la *Palā de la *viś* ou des *viśaḥ* » – *viś* étant, on le sait, le principe de la fonction des éleveurs-agriculteurs et, au pluriel, le nom même des clans entre lesquels se distribue la population. Elle appartient au cycle des dieux jumeaux et il semble qu'elle soit conçue comme une jument qui, dans une course, perd une jambe que les jumeaux lui remplacent... »³⁷.

Si le contexte de l'intrigue garde donc une partie de son mystère, le mode d'action des dieux secourables est en revanche bien décrit par les sources. On retrouve ici la rapidité d'action salutaire qui doit à l'irlandais Diancecht son nom de « Prise rapide » et, surtout, une double similarité : un membre tranché lors d'une bataille (ou d'une course, affrontement symbolique qui s'appuie sur la force et relève de la seconde fonction) et son prompt remplacement par une prothèse de métal, le fer se substituant ici à l'argent du bras du souverain des Túatha Dé Dánann.

Il faut noter dans cette perspective que la voie du comparatisme entre l'Inde et l'Irlande a déjà été ouverte par Philippe Jouët qui, dans un paragraphe intitulé « la 'guérison' de l'année et les Dioscures » au sein de son premier essai sur la mythologie celtique, met en parallèle les deux *Asvīn* et le duo irlandais *Miach/Oirmiach*, faisant de ces derniers « une attestation celtique du couple des jumeaux divins... dans leur rôle de médecins du ciel »³⁸. De plus, comme l'a évidemment bien perçu l'auteur, le temps représenté ici de manière flagrante par les 365 plantes/jours de l'année, joue un rôle majeur dans le mythe³⁹. Moins évidente mais tout aussi éloquente constituerait sous ce même rapport la mention des « trois fois neuf jours » nécessaires à *Miach* pour soigner *Núada*. En effet, selon lui, ceux-ci représentent cette fois 27 jours du mois lunaire, une unité de temps qui, avec le cycle solaire annuel, offre une vertu curative⁴⁰, l'auteur étayant son propos de la sorte : « Cela rappelle l'histoire indienne de la jument *Viśpālā* (RV, I.116.15) qui, ayant perdu une jambe, fut dotée d'une prothèse de fer par les *Asvīns*. La

37. Dumézil, 1974, p. 389.

38. Jouët, 1993, p. 208. Se reporter aussi à Jouët, 2007, p. 205 et 231, où il développe sa pensée en avançant que le Ciel-diurne qu'incarne *Núada* est guéri par les « deux fils dioscifiques de *Dían Cécht*, d'un bousier qui lui 'noircissait le côté' » ; 2012, p. 337.

39. Voir à cet égard *supra* note 28, les analogies respectives des traditions indienne et iranienne.

40. Jouët, 2007, p. 322.

comparaison du membre coupé avec une aile d'oiseau se trouve tant dans le récit indien que dans le mythe irlandais. Les commentateurs du Vēda admettent que la jambe de fer est le premier quartier, *pāda*, de la nouvelle lune, moins brillante que la première lune, et cela doit être rapproché des vingt-sept jours au terme desquels le bras vivant de Nūada est remis en place »⁴¹.

Haurvatāt et Amərətāt : l'eau et les plantes

Si l'acte chirurgical chanté par les hymnes védiques correspond à l'intervention de Diancecht complétée dans un esprit différent par l'action de Miach, c'est dans le secteur de l'Iran mazdéen que nous retrouvons clairement un nouveau parallèle avec l'activité thérapeutique des praticiens gaéliques.

Selon l'analyse de Georges Dumézil, les divinités de l'ancienne religion indo-iranienne commune seraient remplacées, lors de la réforme zoroastrienne, par l'unique figure souveraine Ahura Mazdā auxquelles sont soumises plusieurs Entités abstraites positives nommées Aməša Spənta (« Immortels bienfaisants »), elles-mêmes opposées à des adversaires funestes et démonisés tout aussi conceptuels (les Daiva)⁴². À l'appui de ce raisonnement, un certain nombre de dieux fonctionnellement répartis du panthéon antérieur transparaissent encore, plus ou moins discernables, derrière ces deux catégories d'hypostases. Si cette vision a été sérieusement remise en question il y a quelques années sur de multiples points par Éric Pirart dans un ouvrage fondamental auquel nous renvoyons le lecteur⁴³, à commencer et surtout par la soi-disant « réforme » zoroastrienne qui pourrait plutôt constituer « l'aboutissement d'une évolution graduelle »⁴⁴, pour

41. *Ibid.*, p. 424, n. 55.

42. Sur le panthéon mazdéen, se reporter à l'exposé clair et concis de Pirart, 2006a, p. 19-32. Les Aməša Spənta (Amṛta Spanta dans la transcription de l'auteur), qui appartiennent à la catégorie d'êtres surnaturels « bons (*vahu*, masculin ou neutre, et *vahvi*, féminin), les Vahu, représentent les aspects fondamentaux... du processus sacrificiel même par lequel le culte est rendu aux Yazata » (autre classe parmi les bonnes entités formant le blanc des honneurs sacrificiels), tandis que les Daiva qui constituent l'un des nombreux ensembles d'êtres « funestes » (*aka*), les Aka, forment le mauvais rituel dont les Draujana expriment pour leur part les aspects (*Ibid.*, p. 25-26).

43. Pirart, 2007.

44. Mollé, 1963, p. 5, au sein d'une phrase interrogative pertinente toute d'actualité. Lire dans cette perspective les propos de Pirart, 2007, p. 104-106, § 4.4, « Les mirages de la réforme », où il considère le personnage de Zarathustra non comme « un fondateur de religion, mais plutôt... un spécialiste réactualisateur comme l'étaient les *ṛṣi* védiques ou les docteurs auxquels les *Brāhmaṇa* et les *Upaniṣad* donnent la parole... » (p. 105). Encore n'écarte-t-il pas complètement l'éventualité d'une figure réelle, à la différence de son collègue Jean Kellens qui va jusqu'à en nier l'historicité : voir à cet égard Kellens,

autant le schème des Jumeaux divins secourables commun à tous les systèmes théologiques indo-européens n'en est pas moins perceptible dans celui de l'Iran pré-islamique.

C'est ainsi qu'aux *Asvin/Nāsatya* correspondent deux Abstractions personnifiées féminines et géminées aux noms allitérants, mentionnées généralement au duel, un couple dont les appellations mêmes ainsi que le mode d'action ont valeur de programme. *Haurvatāt*, « Santé » (litt. « Intégrité, Exhaustivité »), et *Amərətāt*, « Immortalité » (ou « Non-Mort »), sont associées étroitement par les légendes et les rituels. Toutefois, il faut relever que la première patronne les eaux, alors que la seconde est associée aux plantes. Les démons qui leur sont mis face à face, dans un dualisme cosmique, s'appellent dans un cas « Faim » et dans l'autre « Soif », créatures du pervers *Ahra Mainyu*, le grand adversaire d'*Ahura Mazdā*⁴⁵. Leur action salvatrice est ainsi décrite par le *Yašt* 19, 96 : « *Haurvatāt* et *Ameretāt* frapperont la faim et la soif ; *Haurvatāt* et *Ameretāt* frapperont la faim mauvaise, la soif mauvaise. *Añgra-Mainyu*, l'artisan du mal, plie et s'enfuit, frappé d'impuissance »⁴⁶. Mais leur rôle est plus profond, comme le souligne le *Yašt* 1, 25 : « Voici *Haurvatāt* et *Ameretāt*, qui sont la récompense des justes qui ont quitté le corps ; mes créatures, ô *Zarathoustra* ! »⁴⁷. Sans doute faut-il ici comprendre que ces aimables entités procurent à leurs adorateurs l'accès à l'immortalité du Paradis, une fonction qu'on qualifierait dans un autre contexte de « psychopompe ».

On retrouve ainsi, sur un mode plus large, l'intervention des dieux médecins irlandais qui soignent et ressuscitent (donnant une existence prolongée, faute

2006, où, notons-le en passant, il clôt la conclusion de son essai, p. 154, par cette citation de James Darmesteter parue dès 1875 : « Le mazdéisme est au même titre que le védisme un développement spontané et libre de la religion indo-iraniennne, se transformant sans secousse, et sans qu'il est besoin d'invoquer une invasion étrangère, ou une révolution intérieure ».

45. Sur ces entités secourables, comparables aux *Nāsatya*, voir Dumézil, en dernier lieu 1994, p. 59-66, où il les considère donc à tort comme des substituts hérités de la religion védique. En outre, comme le précise Pirart, 2007, Faim et Soif, qu'il est impossible de considérer comme de « nouvelles fabrications » (voir à cet égard p. 43-44), ne sont que deux hypostases des jumeaux négatifs : d'autres existaient qui ne doivent pas être confondues avec elles... (p. 55).

46. Darmesteter, 1892-1893, II, p. 640. *Haurvatāt*, qui est aussi « la totalité, l'exhaustivité » et patronne l'élément eau (tandis que le végétal l'est par *Amərətāt* : cf. par ex. Puhvel, 1987, p. 98 ; Pirart, 2006b, p. 122, n. 76), devait être à l'origine « la seconde des deux jumelles divines », s'opposant logiquement à son adversaire « Soif » citée en deuxième position (Pirart, 2007, p. 54).

47. Darmesteter, 1892-1893, II, p. 342.

d'une vie éternelle) par la vertu complémentaire des eaux salutaires (cf. celles « de la source dont le nom est Santé ») et des plantes, dont la capacité première en Iran est de maintenir le corps en état, cousines sur ce plan des herbes médicinales que mentionnent les textes irlandais.

L'action de ces Émanations bénéfiques, qui patronnent chacune les deux mois à cheval sur mai-juin (Haurvatāt) et juillet-août (Amərətāt)⁴⁸, prend une dimension calendaire et pourvoyeuse par la maîtrise du temps et de l'abondance, conçue sous l'angle des besoins d'une société pastorale. Le *Yašt* 2, 3, leur adresse ainsi les louanges suivantes : « Haurvatāt, le maître ; le Bonheur des saisons ; les années, maîtres de sainteté ; Ameretāt, le maître ; graisse et troupeau, et l'abondance des grains... »⁴⁹. Ce double rapprochement fait évidemment sens. L'une des entités apparaît en affinité avec les cycles saisonniers et annuels, l'autre avec la fécondité des plantes, la fertilité et la corpulence des animaux⁵⁰.

Il faut également souligner qu'aussi solidaires soient-elles, Haurvatāt et Amərətāt ne sont pas seules à représenter au sein du système zoroastrien la troisième fonction dumézilienne, portée dans l'Inde la plus ancienne par les Ásvin. Un autre personnage leur est associé. Il s'agit de Spantā Ārmaiti, « Savante Déférence (envers le Ciel) »⁵¹, assimilée à la Terre. Georges Dumézil avait mis en valeur l'articulation entre le recours à un doublet de créatures divinisées et l'association d'une troisième, même s'il ne faut plus tenir compte de l'illusoire filiation entre la religion védique et celle de l'Iran ancien qu'il professait :

« On s'est souvent demandé pourquoi, à l'Immortalité (cf. sk. *amṛta*), la théologie iranienne a joint si intimement l'Intégrité, dont on a beaucoup de peine à trouver l'équivalent dans de rares formules védiques ; c'est qu'il fallait un couple pour prendre exactement la place des jumeaux Násatya, ces Dioscures indo-iraniens... Des légendes populaires qui ont vécu dans l'Iran en marge de la théologie et qui se sont transmises au folklore musulman soulignent ce caractère de Haurvatāt-Amərətāt : les anges Hārūt-Mārūt — anges mâles — dont parle le Coran forment un couple que M. A. H. Krappe a pu sans violence faire entrer dans sa collection de Dioscures... »⁵².

48. Pirart, 2006a, p. 32.

49. Darmesteter, 1892-1893, II, p. 347.

50. C'est sous cet angle sans doute que doivent être comparés aux Ásvin védiques « les énigmatiques Aspin ('qui dispose de chevaux') et Yavin ('qui dispose de grains') » (Pirart, 2006a, p. 29) du culte zoroastrien. Sur ces êtres divins bénéfiques, qui sont rangés dans le *Sih-rōzag* parmi les collaborateurs d'Amərətāt, voir Pirart, 2007, p. 39, 44, 89, 101 et 103.

51. Pirart, 2006a, p. 26 ; 2007, p. 37-38, n. 28, et p. 40, n. 35. Georges Dumézil traduit l'expression par « la Pensée (religieusement) correcte, la Piété, la Dévotion » (ainsi Dumézil, 1947, p. 39 et 60).

52. Dumézil, 1945, p. 91.

« Le rapport des trois Entités du second groupe avec la fécondité, la vie, la nourriture, c'est-à-dire avec la troisième fonction sociale et cosmique, est évident : les valeurs concrètes sont la Terre (et, on l'a vu, déjà dans les *Gāthā*, la terre-*pâturage*), les Eaux et la boisson, les Plantes et la nourriture. Si le nom d'Armaiti donné à la terre est mystérieux et témoigne d'un effort pénible vers l'abstraction, du moins cette valeur 'terre' est-elle, à travers toute la littérature, et dans l'emprunt arménien *Spandaramet* aussi bien que dans l'Iran même, un des éléments essentiels du personnage, lequel sera d'autre part l'image idéale de la 'dame', de la *mater familias* iranienne... »⁵³.

C'est donc dans le cadre d'une forme de complétude de la troisième fonction : la Terre-Mère nourricière⁵⁴ s'ajoutant aux eaux désaltérantes et fécondantes et aux plantes nutritives et curatrices, qu'il faudrait comprendre la présence d'Armaiti. De son côté, l'irlandaise Airmed – dont le vocable, par une curieuse paronymie, se rapproche de celui de la Terre zoroastrienne⁵⁵ – apparaît comme l'assistante de ses frères avec un mode d'action spécifique, modeste bien que considérable (la phytothérapie). Les deux figures ne peuvent donc être directement comparées par leur importance ou leur orientation. Toutefois, il est nécessaire de se demander si elles n'occupent pas, topologiquement en quelque sorte, une place similaire, celle de la déesse accompagnant le duo inséparable des divinités secourables : d'une part, Haurvatāt – Amərətāt, homologues féminisées des Nāsātya, de l'autre, Miach - Oirmiach/Octriuil, « couple fraternel de dieux-médecins » selon l'expression employée par Guillaume Oudaer. Et comme l'écrit encore Georges Dumézil, « c'est un des traits ordinaires du couple de « Dioscures » que leur association avec une déesse ou une héroïne qui est tantôt leur mère, tantôt leur femme ou leur maîtresse, tantôt leur sœur »⁵⁶.

Côme et Damien et la jambe du Maure

Parangons des saints thaumaturges et patrons des médecins, des chirurgiens, des apothicaires, des dentistes, des barbiers et des coiffeurs, entre autres professions⁵⁷, les deux frères que, dans son *Liber in gloria martyrum*,

53. *Ibid.*, p. 89.

54. Donneuse de maternité (Dumézil, 1947, p. 61), elle représente la mère des dieux d'Iran (Pirart, 2007, p. 53).

55. Une ressemblance déjà notée par Piette, 1948, p. 7. Ne manquons pas de signaler sous cet angle, ainsi que l'observe Éric Pirart, l'existence dans le Vēda d'une déesse *Arāmati* au nom strictement semblable à celui porté par la figure iranienne et, de surcroît, quasiment accompagné de la même épithète (Pirart, 2007, p. 37 et n. 28).

56. Dumézil, 1947, p. 62-63, précisant par ailleurs : « M. A. Haggerty Krappe a même vu là un des éléments constitutifs du type dioscurique..., et l'on connaît les études qui ont été faites à ce sujet, sur le domaine grec, par M. Charles Picard et M. F. Chapouthier... ».

57. Du Broc de Ségange 1887, II, p. 288-291 ; Réau, 1958-1959, I, p. 334.

Grégoire de Tours qualifie de jumeaux⁵⁸, sont supposés avoir vécu au III^e siècle en Arabie⁵⁹. Passés maîtres dans la science médicale, ils parcourent la Cilicie, soignant inlassablement les maux du corps comme ceux de l'âme sans jamais se faire rétribuer, d'où leur surnom d'*anargyres* (« sans argent »). Repérés et arrêtés dans la cité portuaire d'*Ægae/Aeges* (auj. sans doute Yumurtalik) par les autorités romaines sous la direction du tribun Lysias au début de l'*imperium* associé de Dioclétien et de Maximien, ils professent leur christianisme en refusant de sacrifier aux idoles. Condamnés à la peine capitale, on tente en vain de les noyer en mer. Bien qu'enchaînés, ils sont sauvés des flots. De même, essaie-t-on sans succès de les brûler vifs, puis de les crucifier et lapider et, enfin, de les percer de flèches. Rien n'y faisant, ils ont finalement la tête tranchée le 27 septembre 286⁶⁰.

Leurs noms, tous deux grecs, connotent pour le premier (procédant de *kósmos*), les idées d'ordre supérieur, de discipline, de parure et, pour le second (dérivant du verbe *damázo*), celles de dresser, de dominer, de dompter. Ce double champ sémantique renvoie ainsi d'une part à l'immensité du monde (*cosmos*) et à la beauté (*cosmétique*), d'autre part au vocabulaire du dressage, de la maîtrise des animaux sauvages. Or, en Inde, les *Nāsatya* sont des parangons de beauté et Pollux (*Poludeukès*) porte dans son nom la lumière⁶¹, donc une notion céleste, alors que le terme de « dompteur » convient à merveille à Castor qui excelle dans le dressage des chevaux et passe pour le créateur de l'équitation. Notons également la formule de Grégoire de Tours : « ... *in caelestibus sunt coniuncti, multa miracula incolis ostendentes* »⁶², cette « conjonction céleste » des martyrs rappelant évidemment la métamorphose des Dioscures en astres inséparables, les deux principaux du groupe stellaire des *Gemini*.

58. Krusch, 1885, p. 103, § 97 : « *Duo vero gemini..., Cosmas scilicet et Damianus...* ».

59. L'église orthodoxe célèbre *trois couples* de saints des mêmes noms, censés être différents bien que pratiquant tous la médecine *gratis pro Deo*. Côme et Damien (1) : originaires d'Asie Mineure, fils d'une sainte femme du nom de Théodote, ils moururent en paix, furent enterrés dans un lieu nommé Féréman et sont fêtés le 1^{er} novembre ; Côme et Damien (2) : originaires de Rome, ils furent tués par leur maître jaloux et méchant et sont célébrés le 1^{er} juillet ; enfin Côme et Damien (3) : venus d'Arabie, ce sont ceux reconnus à Rome et qui moururent martyrisés à *Aeges*, leur fête s'inscrivant le 26 septembre (anc. 27) en Occident et le 17 octobre en Orient. L'in vraisemblable triplement semble renforcer le fait que ces frères thaumaturges ont commodément remplacé en de nombreux lieux les services attendus auparavant des Dioscures.

60. Selon donc leur légende dite « arabe » (Bénédictins de Paris, 1935-1959, IX, p. 552). Sur celle-ci, voir par exemple Guérin, 1885, IX, p. 439-442.

61. Sergent, 1992, p. 231.

62. Krusch, 1885, p. 104, § 97.

Le culte des saints praticiens se développe rapidement en Orient durant les siècles suivants, au point que Constantinople compte jusqu'à six églises qui leur sont consacrées, la plus célèbre apparaissant celle du monastère du *Cosmidion*, bâtie en bordure de mer dans la première moitié du v^e siècle sur une hauteur fortement escarpée de l'estuaire de la Corne d'or et ainsi désignée d'après son éponyme. Plus ou moins délabrée à l'époque de Justinien (527-565), elle est agrandie et embellie par cet empereur qui y avait guéri par incubation⁶³. À ce sanctuaire se rapportent les récits de quarante-huit miracles de Côme et Damien qu'à édités Ludwig Deubner⁶⁴. Le corpus qui en ressort est formé de six séries progressivement agrégées entre la première moitié du vii^e et la fin du xiii^e siècle⁶⁵. Les saints opèrent pendant l'incubation des malades qui, à la mode antique, dorment dans le sanctuaire et auxquels ils se montrent en songe, pour leur prodiguer des soins directs ou leur dicter des prescriptions.

Certains des prodiges prêtés aux saints thaumaturges témoignent de façon claire, voire ouverte, d'un héritage dioscurique qui n'a nullement échappé à leur attentif éditeur⁶⁶. Ainsi, les miracles 44 et 45 voient l'intervention des bienheureux frères pour secourir dans un cas un mousse et, dans l'autre, un navire de la tempête. On retrouve ici l'activité notoire de « sauveurs en mer » reconnue dans l'Antiquité aux Dioscures. Le miracle 9 est on ne peut plus explicite, puisqu'il s'avère constitué par la « guérison et conversion d'un païen qui croyait s'adresser à Castor et Pollux »⁶⁷. Notons-le aussi, alors que la persécution historique des chrétiens par Dioclétien débute en 303, les hagiographes placent le martyr des frères secourables au tout début de la Dyarchie, c'est-à-dire le règne conjoint de Dioclétien et Maximien, le double pouvoir des souverains qui se partagent l'Empire portant également une résonance gémellaire.

Fréquemment, les saints opèrent par l'intermédiaire de nourritures (miracle 2 : viande de porc ; miracle 3 : viande d'agneau ; miracle 6 : bouillie d'orge) ou de boissons (miracle 8 : jus de silphion mêlé de menthe ; miracle 11 : huile de

63. Festugière, 1971, p. 86-87.

64. Deubner, 1907.

65. Festugière, 1971, p. 85-86.

66. Deubner, 1907, notamment p. 58 : « Mais cela est clair une fois de plus : les Dioscures furent habillés par l'Église en costume chrétien ; seuls les noms de Côme et de Damien étaient neufs sur les figures des saints » (*Das aber ist nun von neuem klar : die Dioskuren sind von der Kirche in christliches Gewand gekleidet worden, nur die Namen Kosmas und Damian sind an den Gestalten des Heiligen etwas Neues*). Sur Côme et Damien comme successeurs des Dioscures, voir également MacMullen, 1991, p. 192-195.

67. Julien, 1974, p. 289 ; pour le texte exhaustif traduit d'après l'édition de Ludwig Deubner, cf. Festugière, 1971, p. 110-112.

cèdre ; miracle 15 : eau mêlée de poudre d'une peinture représentant les saints ; miracle 16 : *kèrôtè*, mélange d'huile et de cire du sanctuaire). De tels éléments les rapprochent des « archanges » avestiques. On constate aussi (miracle 14) que l'un des saints intervient aux thermes, prenant l'aspect d'un garçon de bain, où il rend sa mobilité à un prêtre paralytique. Une autre fois (miracle 19), c'est un inconnu qui, sous l'inspiration des saints, opère une femme hydropique. On constate ici une capacité à changer d'apparence en se fondant parmi les hommes, un trait déjà attribué aux *Asvin*, comme signalé plus haut⁶⁸.

Mais c'est le 48^e et dernier miracle qui nous intéresse au premier chef et, précision importante, provient probablement d'une *Vita* des deux thaumaturges, et non d'une manifestation *post mortem* témoignant de leur sainteté⁶⁹. Il est sobrement résumé comme suit par Pierre Julien : « Les saints prélèvent sur un mort, dans son tombeau, son pied droit afin de remplacer à un homme son propre pied, infecté par une écharde, et ils remettent ce dernier au mort »⁷⁰.

Ce miracle singulier, une greffe donc entre un cadavre et un vivant au membre abîmé, va connaître une large diffusion en Occident où il ressurgit, transposé à Rome, dans la *Légende dorée*, son caractère spectaculaire lui valant de nombreuses figurations picturales avant et durant la Renaissance⁷¹. Examinons la version « latine » de l'exploit des saints chirurgiens narrée au XIII^e siècle par Jacques de Voragine :

« Félix, pape, le huitième après saint Grégoire, érigea une belle église à Rome en l'honneur de saint Côme et saint Damien. Et un homme servait les saints martyrs en cette église, et un cancer lui avait dévoré toute une jambe ; et, tandis qu'il dormait, saint Côme et saint Damien lui apparurent, et ils portaient avec eux des instruments de fer et des onguents, et l'un dit à l'autre : 'Où prendrons-nous de la chair pour remplir la place d'où nous ôterons la chair pourrie ?' Et l'autre lui répliqua : 'Un Éthiopien est aujourd'hui tout fraîchement enseveli au cimetière de Saint-Pierre-ès-Liens ; apporte-nous de sa chair pour mettre ici.' Et alors il alla au cimetière et il apporta la jambe de ce mort, et ils coupèrent la jambe du malade et ils mirent en place celle du mort, et oignirent la plaie avec soin, et portèrent au mort la jambe du malade. Et quand il s'éveilla et qu'il se sentit sans douleur, il mit

68. Ce fait rappelle aussi en premier lieu l'habitude des Dioscures de se présenter incognito, comme le narre par exemple Pausanias III, 16, 2-3, à propos d'une légende spartiate.

69. Deubner, 1907, p. 32 ; Festugière, 1971, p. 86.

70. Julien, 1974, p. 290 ; sur ce, cf. Festugière, 1971, p. 211-213.

71. On notera dans cette iconographie, en sus de plusieurs œuvres anonymes, une peinture de Fra Angelico, une autre du maître de Los Balbases et une de Fernando del Rincon. Pour quelques autres noms d'artistes des XV^e et XVI^e siècles, se reporter à Réau, 1958-1959, I, p. 337-338.

la main à sa jambe et il ne sentit nul vestige de son mal ; et il prit la chandelle, et quand il ne vit nulle trace de sa plaie, il crut d'abord qu'il n'était plus lui-même et qu'il était devenu autre ; et quand enfin il eut repris ses sens, il tomba de son lit dans l'excès de sa joie, et il raconta à tous ce qui lui était advenu en dormant, et comment il avait été guéri. Et ils envoyèrent en hâte voir au tombeau du Maure, et ils trouvèrent la jambe du mort coupée, et la jambe de l'autre déposée dans le tombeau... »⁷².

Ce qui était implicite dans la liste du *Cosmidion* apparaît ici ouvertement exposé. La jambe vivante et rongée par le mal se voit remplacée par une autre morte et en bon état, mais d'un aspect bien différent, en l'occurrence recouverte de la peau noire de son propriétaire (un Maure ou un Éthiopien). Ce changement de pigmentation – en réalité double, puisque le défunt est volontiers représenté affublé du membre clair du malade –, complaisamment mis en avant par les peintres, correspond au changement d'aspect des greffes opérées sur Núada (argent au lieu de peau humaine) et Viśpālā (fer au lieu de peau équine ou humaine). Apparaît ainsi préservé, au travers du filtre puissant de la christianisation, un marqueur indubitable du mode d'action archaïque de la « médecine du couteau »⁷³, un motif commun à l'Irlande, aux plus anciens Indiens, mais aussi donc à la Grèce.

Il convient enfin de souligner que, dans la « topographie sacrée » de Rome, la basilique dédiée à Côme et Damien s'insère dans un contexte dioscurique indubitable. Première à avoir été implantée sur l'emprise de forums impériaux, elle fut dédiée par le pape Félix IV (526-530), pour partie en recyclant le bâtiment du temple de Romulus⁷⁴, fils déifié de l'empereur Maxence et homonyme du jumeau fondateur de l'*Urbs*. Il faut aussi souligner que le sanctuaire consacré aux thaumaturges et anargyres se situe dans le voisinage immédiat de l'ancien temple dévolu à Castor et Pollux. Enfin, probablement au IX^e siècle, les corps des saints Marc et Marcellien, venus de la voie Ardéatine, se trouvent transportés dans l'édifice où ils y furent redécouverts avec une inscription sous le pontificat de Grégoire XIII (1572-1585)⁷⁵. Or, même si le sujet outrepassé le cadre de cette étude, tout dans leur dossier indique que ces frères martyrs, aux noms allitérants et acolytes de saint Sébastien, sont foncièrement dioscuriques. Pour ne donner qu'un indice, parmi d'autres, qui a valeur démonstrative, ils se voient condamnés à la peine capitale le 18 mai et, à l'échéance d'un sursis de « trente jours »⁷⁶, exécutés

72. Trad. Brunet, 1923, II, p. 155-156.

73. Benveniste, 1945, p. 7.

74. Voir déjà Leclercq, 1914, col. 2350-2357.

75. *Ibid.*, col. 2365 ; Leclercq, 1932, col. 1752.

76. Comme l'indique expressément le texte de leur *Vita* (*Acta Sanctorum*, 18 juin, IV, *De SS. Marco et Marcelliano*, p. 569, *Acta Martyrii...*, § 2).

le 18 juin, soit les dates bornant dans l'Antiquité romaine le signe zodiacal des Gémeaux.

Raven et Rasyphé, martyrs dioscuriques

Au terme de ce rapide tour d'horizon de la médecine dioscurique, en premier lieu de la pratique de la greffe visant à remplacer un membre tranché ou détruit, il revient d'examiner d'un regard neuf le petit dossier hagiographique évoqué en introduction. Patrice Lajoie oppose plusieurs arguments à l'approche que nous avons proposée en 2005, qui voit en Raven et Rasyphé des jumeaux à dimension dioscurique, l'un plus apollinien tenant de Lugus, l'autre plus dionysiaque apparenté à Cernunnos⁷⁷. On peut condenser ainsi sa pensée :

1) quoique frères, rien n'indique dans les textes que les ermites de Macé soient jumeaux ;

2) si des éléments celtiques sont bien perceptibles dans leur *Vita* et les traditions afférentes, ces motifs ne procèdent nullement d'un seul mythe constitué ;

3) en particulier, d'une tradition qui mettrait en scène Lugus et son jumeau.

Chacune des objections soulevées doit donc être examinée avec quelque détail. En premier lieu, il est exact que les sources n'indiquent pas que Raven et Rasyphé soient nés le même jour, mais cette absence de précision – qui ne vaut pas démenti – constitue un cas assez fréquent dans ce qu'on pourrait appeler le « dioscurisme chrétien ». En réalité, un examen large de figures mythologiques, folkloriques, hagiographiques ou romanesques, qui sont ouvertement ou fonctionnellement gémellaires, montre que deux voies complémentaires caractérisent cet état particulier.

Soit les jumeaux sont d'emblée donnés comme tels par les textes, les frères concernés portant des noms dissemblables, en sonorité comme en sens. Ceux-ci peuvent même marquer par leur appellation une opposition de nature et de comportement. C'est ainsi le cas de Castor et Pollux et de leurs cousins Idas et Lynkeus, tout comme des fils d'Antiope : Amphion et Zéthos. Cela s'applique aussi aux fils épiques des Aśvin indiens : Sahadeva et Nakula, ou encore aux jumeaux des romans médiévaux français : Marin et Lovel, Valentin et Orson, Brac/Brice et Lion/Martin.

Soit, à l'inverse, la fraternelle intimité utérine des protagonistes, proclamée ou non, est indiquée par la consonance du début ou de la fin de leurs noms. Il en va évidemment ainsi de Romulus et de Rémus, mais aussi des dieux auxiliaires

77. Lajoie, 2016, p. 217 et p. 227, où il écrit notamment : « L'impression finale donnée par la *Vie* des saints Raven et Rasiphe est celle d'un patchwork, un assemblage intime de motifs bien connus issus de la mythologie celtique, probablement soumis à l'influence de motifs venant de l'hagiographie classique, mais certainement pas d'un héritage direct d'un unique mythe celte qui serait celui de Lugus et de son jumeau... ».

latins protecteurs des nourrissons Picumnus et Pilumnus, des grecs Alopékos et Astrabakos, Héraklès et Iphiklès⁷⁸ ou encore des saints orientaux Sisinius, Sinès (et Sinodore)⁷⁹, des Ossètes de l'épopée Æhsar et Æhsærtæg ou du folklore Boudzi et Koudzi, des jumeaux arméniens Sanasar et Balthasar et des « archanges » iraniens Haurvatāt et Amərətāt, tout comme Cautès et Cautopatès associés au Mithra perso-hellénistique, les Vandales Rhaos et Rhaptos⁸⁰ et bien d'autres encore. Le même constat prévaut chez les saints de la Gaule romaine et du haut Moyen Âge : Crépin et Crépinien, Lugle et Luglien, Gulien et Gulcien, Donatien et Rogatien, Céréne et Cérénic, Ache et Acheul, Ferréol et Ferjeux, Florent et Florian, les trijumeaux lingons : Speusippe, Éleusippe et Méleusippe. L'Italie ne fait pas exception avec Protas et Gervais, Marc et Marcellien, etc. Raven/Ravennus et Rasyphé/Rasiphus relèvent bien, à notre avis, du même procédé linguistique.

Un autre élément, noté du reste par notre collègue normand, plaide également en faveur de la gémellité des anachorètes célébrés à Sées. La cathédrale de ce diocèse est en effet à l'origine consacrée aux jumeaux milanais Protas et Gervais, modèle latin de l'héritage dioscurique, à l'instar de ce que représentent Côme et Damien dans le christianisme oriental. Le même duo insubre se retrouve d'ailleurs à Soissons, cité des saints cordonniers géminés Crépin et Crépinien.

Le nom même de *Ravennus*, s'agissant d'un personnage en réalité légendaire, retient aussi l'attention. Est-il significatif ? De fait, la ville de Ravenne (*Ravenna*) regorge, on le sait, de célèbres mosaïques paléochrétiennes du VI^e siècle, dont le rayonnement se révèle considérable en Europe durant tout le Moyen Âge. Or celle de Saint-Michel *in Af(f)ricisco* (ou *Ad Frigiselo*), église dédiée en 545

78. Ce couple formé par le héros et son frère, bien que peu cité parmi les exemples de dioscurisme (même si Meurant, 2000, le mentionne à quatre reprises : p. 35, n. 92 ; p. 55, n. 189 ; p. 59 ; p. 84, n. 299), en possède pourtant les traits principaux. Héraklès descend de Zeus, alors que son jumeau est fils du mortel Amphytrion. Si Héraklès n'est pas foncièrement médecin, des indices de sa fonction thérapeutique existent, puisque des « *Jasonica*, autels d'Héraclès Guérisseur, étaient signalés dans le golfe oriental de la mer Noire, où les Éoliens avaient établi des comptoirs commerciaux. Selon certains auteurs qui font autorité, Héraclès était le chef de l'expédition en mer Noire » (Graves, 1967, p. 456, § 12). De manière plus générale, l'examen approfondi des sources sur les jumeaux indo-européens, lorsqu'elles sont suffisantes, permet toujours de voir apparaître une notion thérapeutique dans leur action. Certains auteurs l'ont même perçue pour des paires qui ne sont pas ouvertement gémellaires. Ainsi, le cas d'Achille et de Patrocle, qui d'après Nick Allen, présente un comportement quasi dioscurique comprenant une fonction de thérapeutes (Allen, 2014, p. 14).

79. Perdrizet, 1922, p. 15-18. Ces personnages aux noms allitérants d'origine iranienne volent au secours de leur sœur Mélitène, dont les enfants sont massacrés par la démonsse Gyllou.

80. Dion Cassius LXXI, 12.

et consacrée en 547, porte la plus vénérable des représentations occidentales de Côme et Damien⁸¹. Raven étant donné comme le thérapeute majeur parmi les ermites ornaïs, ne peut-on penser qu'un hagiographe a choisi ou interprété son nom pour pointer discrètement vers les illustres praticiens orientaux, archétypes indépassables des saints thaumaturges ?

Passons à l'absence alléguée de mythe celtique clairement constitué derrière la *Vita Ravenni et Rasiphi*. Guillaume Oudaer a résumé, comme énoncé en introduction, l'essentiel d'une correspondance que nous pensons comme lui indubitable entre les éléments hagiographiques concernant les bienheureux frères macéens et l'action thérapeutique de la famille des divins soigneurs irlandais. Patrice Lajoie, qui a lui aussi examiné ce parallèle, n'en tire cependant pas les mêmes conclusions. Pas de mythe commun donc à son sens, mais en outre l'idée que « les jumeaux ne sont pas nécessairement de type 'lugien' et 'dioscurique', selon le modèle proposé par Daniel Gricourt et Dominique Hollard, mais peuvent aussi être des médecins »⁸². Ces deux questions, qui nous semblent en réalité liées, méritent un développement.

Précisons d'emblée que nous n'avons pas exposé les choses tout à fait comme Patrice Lajoie le présente. Pour nous, en effet, tout couple gémeaire s'inscrivant dans la tradition indo-européenne est, en soi, « dioscurique » au sens large du terme. De même, lesdits dieux jumeaux, qu'ils soient grecs, indiens, iraniens ou autres, présentent toujours – pour peu que l'on dispose de dossiers suffisamment fournis sur eux – une capacité guérisseuse et salutaire. C'est, comme nous l'avons rappelé tout

81. Le monument, qui reprend la configuration des sanctuaires des saints protecteurs de l'Empire byzantin, fut construit sur l'ordre de Julianus Argentarius auquel nous devons également Saint-Vital et Saint-Apollinaire-in-Classe. Sécularisé au temps des guerres napoléoniennes (1805), il est ensuite démoli pour une large part, conduisant notamment en 1842 à la dépose assez brutale de la mosaïque de l'abside qui ne fut réinstallée qu'en 1904, au terme de maintes péripéties qui la malmenèrent, au Kaiser-Friedrich-Museum (auj. Staatliche Museum) de Berlin : voir à ce sujet les propos très sévères de Leclercq, 1935, col. 224-226. Le programme iconographique de l'édifice se révèle amplement « oriental ». Outre les archanges Gabriel et Michel (celui-ci davantage célébré au Levant, l'église ravennate paraissant constituer l'un des premiers témoignages italiens) y figurent nos pieux thaumaturges. Saint-Michel in Affricisco reçut d'ailleurs des reliques de Côme et Damien provenant probablement de Cyrrhus en Syrie, ville qui leur est donnée comme patrie et où leurs ossements furent déposés (cf. Gardelles, 1974). La mosaïque de Berlin montre, de chaque côté du Christ flanqué de Michel et de Gabriel, les saints frères dont les portraits en pied ont désormais disparu. Si leurs noms figurent encore au-dessus des emplacements vides, leurs images originelles ne sont connues que par des clichés pris avant la seconde guerre mondiale. Voir, par exemple, le lien <http://www.bildindex.de/document/obj20515832>.

82. Lajoie, 2016, p. 223-224.

au long de cette étude, naturellement le cas des Dioscures proprement dits, Castor et Pollux, et de leurs héritiers chrétiens, Côme et Damien, mais aussi des couples jumeaux indo-iraniens, les Ásvin/Nāsatya comme Haurvatāt et Amərətāt. Opposer les « jumeaux médecins » aux bessons de type dioscurique n'a donc guère de sens⁸³.

Pour en revenir aux sources, les correspondances entre les éléments mythologiques et hagiographiques peuvent être résumées de la sorte :

Irlande (version A) :

- a) Miach greffe son bras d'origine à Núada.
- b) Cet événement provoque la jalousie et la colère de Diancecht,
- c) qui le frappe jusqu'à le tuer.
- d) De son corps mouillé par les larmes de sa sœur germe une totalité phytothérapeutique (soit 365).
- e) Revenu à la vie, il entonne avec ses frère, sœur et père, des incantations autour de la source de Santé,
- f) laquelle soigne/ressuscite les guerriers blessés/morts qui y sont plongés.

Irlande (version B) :

- a) Miach et Oirmiach retirent le bras d'argent de Núada, infesté par un bousier.
- b) Ils se mettent en quête d'un nouveau bras parmi les Túatha Dé Dánann.
- c) Ils choisissent le bras du porcher Modhan.
- d) Oirmiach place le bras,
- e) pendant que Miach va quérir les plantes nécessaires à la connexion du membre.

Vie de Raven et Rasyphe

- a) Raven et Rasyphe vivent près d'une source.
- b) Raven soigne de nombreux malades avec l'aide de son frère.

83. Avant d'en venir au sujet même qu'il veut traiter, c'est-à-dire le thème jumeau romain dans la fondation de Rome, Meurant, 2000, opère un long préambule dans lequel il aborde notamment la « définition de la jumeauté universelle » (chap. I, p. 15-51) et « La version indo-européenne du mythologème jumeau » (chap. 2, p. 53-77). Jamais il n'y tente une quelconque différenciation entre ces deux soi-disant catégories. Bien avant lui, Krappe, 1930, p. 56, remplaçant le dioscurisme occidental dans un cadre plus large, souligne qu'il « est pratiquement impossible de décider pour chaque cas si nous avons affaire à deux Dioscures indo-européens ou bien à des jumeaux indigènes ». Pour notre part, il nous semble que les couples mythiques et légendaires de jumeaux que nous avons pu étudier ne sont pas d'une nature foncièrement différente, mais se distinguent seulement par leur « degré » de dioscurisme, par exemple par la présence – ou non – d'une sœur (ou d'une épouse commune, ou d'une mère) qu'ils défendent ou libèrent, etc.

- c) Les sicaires du seigneur qu'ils ont fui tranchent le bras de Raven
- d) et coupent (ou percent) les membres de Rasyphe qui succombe.
- e) Raven prie intensément et obtient la résurrection de Rasyphe.
- f) Se nourrissant des herbes qui poussent autour de la fontaine, ils survivent trois semaines.

La comparaison interne de ces trois récits à la lumière de ce qui se passe dans les autres secteurs du monde indo-européen semble conduire à considérer que la légende autour des martyrs normands ne peut pas être indépendante du mythe irlandais. Les coïncidences s'avèrent trop nombreuses et portent sur les éléments les plus signifiants. Outre le bras coupé et la mort suivie de résurrection – ce dernier thème étant en réalité peu fréquent en hagiographie –, les moyens mis en œuvre sont similaires. Les intenses prières de Raven pour ramener son frère à la vie constituent le pendant chrétien des incantations que les médecins irlandais profèrent autour de la source nommée Santé qui réanime les guerriers tombés. Ladite fontaine a d'ailleurs sa correspondante macéenne, lieu de fixation des ermites. Les deux saints bénéficient d'un pieux sursis au cours duquel ils se sustentent des herbes qui y poussent⁸⁴. Celles-ci sont homologues aux plantes médicinales classifiées par Airmed et aux végétaux supports de vie patronnés par Amərətāt. La « non-mort » qu'elles assurent est tout à fait de circonstance.

Mais si un modèle commun gouverne l'action et la mort – provisoire ou définitive – des frères en Irlande comme en Normandie, il n'implique toutefois pas que l'intrigue tissée par les hagiographes ou, plutôt, celle qu'ils ont décalquée des traditions gauloises puis gallo-romaines soit identique au mythe insulaire. De fait, des différences non négligeables apparaissent, qui relèvent de ce qu'en psychanalyse l'on dénomme « déplacement » et « condensation »⁸⁵. Ainsi, le bras coupé n'est plus ici celui d'un patient amputé sur lequel opérerait le saint thérapeute, mais devient le membre même de Raven. Chez les Irlandais, l'auteur de la greffe réussie (Miach) est trucidé, alors que dans l'Orne, c'est le frère du médecin principal (Rasyphe) qui se révèle occis puis ressuscité par les prières, lesquelles, dans la *Seconde Bataille de Mag Tured*, régénèrent les guerriers morts. De même, les très nombreux coups portés

84. On peut se demander au demeurant si, à l'origine, les herbes ne leur servaient qu'à se nourrir, eu égard au rôle majeur que tient le jonc dans la consolidation de la greffe du bras de Núada ou dans la remise en place de la tête du moine « opéré » par saint Berach.

85. En psychanalyse, la condensation est un mécanisme psychique déplaçant la valeur et, finalement, le sens d'un élément signifiant. Ce mécanisme est particulièrement apparent lors du rêve où une seule représentation va en remplacer plusieurs autres. Dans le même contexte, le déplacement est une formation (inconsciente dans le psychisme, mais volontaire dans le travail hagiographique) aboutissant au décentrement du contenu manifeste par rapport au contenu latent qui reste alors masqué.

aux membres de Rasyphé correspondent aux multiples jointures et nerfs (c'est-à-dire aux tendons) du cadavre de Miach, d'où germent les plantes médicinales.

Ainsi, si l'on fait le bilan, le motif spectaculaire de la greffe disparaît, la perte du bras paraissant définitive ; alors que le second frère, qui apparaît plutôt comme assistant dans le récit insulaire, concentre sur sa personne le thème du multiple démembrement/percement⁸⁶ et celui du retour du monde des morts. Que signifient ces glissements et cette réorganisation de la matière mythique ? Il semble qu'ils traduisent bien l'influence d'un autre modèle plus proprement continental, celui associant Lugus et Cernunnos en une paire gémellaire. Le bras perdu de Raven correspond dès lors – par une inversion signifiante – à la dextre surpuissante de la première des deux figures théologiques. Patrice Lajoye rapproche d'ailleurs cette amputation de celle subie par le saint breton Budoc, dont le membre tranché devient une relique majeure, héritière christianisée de l'un des attributs du grand dieu lumineux⁸⁷.

Soulignons également un autre élément qui n'a pu que favoriser l'insertion de Lugus dans ce mythe dioscurique. En effet, en Irlande, dans *l'une* des généalogies divines présentant les relations de parentèle entre les Túatha Dé Dánann, Lugh est, d'une part, le petit-fils du Fomor Balor par sa mère Eithne et, d'autre part, celui de Diancecht par son père Cian⁸⁸. Lugh a ainsi pour grand-père le principal dieu médecin et, donc, pour oncles Miach et Oirmiach/Octriuil. Nul doute que cette proximité explique les capacités thérapeutiques du grand dieu, tout comme, dans une autre généalogie, le fait qu'il soit le neveu de Goibhniu, le dieu-forgeron, justifie sa familiarité avec les activités métallurgiques.

Ce lien familial paraît d'ailleurs connaître un parallèle grec assez strict. En effet, Asklépios, le dieu de la médecine fils d'Apollon et de Coronis, engendre lui-même avec Épioné, « qui soigne les maux », deux garçons Podalire (*Podaleírios*) et Machaon (*Makháôn*), lesquels, dans *l'Iliade*, soignent les guerriers Achéens. Le premier est thérapeute, le second chirurgien, Jean Haudry percevant dans ces héros-médecins un couple « pré-dioscurique » complémentaire (celui d'un guerrier-chirurgien et d'un loup-garou-thaumaturge)⁸⁹. En ce qui nous concerne,

86. Le verbe latin usité dans la *Vita* est *decerpere*, « détacher », « retrancher », qui correspond bien à l'idée de découpe des membres, mais d'autres sources fournissent une version alternative d'une multitude de blessures par lesquelles s'écoule le sang du saint : Lajoye, 2016, p. 225.

87. *Ibid.*, p. 223.

88. Guyonvarc'h, 1980, p. 51, § 55 ; Gray, 1982, p. 38-39, § 55.

89. Haudry, 1988-1989. L'auteur décèle un parallèle dans le cycle scandinave de Helgi et de son compagnon Sinfjötli, dont le nom, « aux pieds blancs », est proche pour le sens de celui de Podalire, « aux pieds de lis ».

relevons que ces personnages qui remplissent, chez Homère, les mêmes fonctions que Miach et Oirmiach lors de la *Seconde Bataille de Mag Tured*, incarnent les petits-fils d'Apollon, alors que Lugh représente de son côté celui de Diancecht, homologue d'Asklépios⁹⁰.

Pour ce qui est de Rasyphé, le glissement du motif de la mort suivie d'une résurrection et la confusion entre les blessures multiples et le démembrement nous semble de même impliquer des influences « cernunniennes ». Pour brève qu'elle soit, la seconde vie accordée à Rasyphé relève précisément de la capacité à revenir à la vie des personnages héritiers de l'archétype du dieu sauvage. C'est également d'un acharnement « sauvage » que procède la mise à mort infligée par les sbires au malheureux anachorète. Soit ils le percent de multiples coups, ce qui correspond, *mutatis mutandis*, aux nombreux articulations et tendons générateurs d'herbes curatives de Miach, soit ils le démembrerent, une thématique le rapprochant cette fois de celle présente aussi bien dans la *Vie* des jumeaux Lugle et Luglien que dans la description donnée par Strabon des victimes sacrifiées au Dionysos maritime des Celtes⁹¹.

En définitive donc, et malgré les réfutations avancées par Patrice Lajoie, il apparaît peu discutable que les pieux ermites guérisseurs martyrisés à Macé aient recueilli un héritage antique de type dioscurique, qu'on le conçoive au sens traditionnel du terme, comme l'illustre le récit parallèle mettant en scène les fils du dieu-médecin Diancecht, ou qu'on l'appréhende sous la forme d'un couple complémentaire « lugien »/« cernunnien » (ou, si l'on préfère, en termes grecs, apollinien/dionysiaque).

Conclusion

Nous avons rassemblé dans les lignes qui précèdent un faisceau concordant de données traitant des dieux-médecins jumeaux du monde indo-européen. La rencontre entre gémellité et fonction curative n'est certes pas univoque, nombre de dieux et de déesses qui ne sont pas liés par une naissance commune possédant d'évidents pouvoirs thérapeutiques. Toutefois, et au-delà du seul domaine indo-européen, les jumeaux semblent bien avoir une affinité particulière avec la médecine parmi d'autres capacités bienfaisantes.

90. Un autre rapprochement a été mis en lumière par John Shaw entre les domaines irlandais, grec et indo-iranien. Les dieux médecins sont fréquemment des tueurs de dragons/serpents. C'est le cas en Grèce, où Apollon trucidé Python et où son fils Asklépios maîtrise un reptile pour le mettre à son service. Or, en Irlande, Diancecht occit le dragon Méiche, « au cœur triple », fils de la Morrígan. Parallèlement, le *Vītrahan indo-iranien paraît avoir cumulé les mêmes capacités de soigneur et de sauroctone d'un démon ophidien marqué par la triplicité (Shaw, 2006, en part. p. 171).

91. *Géographie*, IV, 4, 6 : cf. Gricourt et Hollard, 2015, p. 43-45.

Ils représentent en effet, par leur existence même, le témoignage d'une fécondité exubérante volontiers conçue comme surhumaine – en associant par exemple un père mortel à un géniteur divin. Les frères héritent alors des compétences de leur procréateur surnaturel et sont dotés d'une aptitude particulière dans les domaines de la fertilité et de la santé, ce que traduisent leurs capacités à rendre fécondes les femmes stériles, à faciliter les unions et les naissances⁹², à restaurer la vigueur génésique et la jeunesse des hommes âgés⁹³. D'une manière plus large, ils favorisent la multiplication des plantes et des bêtes et influencent le temps (en octroyant pluie et rosée) dont dépendent les récoltes et la sauvegarde des marins. Leur domaine s'étend à une maîtrise plus large encore, telles la prédiction de l'avenir (ils se montrent volontiers devins) et la protection lors des combats.

Sur ce cadre général se greffe une ventilation fonctionnelle des techniques curatives. Aux incantations qui relèvent du pouvoir magico-religieux de la première fonction vient s'adjoindre la chirurgie liée à l'univers guerrier, tant par les occasions de la mettre en œuvre que par l'outillage qu'elle nécessite. Enfin, l'usage des eaux et des plantes médicinales qui appartiennent à la troisième fonction complète le tableau.

Deux mythes apparentés semblent à l'œuvre dans les récits que nous avons rapprochés. L'un se révèle certainement archaïque, relevant du fonds indo-européen commun, alors que l'autre paraît être, à ce jour, seulement interceltique. Le premier concerne le remplacement d'un membre amputé par le recours à une prothèse en matériau métallique (Inde : fer ; Irlande : argent) ou, sous sa forme atténuée, une allogreffe organique (Grèce chrétienne) présentant une pigmentation cutanée différente. Le second mythe, apparemment propre aux Celtes, met en scène la transplantation du membre coupé par un thérapeute divin qui subit en retour une punition pour cet acte⁹⁴. Bien que relevant en premier lieu de la « médecine du couteau » dont la restitution d'un bras ou d'une jambe fournit l'exemple le plus spectaculaire, l'action chirurgicale des jumeaux est ici complétée par le recours aux herbes, pour faire « prendre » la greffe, et aux incantations, pour ramener à la vie le soigneur tué.

L'absence de ce motif sous sa forme explicite dans le cas des saints Raven et Rasyph provient apparemment d'une « contamination » par le thème du bras surpuissant de Lugh/Lugus dont l'amputation, sans qu'il ne soit question

92. Rendel Harris, 1913, p. 183-186, 255 et 384-388.

93. *Ibid.*, p. XV ; Hankoff, 1977.

94. Le recours, dans la version de *La mort tragique des enfants de Tuireann*, au bras du dieu-porcher pour réaliser la greffe pourrait constituer un écho du mytheme antérieur, si ce membre rapporté était d'un aspect différent de celui de Núada (par le teint de la peau ou la pilosité). Le fait que le texte reste muet à ce propos ne permet pas de conclure.

de sa remise en place, vaut ici mutilation qualifiante. L'acharnement furieux des assassins sur les membres de Rasyphé, alors que Miach est de façon plus sobre tué par des coups répétés à la tête, s'éloigne du récit irlandais et relève de l'univers « ensauvagé » du démembrement qui renvoie à l'influence d'un modèle « cernunnien » plus proprement gaulois. Les saints normands, s'ils sont donc effectivement porteurs, comme l'a proposé Guillaume Oudaer, d'un mythe similaire à celui attesté pour Miach et Ormiach, ne doivent cependant pas être compris comme de simples équivalents continentaux christianisés des jumeaux médecins irlandais. Bien que présent, cet héritage celtique commun est largement gauchi par l'apport propre du thème des Jumeaux opposés et complémentaires. De ce point de vue, les pieux martyrs macéens se situent au point de convergence de deux strates de traditions dioscuriques différentes.

- Nick Allen (2014), « Heroes and Pentads: or how Indo-European is Greek Epic ? », *Bulletin of Institute of Classical Studies*, 62, p. 1-19.
- RR. PP. Bénédictins de Paris (1935-1959), *Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'histoire des fêtes*. I-XIII, Paris, Éditions Letouzé et Ané.
- Émile Benveniste (1945), « La doctrine médicale des Indo-Européens », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 130, p. 5-12.
- Gustave Brunet (1923), *La Légende dorée par Jacques de Voragine, traduite du latin et précédée d'une notice historique et bibliographique par M. G. B.* I-II, Paris, Librairie Garnier Frères, 1923 (1^{ère} édition : Paris, librairie de Charles Gosselin, 1843).
- James Darmesteter (1892-1893), *Le Zend-Avesta. Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique*. I-III, Paris, Ernest Leroux, éditeur.
- Ludwig Deubner (1907), *Kosmas und Damian. Texte und Einleitung*, Leipzig et Berlin, Teubner.
- Louis Du Broc de Segange (1887), *Les saints patrons des corporations et protecteurs spécialement invoqués dans les maladies et dans les circonstances critiques de la vie*. I-II, Paris, Librairie Bloud et Barral.
- Georges Dumézil (1945), *Naissance d'archanges (Jupiter Mars Quirinus, III). Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Paris, Gallimard.
- Georges Dumézil (1947), *Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne*, Paris, Gallimard.
- Georges Dumézil (1948), *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, 2^e éd. corrigée, Paris, Gallimard.
- Georges Dumézil (1968), *Mythe et Épopée. 1. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard.
- Georges Dumézil (1974), *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur La religion des Étrusques*, 2^e éd. revue et corrigé, Paris, Payot.

- Georges Dumézil (1986), « La médecine et les trois fonctions », *Magazine littéraire*, n° 229, p. 36-39.
- Georges Dumézil (1994), *Le roman des jumeaux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (76-100) publiées par Joël H. Grisward*, Paris, Gallimard.
- André-Jean Festugière, O. P. (1971), *Sainte Thècle. Saints Côme et Damien. Saints Cyr et Jean (Extraits)*. Saint Georges, Paris, Éditions A. et J. Picard.
- Jacques Gardelles (1974), C. r. de « Peter Grossmann, *San Michele in Africisco zu Ravenna. Baugeschichtliche Untersuchungen*. Mayence, 1973 ; Ed. Philipp von Zabern, 27 x 34, 90 p., 40 planches », *Revue des Études Anciennes*, 76, p. 433-435.
- Robert Graves (1967), *Les mythes grecs* (trad. Mounir Hafez), Paris, Fayard, 1967.
- Elizabeth A. Gray (1982), *Cath Maige Tuired. The Second Battle of Mag Tuired*, Irish Texts Society, 52, Kildare.
- Ralph Thomas Hotchkin Griffith (1971), *The Hymns of the Rgveda, translated with a popular commentary by R. T. H. Gr.* I-II (The Chowkhamba Sanskrit Studies, vol. XXXV), Varanasi, The Chowkhamba Sanskrit Series Office (2^e éd. : Benares, E. J. Lazarus, 1896-1897).
- Daniel Gricourt et Dominique Hollard (2010), *Cernunnos, le dioscore sauvage. Recherches comparatives sur la divinité dionysiaque des Celtes*, Paris, L'Harmattan.
- Daniel Gricourt et Dominique Hollard (2015), *Les saints jumeaux héritiers des dioscures celtiques. Lugle & Luglien et autres frères apparentés*, 2^e éd. revue et augmentée, *Mémoires de la Société belge d'études celtiques*, 25, Bruxelles (1^{ère} édition : Daniel Gricourt et Dominique Hollard (2005), *Les saints jumeaux héritiers des dioscures celtes. Lugle et Luglien et autres frères apparentés*, MSBEC, 25, Bruxelles).
- Daniel Gricourt et Dominique Hollard (2017), *Les Jumeaux divins dans le festiaire celtique*, Marseille, Terre de Promesse.
- Pierre Grimal (1951), *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Paul Guérin, M^{gr} (1885), *Les Petits Bollandistes. Vies des Saints*. I-XVII, 7^e éd., Paris, Bloud et Barral libraires-éditeurs.
- Christian-Jacques Guyonvarc'h (1968), « Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques XXXI », *Ogam*, XX, p. 351-380.
- Christian-Jacques Guyonvarc'h (1980), *Textes mythologiques irlandais I. Volume I*, Rennes, Ogam – Celticum.
- Christian-Jacques Guyonvarc'h (1997), *Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris, Éditions Payot & Rivages.
- Leon D. Hankoff (1977), « Why The Healing Gods Are Twins », *Yale Journal of Biology and Medicine*, 50, p. 307-319.
- Jean Haudry (1988-1989), « Podalire et Machaon », *Lalies*, 10, p. 355-363.
- Philippe Jouët (1993), *L'Aurore celtique. Fonctions du Héros dans la Religion cosmique*, Paris, Les Éditions du Porte-Glaive.
- Philippe Jouët (2007), *Aux sources de la mythologie celtique*, Fouesnant, Yorann Embanner.

- Philippe Jouët (2012), *Dictionnaire de la mythologie et de la religion celtiques*, Fouesnant, Yorann Embanner.
- Pierre Julien (1974), « Quarante-huit miracles grecs des saints Côme et Damien », *Revue d'histoire de la pharmacie*, 62^e année, n° 223, p. 288-292.
- Jean Kellens (2006), *La quatrième naissance de Zarathushtra*, Paris, Éditions du Seuil.
- Alexander Haggerty Krappé (1930), *Mythologie universelle*, Paris, Éditions Payot.
- Bruno Krusch (1885), *Georgii Florentii Gregorii episcopi turonensis libri octo miraculorum, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 1*, Hanovre.
- Patrice Lajoie (2013), « Purusa », *Nouvelle Mythologie Comparée*, 1, p. 25-58.
- Patrice Lajoie (2016), « Raven et Rasiphe : des jumeaux mythologiques ? », in André-Yves Bourges et Valéry Raydon, *Hagiographie bretonne et mythologie celtique. Recueil d'essais réunis par A.-Y. B. et V. R.*, Marseille - Croix, Terre de Promesse - Éditions du Cénacle de France, p. 215-228.
- Henri Leclercq (1914), « Côme-et-Damien (Basilique des Saints-) », in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie publié par le R^{me} dom Fernand Cabrol et le R. P. dom Henri L. Tome troisième, 2^{me} partie. Ciacconio — Cyzique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, col. 2350-2367.
- Henri Leclercq (1932), « Marc et Marcellien », in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie publié par le R^{me} dom Fernand Cabrol et dom Henri L. Tome dixième, deuxième partie. Mans (Le) — Maximin (Saint)*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, col. 1749-1753.
- Henri Leclercq (1935), « Mosaique », in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie publié par le R^{me} dom Fernand Cabrol et dom Henri L. Tome douzième, première partie. Mora Vocis — Noé*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, col. 57-332.
- Françoise Le Roux (1968), « La mythologie irlandaise du Livre des Conquêtes », *Ogam*, XX, p. 381-404.
- Françoise Le Roux et Christian-Jacques Guyonvarc'h (1986), *Les druides*, 4^e éd., Rennes, Ouest-France.
- Pierre Lévêque et Louis Séchan (1990), *Les grandes divinités de la Grèce*, 2^e éd. augmentée, Paris, Armand Colin.
- Bruce Lincoln (1986), *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge (Massachusetts) et Londres, Harvard University Press.
- Ramsay MacMullen (2011), *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, Paris, Perrin.
- Alain Meurant (2000), *L'idée de gemellité dans la légende des origines de Rome*, Louvain-la-Neuve, Académie Royale de Belgique.
- Marijan Molé (1963), *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris, Presses universitaires de France.
- Dáithí Ó hÓgáin, *The Lore of Ireland. An Encyclopaedia of Myth, Legend and Romance*, Woodbridge, The Boydell Press.
- Guillaume Oudaer (2016), C. r. de « André-Yves Bourges et Valéry Raydon, *Hagiographie bretonne et mythologie celtique*, 2016, Marseille, Terre de Promesse, 409 p. », sur le site

- Internet : <http://nouvellemythologiecomparee.hautetfort.com/archive/2016/08/23/review-andre-yves-bourges-et-valery-raydon-dir-hagiographie-5839149.html>
- Paul Perdrizet (1922), *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale*, Strasbourg, Faculté des Lettres de l'Université.
- Edward Pettit (2013), « Míach's Healing of Núadu in *Cath Maige Tuired* », *Celtica*, 27, p. 158-171.
- Jean Raymond François Piette [« Natrovissus »] (1948), « Les enfants de Diancecht. Étude de mythologie irlandaise », *Ogam*, I/3, p. 5-8.
- Éric Pirart (1995-2001), *Les Nāsatyā*. I-II, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège — Fascicules CCLXI et CCLXXX, Genève, Diffusion Librairie Droz S. A.
- Éric Pirart (2006a), *Guerriers d'Iran. Traductions annotées des textes avestiques du culte zoroastrien rendu aux dieux Tištriya, Miθra et Vjθragna*, Paris, L'Harmattan.
- Éric Pirart (2006b), *L'Aprhrodite iranienne. Études de la déesse Ārti, traduction annotée et édition critique des textes avestiques la concernant*, Paris, L'Harmattan.
- Éric Pirart (2007), *Georges Dumézil face aux démons iraniens*, Paris, L'Harmattan.
- Jaán Puhvel (1970), « Mythological Reflections of Indo-European Medicine », in George Cardona, Henry Max Hoenigswald et Alfred Senn éd., *Indo-European and Indo-Europeans. Papers Presented at the Third Indo-European Conference at the University of Pennsylvania*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, p. 369-382.
- Jaán Puhvel (1987), *Comparative Mythology*, Baltimore et Londres, The John Hopkins University Press.
- Louis Réau (1958-1959), *Iconographie de l'art chrétien. Tome III. Iconographie des saints*. I-III, Paris, Presses universitaires de France.
- James Rendel Harris (1913), *Boanerges*, Cambridge - Londres, Cambridge University Press.
- Bernard Robreau (2012), « Essai sur la médecine gauloise, les eaux et les divinités celtiques », *Ollodagos*, XXVII, p. 151-326.
- John Shaw (2006), « Indo-European Dragon-Slayers and Healers, and the Irish Account of Dian Cécht and Méiche », *The Journal of Indo-European Studies*, 34/1-2, p. 153-181.
- Bernard Sergent (1992), « De quelques jumeaux indo-européens », *Topique*, 50, *Les jumeaux et le double*, p. 205-238.
- Bernard Sergent (1995), *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris, Éditions Payot & Rivages.
- Bernard Sergent (2016), *Le dieu fou. Essai sur les origines de Śiva et de Dionysos*, Paris, Les Belles Lettres.
- Claude Sterckx (1982), « La théogonie irlandaise », *Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte*, 4, p. 67-211.
- Claude Sterckx (2005), *Taranis, Sucellos et quelques autres. Le dieu souverain des Celtes, de la Gaule à l'Irlande*. I-III, Mémoires de la Société belge d'Études celtiques, 22-24, Bruxelles.

- Claude Sterckx (2009), « La théogonie irlandaise : les enfants des dieux », *Ollodagos*, 23/1, p. 43-145.
- Paul-Louis Van Berg (2006), « L'Œil et le Bras plutôt que le Borgne et le Manchot : une solution alternative à la proposition de Georges Dumézil », in Marco García Quintela, Francisco Javier González García et Felipe Criado Boado (éd.), *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture. Proceedings of the 5th International Colloquium of Anthropology of the Indo-European World and Comparative Mythology*, Budapest, Archaeolingua Alapítvány, p. 285-304.
- Jean Varenne (1967), *Le Veda. Textes réunis, traduits et présentés par J. V.*, Paris, Denoël-Planète.
- Calvert Watkins (1995), *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, New York - Oxford, Oxford University Press.
- Kenneth Gregory Zysk (1992), « Reflections on an Indo-European Healing Tradition », in *Perspectives on Indo-European Language, Culture and Religion. Studies in Honor of Edgar C. Polomé. Volume II* (Roger Pearson éd.), Journal of Indo-European Studies. Monograph Series n° 9, McLean (Virginia), p. 321-336.