

Les dieux gaulois à la bourse

Adolfo ZAVARONI

Universidad de Buenos Aires
Via Porta Brennone, 11
I - 42100 Reggio Emilia
zavaro@libero.it

RÉSUMÉ

Les attributs les plus fréquents du Mercure gaulois sont le caducée, la bourse, le coq et le bouc (ou le bélier). L'analyse de ces attributs, qui sont occasionnellement associés à d'autres divinités, montre que leurs fonctions concernaient le cycle de la régénération: plutôt qu'être un symbole de la richesse dispensée par Mercure ou Rosmerta, la bourse contient les germes ou âmes prêtes à la réincarnation. Le même symbolisme est dénoté par le seau de la déesse.

Le coq aussi, comme l'oeuf, est un symbole de régénération, tandis que le bouc - comme chaque animal cornu - et le caducée dénotent que toute nouvelle vie contient le double principe reproduisant tant la vie que la mort données par ces divinités

Mots clé: Lugus, Mercure, Bacchus, Cernunnos, Rosmerta, bourse-marsupium, caducée, coq, bouc, œuf, régénération, double principe.

The Gaulish Gods with the Purse

ABSTRACT

The most frequent attributes of the Gaulish Mercury are the caduceus, the purse, the cock and the he-goat or ram. Analysis of these attributes, which are occasionally associated with other divinities, shows that their functions concern the cycle of regeneration. The purse seems to contain embryos of a new life rather than coins dispensed by Mercury or his mate Rosmerta. The same symbolism is denoted by the bucket sometimes held by the goddess. The cock, as well as the egg, is also a symbol of rebirth, while the he-goat - as well as any horned animal - and the caduceus allude to the fact that any new life contains intrinsically the double principle reproducing both life and death.

Key words: Lugus, Mercury, Bacchus, Cernunnos, Rosmerta, purse-marsupium, caduceus, cock, ram, egg, rebirth, double principle.

Sur la plupart des monuments gaulois le dieu assimilé au Mercure classique tient une bourse. Les spécialistes qui ont examiné les représentations du Mercure gaulois pour mettre en évidence ses aspects différents n'ont pas donné d'importance spéciale à cet attribut. Puisque le Mercure romain figure surtout comme le dieu des commerçants et du gain¹, il semblerait naturel que les Gaulois aussi, ayant assimilé l'iconographie romaine², représentassent leur *Lugus*-Mercure avec la bourse: elle serait le symbole de la richesse à laquelle le dieu présidait. En outre, comme on le sait, César (*b. g.* VI, 17) écrit que les Gaulois considèrent Mercure comme l'inventeur de tous les arts et qu'ils lui attribuent les plus grands pouvoirs en matière d'argent et de commerce: c'est une raison de plus pour ne pas mettre en question le symbole du *marsupium*.

Malgré cela, quelques monuments sur lesquels le Mercure gaulois n'a pas la bourse, mais un autre objet ou sur lesquels la bourse est tenue par une autre divinité, me poussent à supposer que le sac de Mercure fasse allusion aussi à une autre fonction qui pour les fidèles et pour les Gaulois en général était, je crois, plus important que la richesse même: c'est-à-dire la régénération. On tâchera ici de fournir les arguments pour une telle interprétation.

1. MERCURE ET L'ENFANT

Hatt a le mérite d'avoir recueilli et comparé les représentations gallo-romaines où Mercure est associé à un enfant. Dans sa première étude Hatt estime que cette représentation, qui rappelle l'«Hermès dionysophore» praxitélien³, soit une image hellénisée d'un mythe gaulois; puis, croyant l'avoir vérifié par l'analyse de l'art cel-

¹ Dumézil (1974, 439) observe que dans le compte rendu de la dédicace de l'*aedes Mercurii* (ides de Mai de 495 av. J.-C.) par Live (II, 21, 7) "les circonstances de la fondation montrent que le culte de Mercure était dès lors déjà lié au commerce et spécialement au ravitaillement" (*annona*).

² Dans les représentations d'Hermès décrites par Siebert (*LIMC*, V/1, 371, n° 983) la bourse est présente seulement à partir de l'époque d'Auguste. La seule exception pourrait être un petit bronze de l'Indiana University Art Museum de Bloomington qui a été daté du II^e-I^{er} s. av. J.-C.; mais je ne sais pas si cette datation est digne de foi. Une terre cuite de Myrina (Lemnos) représente un dieu *puer* couronné par des rayons qui tient une petite bourse de la main droite (la gauche est perdue); il appuie son coude sur un pilier qui soutient un petit hermès barbu. Ce jeune dieu ne peut pas être un Mercure, mais il est assimilable au *puer* qui parfois est associé au Mercure gaulois. L'étrusque *Turms* aussi, assimilé à Hermès, n'est jamais représenté avec le *marsupium*. Harari (*LIMC* VIII/1, 99) écrit que *Turms* est représenté "con caduceo e *marsupium*" sur une kylix "sovraddipinta" d'Orvieto (nécropole de la Cannicella) datée de 400-350 av. J.-C. Harari répète de façon automatique la description de Minto (1940, 373, Tav. 33,1); mais je ne vois aucun *marsupium* et je doute aussi que le personnage soit *Turms*: il n'a pas d'ailes sur la tête ni aux pieds ni sur le dos et sa tête est ceinte par une bande. De la main droite il empoigne un caducée stylisé, tandis que la main gauche est tenue derrière une cuisse: ce qui pend de cette main n'est pas une bourse, mais peut être une queue terminant par trois longues pointes. En effet l'objet continue au-dessus de la main, et se termine à la hauteur de la fesse. Ce personnage pourrait être le Silène à la queue représenté sur des miroirs étrusques. La familiarité de *Turms*-Mercure avec Silène, qui selon quelques mythographes était le fils d'une nymphe et de Mercure, est bien connue. D'ailleurs la rencontre ou l'entretien de *Turms* avec une nymphe ailée est une scène gravée sur quelques miroirs et témoigne que ce dieu est un fécondateur de l'univers.

³ Hatt, 1967.

tique de La Tène, il précise que le dieu gaulois Esus “avait été assimilé, dès le V^e siècle av. J.-C., à Dionysos”, car “de toutes les divinités helléniques, Dionysos est le plus proche de l’Esus celtique, par son rapport étroit avec la vie végétale: en l’espèce, le lierre, la vigne, par son caractère animal, ou semi-animal”⁴. Mais l’assimilation de (*H*)*esus* avec Mercure affirmé dans les *Scholia Bernensia* rend très problématique l’identification de (*H*)*esus* à Bacchus: difficilement (*H*)*esus* pourrait être soit Mercure soit le petit Bacchus, surtout quand ces dieux sont associés dans la même représentation. Puisque la seule représentation sûre d’*Esus*⁵, celle du pilier élevé par les *nautae* de Paris, le montre comme un barbu adulte, il ne me semble pas opportun d’accepter l’équation *Esus* = *Bacchus* supposée par Hatt⁶. Bacchus-Dionysos pouvait certes être assimilé à un dieu gaulois, mais ce dieu était, à mon avis, le jeune par antonomase et il correspondait à l’Irlandais *Oengus Óc* «Unique-désir le Jeune»⁷, qui présidait à la fertilité, à la reproduction et à l’amour comme le germanique *Freyr* et probablement comme l’archaïque italique *Liber*.

Sur les monuments où Mercure est associé au dieu *puer* on peut communément noter un coq et un bouc aussi. Par exemple, sur le monument de La Neuveville-lès-Nancy⁸ Mercure est debout, vêtu d’un manteau qui découvre le devant du corps; il tient de la main gauche le caducée, de la main droite la bourse. Près de son pied droit il y a un coq; près de sa jambe gauche se trouve un bouc qui pose les pattes de devant sur un socle. Au delà du socle, un petit enfant est en train de sortir de terre (il est représenté à mi-corps): montrant sa familiarité avec l’animal, il touche la barbe du bouc. Hatt affirme que cet enfant est Esus et que “si Teutates-Mercure est devenu le dieu distributeur de la richesse, c’est parce qu’Esus lui a donné la richesse, par reconnaissance de la tutelle qu’il a exercée sur lui au moment de sa naissance” : selon Hatt, “c’est à proprement parler, Esus qui est le dieu de la richesse”⁹. Mais si l’assimilation du *puer* divin gaulois au Dionysos est valide, nous ne pouvons pas affirmer que le dieu enfant préside à la richesse: la fertilité et la fécondité données par Dionysos ne peuvent pas être confondues avec la richesse économique.

⁴ Hatt, 1989, 227.

⁵ Notoirement, ce dieu associé au *Tarus Trigaranos* est comparé au personnage qui dans le bas-relief de Trèves est en train de couper un arbre, parmi le feuillage duquel on voit trois oiseaux et la tête d’un taureau.

⁶ Olmsted (1994, 106) mentionne un *Vellaunos-Esus* qui “was identified with Mars as well as Mercurius”. Pour ce qui concerne (*H*)*esus*, Olmsted se base sur les *Scholia Bernensia* cités par Zwicker (1904, 50) qui en vérité parle de *Hesus*, pas *Esus*. Mais les hypothèses d’Olmsted ne conduisent pas non plus à une explication satisfaisante des deux représentations d’*Esus*.

⁷ Pour cette interprétation voir Zavaroni, 2004, 917.

⁸ Esp. VI 4696.

⁹ Hatt, 1989, 227. Quelques pages après Hatt, analysant les représentations du couple Mercure-Rosmerta, affirme que c’est n’est pas Mercure, qui apporte la richesse, mais Rosmerta. Selon Hatt (1989, 250) “le couple formé par Mercure et Rosmerta n’est autre que la transposition gallo-romaine restée à moitié celtique par le nom de la déesse, du couple Teutatès-Rigani”. Teutatès serait l’allié, le protecteur du couple Rigani-Esus, contre Taranis, l’adversaire saisonnier d’Esus. On peut apercevoir une partie de vérité dans ces affirmations, mais il ne me semble pas qu’elles fassent émerger les différences fonctionnelles vraies entre ces dieux.

L'affirmation de Hatt sur le rôle de *ploutodôtes* du dieu enfant se base, je crois, sur la représentation du monument de Spachbach (près de Woerth)¹⁰. Ici Mercure porte sur son bras un enfant qui tient une petite bourse de la main gauche. Près du pied droit du dieu se trouve le coq qui est son attribut commun. Évidemment Hatt, même s'il ne le dit pas explicitement, suppose que Mercure est en train de recevoir le petit sac de l'enfant, comme dans d'autres représentations il recevrait, à son dire, la bourse de Rosmerta. Mais c'est le monument de Spachbach qui m'induit à douter que la bourse est un symbole de richesse.

Si les Gaulois acquièrent la représentation de Mercure portant un enfant (Dionysos pour les Grecs), ce ne fut certes pas pour une raison esthétique: une telle représentation devait correspondre aussi à leurs exigences religieuses. Il y a au moins quatre représentations étrusques (VI-IV siècle av. J.-C.) où Mercure (*Turms*) tient sur ses bras un enfant qui a été identifié à Dionysos¹¹ (étrusque *Fufluns* «Pubescens»), mais aucune d'elles ne suit de canons grecs déterminés. À mon avis, on peut documenter que les divinités étrusques de l'âge archaïque étaient assez semblables à celles vénérées dans l'Europe de l'âge du Fer, divinités celtiques comprises. Pour cela il me semble qu'il faut partager la thèse de Hatt selon laquelle, en définitive, un dieu *puer* gaulois devait avoir un rapport privilégié avec *Lugus*-Mercure. J'exclurais, toutefois, que le dieu enfant fût assimilable à (*H*)*esus*¹².

Sur un relief de Gersthofen, Mercure met la main droite sur le caducée devant lequel on voit une tortue et un coq perché sur elle; le dieu soutient de la gauche une bourse sur laquelle un enfant ailé est assis: "est-il Amour?" se demande Bauchhens¹³. Je réponds que oui, en me basant sur le monument de Chalon-sur-Saône (*Cauillonum*). Ici Mercure tient la bourse de la main droite; à sa gauche on note le caducée, le coq, la tortue; à droite, sur le bord de la niche, le bouc, le serpent et, au-dessus de la tête de celui-ci, un enfant debout¹⁴. Sur la partie haute du monument on lit l'inscription CIL XIII 2606 *Deo Mercurio Augu(sto) sacro(!) / Habro Auiti. Habro* refléchit un germ. **habro-* «bouc» (v norr. *hafri*, vsx. *ha?aro*, vha. *ha?aro* «avoir» «*ablé-de-bouc», protocelt. **gabros* «bouc»). On pourrait supposer que *Habro* soit un surnom de Mercure analogue à *Moccus* «porc»; mais je crois que cet épithète ne se réfère pas à Mercure, mais au bouc à sa droite. Un tel bouc fait allusion aussi à la double nature (uranienne-infernale) du dieu porteur de bien et de mal et représente donc son jumeau inséparable dont la nature est sauvage et lascive (Faune-Pan-Silvain). Pour cela la troisième épithète aussi, *Auitis* (dat. *Auiti*), ne peut

¹⁰ Esp. VII 5569.

¹¹ Harari, *LIMC* VIII/1, 101.

¹² Il me semble que les représentations gauloises permettent d'identifier le *puer* au lycrène apollinien assimilable à Maponus qui est certainement un dieu «jeune» ou «fils» comparable à *Oengus Óc*. Voir Zavaroni, 2004.

¹³ Bauchhens, *LIMC*, VI/1, 537-554.

¹⁴ Il n'est pas certainement le dédiant, comme a supposé Deyts, 1992, 118.

se référer à Mercure. Nous pouvons l'interpréter comme «Désir»¹⁵, en le reconduisant à **awi-* < **h₂ewh₁* «désirer»¹⁶. Cela confirmerait qu'un dieu Éros-Cupidon était vénéré parmi les grands dieux celtiques¹⁷ et qu'il présidait au désir amoureux comme moteur de fertilité et de vie. Si, comme nous le verrons, les objets et animaux qui entourent Mercure sur le monument de Chalon-sur-Saône font allusion à la fécondité et au double principe régissant le cycle «vie-mort-vie», nous devons douter que la bourse du dieu fait allusion à la richesse économique.

Hatt commente deux autres monuments, dont l'un est un ornement de tombeau en forme de balustre provenant d'Ingwiller (Esp. VII 5645), à trois divinités, chacune dans sa niche. Mercure tient de la main gauche un rameau et pose la droite sur la tête d'un bouc. La déesse¹⁸ successive est enceinte: elle tient de la main droite un rameau. Le troisième dieu est Bacchus couronné, croisant les jambes à l'instar d'Attis et du dieu celtique lyricine apollinien: il tient de la main droite un thyrses et de la main gauche une pomme de pin. La destination funéraire du monument indique que Mercure est lié au monde des morts, mais un de ses attributs, le rameau, indique qu'il est en relation avec la déesse enceinte: donc, c'est un dieu de la renaissance, ce qui le met aussi en relation avec Bacchus. Mercure n'a peut-être pas de bourse parce que le ventre de la déesse et la pomme de pin de Bacchus font déjà allusion à la fonction symbolique de son sac habituel. Le bouc représente, comme toujours, le double principe «régénération-destruction» inhérent à la vie universelle.

Hatt mentionne aussi un monument de Melun, disparu en 1814, qui représente un grand Mercure nu, aux petites ailes sous les mollets, ayant entre ses pieds une tortue surmontée d'un coq. En outre, “par derrière se seraient trouvés une tête humaine et un enfant décapité, debout, vêtu d'une tunique plissée... aidant à porter la bourse” pendant à la hanche droite de Mercure¹⁹. Dans le dessin transmis, toutefois, on ne voit pas la main de Mercure tenant la bourse ni le caducée mentionné par Espérandieu. Au lieu de ceci il y a un serpent descendant du bras de Mercure vers la bourse soutenue par l'enfant des deux mains. Donc, la bourse contiendrait la mystérieuse «nourriture» du serpent porteur de nouvelles vies. Le fait singulier est que la tête de l'enfant, en étant détachée, était fortement coincée entre sa cuisse gauche et la jambe droite de Mercure. Nous ne pouvons pas savoir si la tête tranchée était dans

¹⁵ Schmidt (1957, 143) reconduit à **awi-* «désirer» les composés *Auo-rix*, *Avia-ricis* et *Apl-awita* “die mit Macht Begehrte” (considéré illyrien), tandis qu'il tient *Auitus* pour un correspondant du lat. *auitus*, de *auus*. L'analyse des formules onomastiques contenant *Auitus*, *-a*, *Auitia*, *Auitilla*, *Auitianus* me pousse à refuser la thèse d'une relation avec *auus*, quoique les auteurs précédents ne transcrivent *Auitus* parmi les noms gaulois. Une des données les plus significatives est la suivante: dans les *Agri Decumates* deux dédicaces à Mercure sont offertes par *T(itus) Fl(avius) Avitus / b(ene)ff(iciarius) co(n)s(ularis)* (Marbach-Benningen, CIL XIII 6448a) et par *T() Havitus / b(ene)ff(iciarius) co(n)s(ularis)* (Stockstadt, CIL XIII 6648a) qui pourraient être la même personne. La forme *Havitus* témoignerait de la connexion avec le lat. (*h*)*ave*?. Cela confirme que *Auitus* était entendu comme «Désiré, Souhaité», un synonyme de *Cupitus*, qui était de même diffus dans les Gaules. À mon avis *Aveta* (nom de femme et d'une déesse) et son dérivé *Avetius* aussi ont la même racine.

¹⁶ Sur cette racine voir García-Ramón, 1996.

¹⁷ Zavaroni, 2004.

¹⁸ Sémélé, selon Hatt, 1989, 228, fig. 191.

¹⁹ Esp. IV 2931.

cette position par la suite du hasard de sa chute ou par le projet originare de l'oeuvre. Dans le second cas il y aurait une importante analogie avec la représentation d'un monument anglais trouvée à York²⁰. Il montre Mercure debout derrière un autel tenant le caducée de la main gauche et une grosse bourse de la droite. À droite du dieu il y a un coq; à sa gauche, au lieu d'un bouc, il y a un cerf. La tête du dieu se lève sur le relief, comme si elle s'était détachée, étant enfermée dans un sillon rond. Comme le cerf est une des formes de *Cernunnos*, la tête séparée du corps de Mercure est en relation avec le couple Mercure-Cernunnos de même que la tête séparée du corps de l'enfant (*Auitis*-Éros) est en relation avec le couple *Auitis*-Mercure. Les représentations sur quelques monuments m'induisent à croire que Mercure était considéré un fils de *Cernunnos*. *Auitis* était entendu peut-être comme le fils (naturel ou adoptif) de Mercure.

Les têtes détachées du buste rappellent le visage humain dans le médaillon représenté sur le fameux monument de Châteauneuf-les-Saint-Maurice. J'ai supposé que le groupe «aigle + visage humain + sanglier» ne symbolise pas seulement la métamorphose cyclique d'un dieu qui passe de ce monde à l'Autre Monde, mais fasse aussi allusion au cycle vie-mort-vie des créatures en général²¹. Dans ce cycle la tête humaine symboliserait le stade anthropomorphe du dieu qui revient sur la terre après sa disparition temporaire. En revenant sur la terre, le dieu «fils» rédempteur et psychopompe pousse vers l'avant le cycle de la métempsychose des esprits qui aurait un modèle en celle du dieu sauveur. Nous pouvons supposer que les têtes détachées, de même que le visage dans le médaillon de Châteauneuf-les-Saint-Maurice, étaient, si non une représentation d'un dieu de la renaissance, au moins une allusion à la régénération. Lugus et son fils *Auitis*-Éros seraient des dieux cycliques, psychopompes et régénérateurs.

2. LE CONTENU DE LA BOURSE, DU SEAU ET DU GOBELET.

Nous pouvons maintenant examiner d'un regard différent le célèbre bas-relief de Reims sur lequel on voit Cernunnos, accroupi dans la station bouddhique, entre Mercure à la bourse (à sa gauche) et un dieu apollinien à la lyre debout. Le dieu aux bois de cerf tient un sac sur ses genoux et de la main droite épand ce que l'on pense être des monnaies qui s'écoulent comme un ruisseau à ses pieds, passant entre un taureau et un cerf. Selon Anne Ross, ici *Cernunnos* "is portrayed as patron of commercial prosperity"²². Selon Jan de Vries "l'autel de Reims indique nettement que le

²⁰ Ross, 1967, 141.

²¹ Zavaroni, 2004b, 164.

²² Ross (1967, 158 et 355) affirme que "in origin, Mercury was a god who, apart from his chthonic associations», was invoked as a protector of the herds and flocks". Pour cela elle aussi, suivie par Green 1989, 95) considère simplement le sachet de Mercure un symbole distinctif du dieu des commerçants et du gain.

dieu aux bois de cerf dispensait la richesse²³. Ce dieu est certainement assimilable à *Dis* et à Saturne; mais si les bourses de Mercure et Saturne contenaient de l'argent, comment pourrions nous expliquer pourquoi il s'écoule entre un cerf et un taureau? Je ne peux partager l'opinion de Picard qui écrit que la composition de l'autel de Reims représente un "récit celtique, contant l'apparition miraculeuse de richesses envoyées par les dieux au sein de la nature sauvage"²⁴.

Si nous supposons que le ruisseau n'est pas constitué de monnaies, mais d'embryons vitaux ou d'âmes régénérées, la raison de son écoulement entre le cerf et le taureau est immédiatement évidente: ces deux animaux sont des hypostases du dieu créateur: la vie et la fonction reproductive importaient plus que la richesse économique à tous les fidèles. Pour cela la bourse de Mercure aussi serait pleine des embryons potentiels qui produiraient d'autres vies grâce au souffle animateur que ce dieu peut donner aux nouveaux nés. Je n'excluais pas que le sculpteur voulût représenter des fèves, faisant allusion aux germes vitaux. Que les fèves pussent être un tel symbole est montré par le fait que les Pythagoriciens interdisaient de les manger, de même qu'ils interdisaient de manger des oeufs, en tout ce qu'ils symbolisaient la conception, la germination (gr. κύαμος «fève» a la racine de κύημα «foetus; pousse», κτεῖν «concevoir, être enceinte»). C'était évidemment pour la même raison que le *flamen Dialis* ne pouvait pas non plus manger de fèves: Jupiter, comme le celtique Lugus, était considéré un dieu animateur de la vie: en effet, Macrobius écrit (I, 10, 15), *...aestimauerunt antiqui animas a Ioue dari et rursus post mortem eidem reddi*.

Sur un fragment de stèle de Scarponne (Esp. VI 4623) on voit un dieu que Hatt identifie à Pan parce qu'il a des jambes de capridé, mais le nom *Habros* rapporté au bouc sur le monument de Chalon-sur-Saône nous autorise à l'appeler de son nom indigène. Eh bien, ce dieu tient un sac qui est évidemment le même que le Mercure gaulois pose, comme on le voit sur d'autres monuments, entre les cornes du bouc qui lui est associé. Étant un attribut de *Habros*, on pourrait penser que la bourse est un symbole de fertilité et de fécondité plutôt que de richesse économique; mais puisque le bouc fait allusion au double principe vital, je crois que la bourse contient symboliquement les germes de vies nouvelles. D'ailleurs, du côté opposé de la stèle représentant le dieu aux jambes de capridé l'on voit le gros fragment d'un corps nu féminin qui devait appartenir à une Vénus²⁵. Vénus préside à l'amour et à la génération, pas à l'argent.

Hatt, qui a méritoirement trouvé et examiné la série de relations entre les divinités représentées sur les ouvrages gaulois, rappelle un autre dieu juvénile représenté sur un monument de Gerstheim: "il est habillé et porte, accroché au cou, une amulette en corne de cerf, et tient une bourse, de la main gauche"²⁶. Mais la chose la plus

²³ J. de Vries, 1984, 184.

²⁴ Picard, 1981, 43.

²⁵ Esp. V 4623; Hatt, 1989, 246.

²⁶ Esp. VII 5644; Hatt, 1989, 246.

importante, aux buts de son identification, est son nom: *Gabro* (datif latin?) est la forme celtisée de *Habro*²⁷.

Donc, nous pouvons donner un nom sûr au dieu aux cornes et aux pattes de bouc assis à la gauche du Tricéphale sur un monument de Beaune²⁸. À la droite du Tricéphale, qui tient une *cornucopia* de son bras gauche (de même que *Gabros*) on voit un autre dieu assis qui appuie la main gauche sur une autre corne d'abondance posée sur le sol, tandis qu'il verse le contenu d'une *patera* dans la gueule d'un serpent. Selon Hatt cette composition est "une vision simultanée des trois formes successives d'Esus dans le déroulement du mythe: Esus sous forme simplement humaine, lors de son union avec la déesse [Rigani], Esus sous la forme du Tricéphale, uni à Teutatès dans les moments critiques de la séparation et avant les retrouvailles, Esus-Cernunnos, lorsque la déesse l'a quitté pour rejoindre son époux au ciel"²⁹. Selon les rôles que je suis en train de tâcher de définir, le Tricéphale, ici comme dans les Alpes et comme en Scandinavie, est un *alter ego* de *Cernunnos* aux bois de cerf (que nous ne devons pas confondre avec le dieu «Bouc» aux cornes de bouc ou de bélier), tandis que le dieu à la patère est un dieu rédempteur d'âmes³⁰. Les disquettes rondes gravées dans la patère tenue par le dieu associé au Tricéphale ne peuvent pas être des pièces: puisque le serpent est un régénérateur de vie, les disquettes ne peuvent rien d'autre symboliser que des germes ou des âmes. Le dieu qui soutient la patère n'a pas les attributs usuels du Mercure gaulois: il est donc plus probable qu'il soit un *Auitis*-Éros. Son visage étant détruit, nous ne pouvons même pas savoir si c'était un

²⁷ Sur un monument de Brumath, dont il reste seulement des moulages (Esp. VII 5548), un dieu enfant semble avoir (la partie inférieure était détruite) des pieds d'animal (de cervidé selon Hatt, 1989, 245, fig. 222). Comme les bras manquent, nous ne pouvons pas savoir si le dieu avait des attributs. On peut reconduire son nom, *Erumo* (écrit sur la base) à la racine *er-, eri- «bouc, chevreau, brebis; vache, génisse» < «animal cornu» de vir. *heirp* < *erbhi- «vache», gaél. *earb* «chevreuil», etc..

²⁸ Esp. III 2083; Hatt, 1989, 239, fig. 209.

²⁹ Hatt, 1989, 238. L'époux serait un dieu sidéral Vulcain-Sucellus-Dispater-Taranis (Hatt, 1989, 131).

³⁰ La nature caprine de Dionysos est bien connue: il était appelé *Eriphios* ou *Eriphiotes* «Celui du cabri». Le cabri était la victime préférée dans le culte de Dionysos et les participants aux rites orgiaques dionysiaques déchiraient des cabris et endossaient leurs peaux. Macchioro (1930, 72), auquel je renvoie pour les sources, écrit: "Ma il capretto, propriamente, personificava non Dioniso genericamente, ma Dioniso bambino perché, secondo il mito, egli fu trasformato in capretto da Zeus per sottrarlo all'ira di Era, o nacque addirittura con le corna. Da ciò l'uso caratteristico della religione dionisiaca di vezzeggiare e curare come un bambino un capretto o un altro animale cornuto: infatti a Tenedo nel culto di Dioniso *anthroporraistes* si usava nutrire e curare come una puerpera una vacca pregna e ornare con coturni, prima di sacrificarlo, il vitellino testé nato. Ora è chiaro che quel vitellino non era altri se non Dioniso stesso, poiché consta che il dio veniva anche immaginato come un toro e che tra gli altri epiteti aveva anche quello di 'faccia di toro'". Comme Dionysos était un dieu cyclique, il faut douter que le bouc et le taureau font allusion à des fonctions identiques, tout en étant ainsi l'un comme l'autre lié à la fécondation universelle et au double principe. Ce que Macchioro (p. 74) ajoute en commentant la scène de l'initiée qui allaite le faon (ou plutôt le cabri?) dans la fresque de la Villa des Mystères de Pompéi me semble suggestif: "[L'initié] si sente divenuto capretto così come era il dio quando nacque, sente cioè per l'appunto ciò che dicono le laminette orfiche con la formula tanto discussa *éripbos es gála épeton* 'io capretto sono caduto nel latte', la quale fondamentalmente significa che l'initié è divenuto dio, è rinato *Dionysos éripbos*, il dio capretto: e il latte che all'uomo rinato si offre non è una semplice allusione a questa nuova infanzia di lui, quale primo cibo dell'uomo, ma esprime anche, secondo ogni verisimiglianza, quel concetto di resurrezione, di rinnovamento, di vita nuova che gli antichi attribuivano al latte."

dieu juvénile. Sur le fronton il y a la tête d'une Diane couronnée d'un croissant: on sait bien que cette déesse présidait aux naissances, mais peut-être est-il moins connu que le croissant lunaire peut faire allusion au double principe de même que les animaux cornus.

Le dieu qui «nourrit» le serpent régénérateur est représenté sur le monument de Dennevy aussi: il est assis à la droite d'une déesse dont la patère est inclinée sur une petite colonne, il a une longue chevelure et a une corne d'abondance sur le bras droit, tandis qu'il tient un objet rond (un oeuf? une patère? un sachet?) vers le quel un serpent s'élève tendant sa tête. Le dieu à la gauche de la déesse est un Tricéphale qui tient de la main droite une tête de bélier qui vraisemblablement fait allusion au dieu *Habros*.

Les personnages de cette composition sont reconnaissables sur le monument de Malmaison formé par une grande tête à trois visages située au-dessus d'un dé sur un côté duquel on voit une déesse et un dieu *puer* qui tient un coq de la main gauche³¹. Il est probable que le coq soit un équivalent fonctionnel du serpent (voir ci-après): l'un et l'autre, comme l'oeuf aussi, font allusion à la renaissance des âmes.

À ce propos le bas-relief de Vendevres est indicatif³². *Cernunnos* aux bois de cerf, accroupi dans la station bouddhique, a un aspect très juvénile (peut-être par rapport à sa fonction momentanée de donateur d'âmes). Sur ses genoux il tient un sachet fermé. Aux deux côtés de *Cernunnos* deux enfants sont debout sur deux serpents à la tête de bélier. Ces enfants touchent d'une main les bois de cerf du dieu et de l'autre ce qui semblerait être la tête de bélier du serpent sous-jacent (puisque ces deux têtes sont dégradées, toute hypothèse est précaire). Les deux enfants sont interprétables comme *erotes* et comme *Lares*³³ qui sont habituellement associés aux serpents porteurs de fertilité. Dans ce cas aussi le sachet tenu par *Cernunnos* semble lié à des agents de la fécondation, c'est-à-dire les *Lares* ou *erotes* et les serpents à la tête de bélier. Ce symbolisme est encore plus évident sur un relief de *Corinium* (Cirencester, Gloucs.): ici un dieu, identifié à *Cernunnos*³⁴, tient dans chaque main un serpent à la tête de bélier, qui soulève sa tête au-delà de chaque épaule du dieu. Selon Ross, ces serpents “actually substitute the legs of the deity, growing from his body, bending into a squatting posture, in place of his lower limbs”³⁵. Au-dessus de chaque épaule se trouve un cercle contenant des objets ronds que les serpents cherchent à lécher. Ross ne sait si on doit considérer ces cercles comme “open tops of

³¹ Esp. V 3756.

³² Esp. II 1538.

³³ Je ne peut pas croire qu'il sont “les Dioscures qui aident Cernunnos à sortir des enfers” (Hatt, *Mythes et Dieux*, p. 265). Selon Green (1989, 95), les deux enfants sont “two young acolytes”. Dans un autre article (Zavaroni, 2006) je tâche de démontrer que 1) le nom *Lares* (a.lat. *Lases*), comme sudpic. *Eas* et étr. *Lasa*, dérive de la racine **las-* ‘désirer’; 2) les *Lares* des origines étaient deux *erotes* concernés par la reproduction de la vie.

³⁴ Selon Ross (1967, 139), “the evidence however cannot show that this is the Gaulish Cernunnos, or that the type is local or imported by Belgic immigrant from Gaul”. Selon Webster (1986, 57) ce figure est “the most remarkable and undoubted Cernunnos from Britain”.

³⁵ Ross, 1967, 139.

purses, filled with coins... or the open tops of cornucopiae, filled with grapes”³⁶. À mon avis, les serpents à la tête de bélier étant porteurs de fertilité, les petits objets ronds symbolisent les germes que les serpents mêmes porteront sur la terre.

Sur le monument de Bolards aussi on trouve tant la bourse que le serpent. Trois dieux y sont représentés assis: à gauche une déesse à la patère et *cornucopia*; au centre un dieu, sur la chevelure flottante duquel la couronne tourelée propre à un Génie s’élève, tient une autre *cornucopia*; il semble avoir des seins féminins et des organes génitaux masculins comme on le voit parfois dans les représentations de jeunes dieux de la fertilité, Bacchus inclus³⁷. À sa gauche un *Cernunnos* à trois visages et aux bois de cerf tient un animal difficile à reconnaître (un cabri?) sur ses genoux. Près du pied gauche du jeune dieu chevelu se trouve un serpent dont la tête est tournée vers lui; près de celui de *Cernunnos* il y a une bourse; sous la patère de la déesse on voit un panier plein de fruits. Dans le registre inférieur de la stèle, un bovin et un ovin sont gravés sous la déesse; un animal pas bien définissable (un lièvre?), un arbre (de la vie?), un sanglier sous le dieu à la couronne tourelée et un cerf sous le dieu aux bois de cerf. Ces animaux sont notoirement des symboles du cycle de la reproduction. Dans ce cas non plus la bourse n’est pas un attribut de Mercure, mais de *Cernunnos*. Et quoique *Cernunnos* puisse être assimilé au dieu Riche, les animaux du registre inférieur et le serpent aux pieds du Génie central – qui fait allusion à la naissance des êtres – me poussent à croire que la bourse symbolise le pouvoir reproductif plutôt que la richesse.

En examinant les couples divins mentionnés et représentés sur les monuments de l’Angleterre romaine, Webster observe que “the most noteworthy occurrence is that of Rosmerta with Mercury, both deities of plenty, which is also common on Rhineland”: “Mercury, the god of commerce, could provide a good profit, as his purse betokens, and Rosmerta, with the magic mixing bucket, was also a provider, as indeed her name states”³⁸. Selon Webster, la bourse tenue par le Mercure celtique “was presumably equivalent to the cornucopia of Fortuna”³⁹. Une telle réduction du plus important dieu celtique à un dieu du commerce et dispensateur de richesses est insoutenable. L’analyse de ses représentations, comme on a pu le voir précédemment, permet de douter que la bourse du dieu, c’est-à-dire son attribut le plus fréquent après le caducée, fait allusion seulement à l’argent.

Webster examine quelques monuments où une déesse, qu’il identifie à Rosmerta, est représentée avec un barillet ou seau. Par exemple, sur un bas relief de Corbridge⁴⁰ la déesse semble remuer sa louche dans un barillet en bois, tandis que de la main gauche elle tient un objet rond (une patère selon Webster, mais la posi-

³⁶ Ross, 1967, 139.

³⁷ Je conviens avec Hatt, 1989, 240, que le dieu bisexué rappelle le culte de Cybèle, mais représente Agdistis (pas la déesse) pour des raisons semblables à celles pour lesquelles le jeune dieu de la fécondité et de l’amour (*Auitis*) était assimilé à Dionysos aussi.

³⁸ Webster, 1986, 55.

³⁹ Webster, 1986, 58.

⁴⁰ Webster, 1986, pl. 9. Pour la bibliographie voir Webster.

tion de la main m'induit à supposer que l'objet soit plutôt un sachet). Selon Webster, "the two elaborate rosettes on each side of the head are reminiscent of Fortuna's wheel, though the decoration on the right hand edge is based on the *vulva*, adding the element of fertility"⁴¹. Webster cite les considérations de Thévenot qui, en parlant des récipients avec lesquels *Sucellos* est représenté, rappelle la connexion symbolique entre le vin et le cycle vie-mort-résurrection⁴²; mais selon Webster "it would seem to be extending speculation too far to associate this theme with Rosmerta [c'est-à-dire la déesse au barillet]"⁴³. Il me semble plus spéculatif de supposer que "her tub / barrel / bucket could mean more than food and drink, and include a more general provision of plenty"; il me semble aussi que les *vulvae* dessinées autour de la déesse sur le relief de Corbridge ne fassent pas allusion à une fertilité générique, mais symbolisent la «génération»: elles indiquent que la déesse préside aux naissances et connaît le mystère de la renaissance. Les «rosettes» sont des roues qui, comme d'ailleurs les roues de *Fortuna*, symbolisent les cycles universels, y compris le cycle de la régénération. Rien n'indique que le barillet de la déesse rappelle les chaudrons de l'abondance qui ne se vident jamais. Le barillet ou seau (parfois le simple gobelet ou la patère) doit plutôt être rapporté au chaudron de la résurrection du dieu irlandais *Dian Cecht*: on peut imaginer qu'il contient le même liquide régénérateur. C'est le liquide auquel font allusion les *kantharoi* qui, dans les compositions de caractère religieux et funéraire, apparaissent entre deux *ketoï* ou griffons qui doivent en garder le mystère. Tandis que *Dian Cecht* plonge les corps des morts en bataille dans son chaudron, la déesse met dans son barillet des germes à revitaliser. En effet sur un bas relief de Wiesbaden⁴⁴ on voit Mercure qui verse le contenu de sa bourse dans une patère tenue par une déesse assise sur un trône (Rosmerta selon Webster; peut-être Fortune selon Bauchhens⁴⁵). Un petit Éros, soutenant le caducée, plane entre la déesse et Mercure, tandis qu'un autre petit Éros soutient une *cornucopia* près de l'autre hanche de la déesse. Je doute que les deux petits Amours font simplement allusion à une union amoureuse entre Mercure et la déesse. À mon avis ils ont, comme dans beaucoup de représentations hellénisantes concernant la sphère du divin, la fonction de symboliser l'amour comme la force vivifiante universelle. D'ailleurs le contenu de la bourse que Mercure verse dans la patère de la déesse pourrait difficilement être de l'argent symbolisant la richesse ou le commerce réglés par le dieu. Mais même si les deux enfants ailés ont seulement le but de dénoter l'union amoureuse entre les deux divinités, je ne vois pas comme le contenu de la bourse pourrait être considéré comme de l'argent porteur de richesse.

Sur un relief de Wellow (Somerset) un personnage masculin tient une bourse: il est identifiable à Mercure⁴⁶, malgré le fait que la partie supérieure de la figure soit

41 Webster, 1986, 60.

42 Thévenot 1968, 142.

43 Voir Webster, 1986, 61.

44 Esp. X n. 18.

45 Webster, 1986, 60; Bauchhens, *LIMC*, VI/1, 545 n. 473.

46 Voir Webster, 1986, Pl. 8.

perdue. À sa droite il y a deux déesses habillées dont la tête manque. Le détail le plus important du relief est le seau en bois près de la jambe droite de la seconde déesse qui tient de la main droite une louche au long manche. Le seau apparaît aussi sur un relief trouvé à Bath⁴⁷: Mercure a le caducée et la bourse; à sa droite une déesse tient ce qui semble être une mince *cornucopia* contre l'épaule gauche et de la main droite tient quelque chose de méconnaissable (peut-être un "large stirring spoon" selon Webster) sur le seau en bois. Trois *genii cucullati* sont gravés sous Mercure et sous Rosmerta un quadrupède d'espèce incertaine: un bélier selon Ross, mais ce pourrait être aussi un chien selon Webster⁴⁸. Sur un autre bas-relief, trouvé à Gloucester⁴⁹, Mercure est associé à une déesse. Le dieu pose sa main droite sur un caducée devant lequel il y a un coq et de l'autre main tient ce qui semble un gobelet plutôt qu'un sachet. La déesse de la main gauche empoigne la hampe d'une longue hache aux deux lames et tient de la main droite un *poculum* qu'elle tend sur un seau posé près de sa jambe. Nous pouvons présumer que le seau a une fonction semblable à celle du seau ou baquet des bas-reliefs de Corbridge et Newcastle-upon-Tyne⁵⁰: sur le premier une déesse, probablement Rosmerta, a plongé sa louche dans le seau; sur le second elle est en train d'y verser le contenu d'une patère.

Sur un monument rustique de Chatenois (Haut Rhin: Esp. X 7641) qui selon Hatt est du IV^e siècle ap. J.-C.⁵¹, Mercure au caducée et une présumable Rosmerta portent chacun un gobelet dans la main droite. La déesse serre dans la main gauche la bride d'un sac rectangulaire, dessiné et non sculpté en relief, qui originellement était peut-être décoré de motifs allusifs aux fonctions de la déesse, mais maintenant méconnaissables. Sur quelques monuments le gobelet est un attribut de *Sucellus*, mais sur plusieurs stèles funéraires il est tenu par le défunt. Il est à présumer que le gobelet faisait parfois allusion au contenu de la cuve ou du seau associé à la compagnie de Mercure et qu'un tel contenu fût le liquide régénérateur d'une déesse préposée aux renaissances.

De la comparaison entre les différentes compositions on peut déduire que la fonction symbolique du gobelet (ou de la patère) et de la cuve (ou du seau) de Rosmerta-Maia est semblable à celle du sachet de Mercure: tous ces objets font allusion à la renaissance, à la reproduction. Cela justifie que la compagnie de Mercure pouvait avoir une bourse soit qu'elle le reçût de Mercure ou qu'elle le lui donnât. Par exemple, sur un bas-relief de Metz la déesse tient la paume de sa main droite sous une bourse que Mercure tient par le cou⁵². Hatt affirme que le monument représente "Rosmerta donnant la bourse à Mercure" et que "ce n'est pas, initialement et dans le sens de la tradition celtique, Mercure qui apporte la richesse, mais Rosmerta"⁵³.

⁴⁷ Voir Webster, 1986, Pl. 7.

⁴⁸ Ross, 1967, 155; Webster, 1986, 59.

⁴⁹ Webster, 1986, Pl. 6.

⁵⁰ Webster, 1986, Planches 9 et 10.

⁵¹ Hatt, 1989, 255; Esp. X 7642.

⁵² Esp. 4288; Hatt, 1989, 252, Fig. 229.

⁵³ Hatt, 1989, 253.

Selon Hatt, Mercure qui reçoit la bourse des mains de Rosmerta serait représenté aussi sur d'autres bas-reliefs, mais il me semble que le passage de la bourse de la déesse au dieu ou vice versa ne soit pas perceptible sur les autres bas-reliefs cités par Hatt⁵⁴. Quoi qu'il en soit, ce qui importe est que la déesse possède la substance de la régénération: elle reçoit de Mercure les germes (ou âmes) à régénérer et il les lui remet revitalisés.

3. L'OEUF.

Que la bourse de Mercure contient des embryons est déductible des représentations dans lesquelles elle est remplacée par un oeuf. Un des bas-reliefs du socle de la colonne de Jupiter de Mayence (âge néronien) montre Mercure en train d'offrir un gros oeuf à une déesse qui en échange lui donne ce qui semble un pain. Un coq s'est perché sur le bras droit du dieu. De la main gauche les deux divinités tiennent un caducée, mais celui de la déesse est incliné vers le bas, vers un barillet (un "autel en double tronc de cône convexe, en forme d'omphalos", selon Hatt⁵⁵) autour duquel un serpent se tortille, formant un noeud et tournant la tête vers le caducée de la déesse. Il me semble évident que le serpent est un transporteur d'âmes (en tant que tel il était déjà représenté pendant le Néolithique dans les gravures rupestres européennes) et que l'oeuf symbolise la renaissance. Non sans raison Hatt compare cette représentation avec celle d'un bas-relief représentant Mercure et une déesse (Maia? Rosmerta?) découvert sur le plateau de la Duchère, à Lyon. Ici les deux divinités sont debout, aux deux côtés d'un autel, constitué de quartiers de roche assemblés, sur le quel vient de percher un coq. À la base de l'autel une tortue (qui est un autre attribut du Mercure celtique) lève la tête. La déesse, diadémée, tient de la main gauche une corne d'abondance; l'objet qu'elle tenait de la main droite est arraché: selon Hatt, c'était probablement une bourse, mais je n'exclurais pas un pain, comme sur le panneau de Mayence. Dans la main droite tendue au-dessus du coq le dieu tient un objet "dont l'arrachement correspond à un œuf"⁵⁶. La comparaison entre plusieurs bas-reliefs, ceux de Mayence et de Lyon inclus, pousse Hatt à retenir que sur le monument de La Duchère (Lyon), Mercure, "en tant que Teutatès, est chargé de transmettre la force fécondante issue du ciel, par l'intermédiaire de son caducée levé vers le haut, au coq et à l'oeuf", afin de réaliser la rencontre entre le "principe de fécondité masculin (Taranis-Zeus fécondant l'œuf de Lédè)" et le "principe de fécondité féminine (Rosmerta le transmettant depuis l'omphalos jusqu'à l'oeuf par l'intermédiaire du serpent et du caducée dirigé vers le bas)"⁵⁷. De semblables spéculations n'auraient donné aucune consolation aux fidèles de Mercure et de Maia ou

⁵⁴ Outre la stèle de Metz (Esp. V 4288), Hatt cite celles de Trèves (Esp. VI 4929), de Hulthehouse (Musée de Sarrebourg; voir *Gallia*, 1964, II, p. 534, fig. 23), de Langensoultzbach (Esp. VII 5580).

⁵⁵ Hatt, 1989, 243.

⁵⁶ Hatt, 1989, 244, fig. 218.

⁵⁷ Hatt, 1989, 244.

Rosmerta. De plus, l'idée de représenter Mercure, le plus grand de leurs dieux, comme l'intermédiaire d'une autre divinité était certainement étrangère à la pensée religieuse des Celtes. D'ailleurs, Mercure, souvent représenté avec les organes génitaux découverts et quelquefois ithyphallique, était plus apte que Taranis à présider à la fécondité universelle.

Des statues trouvées dans les tombes béotiennes représentent Dionysos tenant un oeuf, qui a été justement considéré un signe d'espoir de revenir en vie⁵⁸: il est bien connu que l'oeuf pouvait être soit une offrande à la divinité chthonienne soit une offrande commune dans le culte des morts⁵⁹. Pour cela il me semble plus opportun de supposer que sur les monuments gaulois aussi l'oeuf donné par Mercure à la déesse devait assurer, comme Eliade affirme, "la répétition de l'acte de la création qui donna naissance, *in illo tempore*, aux formes vivantes"⁶⁰. L'idée que l'oeuf de Mercure confirmait et favorisait la résurrection⁶¹ devait apparaître aux croyants plus attrayante que l'idée, formulée par Hatt, que l'oeuf représentait le point de rencontre des deux forces fécondantes⁶², l'une uranienne masculine et l'autre souterraine féminine⁶³.

4. LE COQ, ÉROS ET ANTÉROS.

D'ailleurs le coq aussi, dans l'ancienne Europe, était un symbole de renaissance déjà avant la diffusion du culte d'Attis, le dieu solaire qui meurt et ressuscite cycliquement dont le coq était un emblème: dans les représentations mystérieuses grecques le coq accompagne Kore et Demètre et symbolise la renaissance, la reproduction⁶⁴. Le coq que Socrate, avant de mourir, recommande de sacrifier à Asklepios, ne peut faire allusion à autre chose qu'au rachat de son âme. Certaines scènes représentées dans l'art grec témoignent de la fonction symbolique du coq, même si géné-

⁵⁸ Nilsson, 1941, 565.

⁵⁹ Nilsson, 1908; Eliade 1948, 430. Pour le symbolisme de l'œuf à partir du Néolithique voir aussi Gimbutas (1989: 213-219).

⁶⁰ Eliade, 1948, [430].

⁶¹ Par exemple, v. la discussion des données présentée par Eliade, 1948, [427-431].

⁶² Selon Hatt (1989, 245), sur le bas-relief de Lyon la tortue serait "l'intermédiaire entre le monde souterrain et l'espace aérien".

⁶³ Naturellement je ne peux ni ne veux exclure que les anciens prêtres eussent élaboré une doctrine philosophique selon les termes adoptés par Hatt.

⁶⁴ Sur quelques fragments vasculaires trouvés pendant les fouilles du sanctuaire des Cabyres, près de Thèbes, deux grues s'affrontent aux deux côtés d'un rejeton semblable à celui que, sur d'autres peintures, les initiés portent aux mystères cabyriques. Sur un vase, outre le rejeton, on voit deux gros coqs aux quatre pattes, à l'aspect farouche, dont les pattes de devant sont soulevées: la crête est transformée en cornes et les barbillons en un appendice pointu retourné vers l'avant. Selon Kerényi (1979, 180), le rejeton représente Dionysos-Bacchus, mais à mon avis il pourrait symboliser la plante de la régénération que déjà Gilgamesh cherchait et qui lui fut soustraite par le serpent. Le coq-griffon est un symbole du double principe: il porte la mort pour défendre la reproduction de la vie représentée par les grues et par la plante de la régénération.

ralement elles ne sont pas comprises de la bonne manière par les archéologues. Un exemple de telles mésententes est un article de Bruneau⁶⁵, où le motif des coqs affrontés dans l'art grec et romain est documenté soigneusement, tandis que le développement du symbolisme exprimé par les différentes scènes est fort déguisé.

Bruneau, notant que des coqs affrontés “heraldiquement avant de combattre” de l'époque orientalisante⁶⁶ (VI^e siècle) on passe aux coqs combattant, suppose que “le motif figé des coqs orientalisants s'est transformé et animé lorsque le simple décor laissait place à des scènes vivantes”: “c'est le mot *réaliste* qui rend compte de la transformation” et ce réalisme se développe ultérieurement, selon Bruneau, quand les coqs sont associés à des hommes qui les font combattre⁶⁷. Sur quelques vases grecs du V^e siècle av. J.-C. on voit un couple d'*erotes* qui font combattre deux coqs. Bruneau interprète ces *erotes* comme représentations d'*Agon*, “le Genie du Combat”, protecteur des jeux gymniques; et tel serait aussi le personnage hermaphrodite et ailé représenté sur un miroir antique du Musée de Lyon⁶⁸. Aux époques hellénistique et impériale le combat de coqs, affirme Bruneau, représenterait l'allégorie de la victoire: la palme qui est dessinée entre les deux coqs sur plusieurs vases et monuments symboliserait la récompense destinée au vainqueur. Enfin, en considérant les combats de coqs sur des monuments funéraires de l'époque impériale, Bruneau accepte la thèse de Cumont⁶⁹: selon cette thèse, “le rôle du coq comme symbole de la victoire” assumé pendant l'époque précédente, devient, du point de vue eschatologique, le “symbole de la victoire sur la mort”, et enfin, à l'époque chrétienne, s'élève à “symbole de la résurrection” et “du Christ lui-même”. Bruneau, donc, assigne ce rôle, qu'il avait depuis douze siècles au moins, uniquement au coq de l'époque chrétienne.

Selon quelques auteurs, les deux *erotes* qui font combattre deux coqs sont Éros et Antéros⁷⁰: Pausanias (VI, 23, 5) les mentionne dans la description d'un relief qui se trouvait dans une des palestres du gymnase d'Élide, représentant Antéros tâchant d'enlever une branche de palmier à Éros⁷¹. Je crois que, certainement en des temps plus anciens et probablement aussi à l'époque hellénistique, cette branche n'était pas considérée comme une simple «palme de la victoire», mais comme un «arbre de la vie» stylisé: le dessin des feuilles d'une branche de palmier rappelle les lignes saillant hors des «bateaux de la régénération» cycladiques (2500 av. J.-C.) et scandinava-

⁶⁵ Bruneau, 1965.

⁶⁶ Mais le premier des vases grecs analysés par Bruneau est un cratère attique du style du Dipylon (IX^e-VIII^e siècle av. J.-C.) où deux oiseaux (un coq et une poule?) sont affrontés.

⁶⁷ Bruneau, 1965, 94-96.

⁶⁸ Bruneau (1965, 112) cite ici une thèse exprimée par J. de Witte près d'un siècle avant (1868).

⁶⁹ Cumont, 1942, 398 et Fig. 4.

⁷⁰ Pour la bibliographie et les interprétations des Auteurs précédents voir Gambogi, 1998.

⁷¹ Pausanias (I, 1, 30) raconte aussi une légende étymologique sur la fondation d'un autel dédié à Antéros à Athènes, pour expliquer la raison pour laquelle les *metoikoi* avaient l'habitude de vénérer le *daïmon Antér?s*, vengeur d'amours outragés (mais je suppose que celle-ci n'était pas la fonction symbolique originale d'Antéros). Puisqu'il s'agit d'une légende d'amour et de mort, il me semble prouvé que le couple d'*erotes* concerne le double principe vie-mort.

ves, des toits des «cabanes» gravées sur les roches du Valcamonica, et parfois des corps des duellistes assimilables à Éros et Antéros encore en Valcamonica⁷². D'ailleurs, de petites lignes ayant de telles fonctions symboliques sont visibles sur des objets datés du Mésolithique.

Dans d'autres représentations de coqs combattant, à la place de la palme il y a d'autres animaux ou objets qui font allusion à la régénération ou au cycle vie-mort-vie: oiseaux aquatiques, fleurs de lotus, rosettes. D'autres fois les coqs sont associés à deux sphinx ou à des satyres. D'ailleurs, la présence du couple des coqs combattant avec le couple de petits Amours nous facilite la compréhension du sujet plus général de la lutte de ces derniers⁷³: les coqs représentent les deux forces opposées du principe dualiste «vie-mort», «reproduction-destruction». Dans la syntaxe symbolique ils remplacent le couple «coq + bouc». Sur le couvercle de la pyxis du Peintre d'Eretria (Worcester, Art Museum), outre le couple d'*erotes* en train de préparer leurs coqs au combat, un autre couple d'*erotes* est peint: l'un d'eux est en train de laisser aller le lièvre que tous les deux devront poursuivre. Le lièvre est un symbole notoire de prolificité, associé à des divinités et des animaux impliqués dans le cycle de la régénération: les deux *erotes* se disputent le pouvoir sur la prolificité: un d'eux il la favorise, l'autre la supprime.

Après un examen sommaire il me semble que dans l'art étrusque archaïque le coq était déjà associé à d'autres symboles schématiques ou zoomorphiques de renaissance⁷⁴. L'importance du coq pour les Germains est déductible des connaissances, quoiqu'elles soient rares, sur leur rites funéraires⁷⁵. Ce seront des coqs qui réveilleront tant les guerriers de la *Valhöll* que les morts de l'enfer (*Hel*) pour la bataille finale⁷⁶. Le coq *Vidófnir* qui se tient en garde sur l'arbre de *Mimir*, c'est-à-dire sur l'arbre de la vie, est une cause d'angoisse pour les deux entités surnaturelles

⁷² On ce sujet voir Zavaroni, 2006b.

⁷³ Les interprétations centrées sur d'idées moralistes et sur les psychologismes proposés par plusieurs auteurs pour expliquer certaines compositions contenant la lutte des deux *erotes* (voir les exemples cités par Gambogi, 1998) n'ont aucune signification pour la recherche sur les croyances religieuses. Malheureusement, presque tous les spécialistes d'antiquités montrent une certaine tendance à traiter Éros comme le reflet d'une invention artistique et littéraire minaudière et légère. Par conséquent, ils perçoivent rarement l'existence d'un grand dieu masculin de l'amour des Celtes ou des Germains.

⁷⁴ Outre les *askoi* en forme de coq trouvés dans les tombes du VII^e siècle av. J.-C., il faut remarquer les couvercles en forme de coq d'une amphore de bucchero (VI^e siècle; Ermitage) gravée de symboles de l'Autre Monde. Sur deux *stamnoi* du IV^e siècle de la necropole de Cannicella (Orvieto) un coq et une poule sont associés à des lignes verticales (fertilité) et à des points (germes fécondés).

⁷⁵ Selon le récit du voyageur arabe Ibn Fadlân, reproduit par Turville-Petre (1964, 359), un coq et une poule aussi étaient sacrifiés sur le navire funéraire du défunt; en outre, à la fille qui acceptait de mourir sur ce navire on donnait une poule dont elle coupait la tête. Turville-Petre rappelle aussi un épisode du récit de *Hadding* (Saxo, *Gesta Danorum*, chapitre X^e): la femme de *Hadding* détacha la tête à un coq et la jeta au-delà de la muraille entourant le royaume de la mort, où le coq revint à la vie et chanta. Évidemment le sacrifice du coq était entendu comme une propitiation pour la renaissance.

⁷⁶ Voir *Helgakviða Hundingsbana II*, str. 49 et *Völuspá*, 42-43.

qui représentent le mal, *Surtr*, qui brûlera le monde quand la destinée des dieux s'accomplira, et la géante *Sinmara* «Continu-cauchemar»⁷⁷.

Pour autant que je sache, dans le territoire celtique le témoignage le plus ancien et plus explicite du coq comme symbole de la renaissance est la plaque en bronze d'une ceinture trouvée dans la forêt de Haguenau. Le coq est associé à la swastika symbolisant les cycles, aux cercles centrés, aux triangles et au signe qui symbolisent respectivement la fertilisation, le principe féminin et le dualisme «masculin / féminin» depuis des millénaires. Cette plaque a été datée de la fin du VI^e siècle av. J.-C. par Hatt⁷⁸.

5. LE CADUCÉE ET LES SERPENTS.

Généralement il semble que les spécialistes d'antiquités gauloises sont de l'avis que le plus fréquent et important attribut du Mercure gaulois, c'est-à-dire le caducée, est une simple reproduction du caducée avec lequel l'équivalent dieu gréco-romain était représenté. Mais je crois que si les artisans gaulois, même dans les localités les plus isolées, représentèrent toujours leur dieu avec cet attribut distinctif, c'est parce qu'il rappelait une fonction ou un caractère que le dieu gaulois avait déjà avant la diffusion de modèles gréco-romains.

Certainement déjà pour les Grecs et les Romains le caducée était un symbole du double principe «bien / mal», «vie / mort»⁷⁹ et comme tel les Celtes, dont la religion

⁷⁷ Le coq *Víðófnir* pourrait sombrer en enfer seulement si quelqu'un réussit à le frapper du *Lævateinn* «bâton du mal», produit par *Loptr* (surnom de *Loki*), qui se trouve dans un coffret de *Sinmara*, mais celle-ci le donnera seulement à qui pourra lui apporter la *ljósan ljá* (accus.) «faux luisante» qui est *i Víðófnis vólum* «entre les verges de *Víðófnir*» (*Fjöllummál*, str. 30). Ce passage n'est pas clair: *lé* signifie communément «faux» et *völr* «bâton rond, verge». Pour cela les commentateurs sont orientés supposer qu'ici *lé* fait allusion à un éperon ou à une plume d'acier; mais certaines figures de coqs mythologiques infernaux me poussent à entendre les mots à la lettre: par exemple, sur une roche de Campanine (Valcamonica; VI^e-VIII^e siècle av. J.-C.) est gravé un coq cornu qui a un gros penis et la queue en forme de faux. Ce coq est associé à deux haches et à un personnage brandant une hache près duquel on voit une hallebarde à trois lames. À mon avis, ces images font allusion au dieu créateur-destructeur ambivalent qui connaît le secret de la régénération: une hache cause la mort, l'autre donne la vie: ce concept est exprimé par quelques incisions rupestres du Valcamonica.

⁷⁸ Hatt, 1975, 300 et illustr. n° 19.

⁷⁹ Chevalier et Gheerbrant (1969, s. v.) offrent un panorama sommaire des interprétations (ou plutôt spéculations) du symbole du caducée. L'ancienne explication de Macrobe, bien qu'il affirme se baser sur la doctrine égyptienne, me semble plus pertinente. Macrobe écrit (I, 19, 16-18): *In Mercurio solem coli etiam ex caduceo claret, quod Aegyptii in specie draconum maris et feminae coniunctorum figurauerunt Mercurium consecrandum. Hi dracones parte media uoluminis sui in uicem nodo, quem uocant Herculis, obligantur, primaeque partes eorum, reflexae in circulum, pressis osculis ambitum circuli iungunt, et post nodum caudae reuocantur ad capulum caducei ornanturque alis ex eadem capuli parte nascentibus. Argumentum caducei ad genituram quoque hominum, quae γένεσις appellatur, Aegyptii protendunt, deos praestites homini nascenti quattuor adesse memorantes, Δαίμονα Τύχην Ἐρωτα Ἀνάγκην. Et duo priores solem ac lunam intellegi uolunt: quod sol auctor spiritus caloris ac luminis humanae uitae genitor et custos est; luna Τύχη, quia corporum praesul est quae fortuitorum uarietate iactantur; Amor osculo significatur; Necessitas nodo.*

et la *physiké* se basait sur le double principe – qui d’ailleurs avait été symbolisé de plusieurs façons depuis des millénaires en Occident aussi – l’assumèrent.

Si je suis bien informé, l’expression la plus ancienne du symbole du caducée se trouve sur la coupe sumérienne de Gudea de Lagash (2200 a.C.), visible au Louvre. Sur son relief les deux serpents entrelacés autour d’un poteau central sont représentés entre deux lames d’épées saisis par deux monstres ailés au corps de léopard. Ces monstres rappellent les griffons qui renferment le *kántharos* contenant le mystère de la vie. Macrobe affirme que les serpents du caducée sont l’un mâle et l’autre femelle, mais il ne me semble pas que ce soit l’opposition fondamentale dénotée par le caducée. L’opposition «mâle / femelle» mentionnée par Macrobe est seulement une conséquence de celle «soleil / lune» qui à son tour réfléchit l’opposition «monde visible / monde souterrain».

L’opposition exprimée par les deux serpents est plus clairement dénotée par une composition gravée sur un heaume crétois en bronze du VII^e siècle av. J.-C. : les deux serpents, entrelacés en spires plus amples que celles des serpents du vase de Gudea, s’affrontent gueule ouverte et sont tenus serrés par deux hommes qui ont des ailes aux chaussures et sur le dos. Chacun d’eux tourne la tête vers l’arrière (cela peut signifier que pour l’un la vue de l’autre est fatale?) et appuie avec un pied la queue du serpent qui est serré par la main de l’autre. C’étaient peut-être le type de jupette (à échecs pour le dieu ailé à droite) et la position du bras libre (que l’homme à droite tient soulevé, tandis que l’autre le baisse) qui dénotaient la nature des deux dieux, nature qui de toute façon pouvait être cyclique, ou mieux cycliquement gagnant, comme l’indiquent les spires des serpents. Leurs ailes nous permettent d’interpréter les deux personnages comme deux Mercurès, l’un chthonien et l’autre uranien. Dans cette représentation l’opposition «masculin / féminin» n’aurait pas d’importance : les deux personnages simplement me rappellent les duellistes gravés pendant plusieurs siècles sur les roches du Valcamonica, duellistes qui parfois étaient accompagnés par des symboles de lien indissoluble (comparer le noeud de Hercule mentionné par Macrobe).

Enfin, on peut supposer que le symbole du caducée arriva en Grèce du Moyen Orient, mais certainement des religions et philosophies basées sur le double principe existaient déjà depuis des millénaires en Europe aussi et faisaient usage, dans leur symbologie, de serpents. Nous en voyons une expression dans le serpent à deux têtes gravé sur des orthostates du IV^e-III^e millénaire av. J.-C.⁸⁰ et sur de nombreuses gravures rupestres du Valcamonica et de la Rupe Magna (Valtellina) ou dans les deux serpents unis par une ligne sur l’idole de Abamia (Asturias). À Luine (Valcamonica) le double principe semble déjà symbolisé par les deux serpentins parallèles qui sont datés du Néolithique final (4000-3300 av. J.-C.)⁸¹. Dans la figure labyrinthique gravée sur une roche de Laxe do Pombal (Pontevedra, Espagne), qu’on a daté de l’Âge

⁸⁰ Voir par exemple l’orthostate de Petit Mont, Arzon, qui remonte au moins à 3000 av. J.-C.

⁸¹ Datation selon Anati (1982, 120, Fig. 132).

du Bronze moyen ou final (1500-900 av. J.-C.)⁸², deux coupelles centrales, volontairement distinguées des autres points pour marquer la duplicité du principe vital, sont fermées au du dessus par une ligne en demi-cercle dont les bouts se répartissent en deux: une telle ligne représente le serpent à deux têtes et à deux queues (le double principe) qui est inséré dans l'utérus secret et souterrain de la Mère Terre. Je suis enclin à croire que le double principe était déjà représenté sur la lame de la hache en corne d'âge mésolithique trouvée à Jordløse (Danemark). Deux serpentiformes semblent avoir la tête en commun comme ceux de Luine. Les petits traits symbolisent les germes ou les âmes portées par les serpents⁸³.

6. LE BOUC ET LE BÉLIER.

Sur les monuments gallo-romains dédiés à Mercure le double principe n'est pas exprimé seulement par le caducée, mais par le bouc ou bélier aussi ou mieux par leurs cornes: les cornes stylisées comme un *bucranium* représentaient un tel symbole depuis le Néolithique dans toute l'Europe. Évidemment les cornes ne sont pas corrélées seulement avec Mercure; plutôt, pendant la deuxième moitié du I^e millénaire le dieu «mercurien» européen perd ses cornes, tandis qu'elles continuent à caractériser les dieux ambivalents créateurs-destructeurs, c'est-à-dire l'époux de la Mère Terre (en général personnifié par le taureau et par le cerf) et un de ses fils (donc, un frère ou *alter ego* du dieu «mercurien») qui se développa de différentes façons mais que nous pouvons assimiler à un dieu sauvage, notamment à Silvain, et au dieu Bouc tout-court (*Habros, Gabros*).

Plus apte à exprimer l'ancienne nature cyclique du dieu celtique, dont *Lug* était probablement une des différentes épithètes, était le bélier aux cornes recourbées en spirale. Par conséquent, je crois qu'on doit suivre Hatt quand dans certains ouvrages laténiens il voit représentées les têtes d'un «dieu au bélier» et d'un «dieu au feuilles de gui»⁸⁴. Cependant je ne peux pas suivre Hatt quand il identifie ces dieux respectivement à Teutatès («le dieu de la tribu en guerre, deuxième fonction») et à Esus («dieu de la végétation, de la fertilité, de la richesse et de l'Outre-Tombe, troisième fonction») ⁸⁵. Je n'excluais pas que d'une étude spécifique puisse résulter que le

⁸² Datation selon Anati (1968, 124). Pour la figure voir Anati, 1968, 91, Fig. 132; Sobrino Buhigas, 2000, Tab. XIII.

⁸³ De manière analogue j'interprète les dessins schématiques en forme d'échelle (ital. «scaliformi») gravés sur les roches alpines (mais présents, même si en quantité plus petite, dans toute l'Europe) depuis des temps lointains: les barres des échelles sont les serpents parallèles liés par le double principe, tandis que les lignes transversales (les «ranches» des «échelles») représentent en même temps le lien entre les serpents et les nouvelles vies qu'ils transportent: vies qui tirent leur substance de l'un et de l'autre. Des *scaliformi* de ce type sont gravés aussi sur la roche N° 50 de Naquane (Valcamonica) où l'on voit aussi un anthropomorphe au sacchet que les figures environnantes (deux traces de pieds humains, un cheval, des serpents) permettent d'interpréter comme un dieu psychopompe et le nom *Uathiau* comme un dieu assimilable à Öðinn-Wödin.

⁸⁴ Voir quelques figures chez Hatt, 1989, 40-49.

⁸⁵ Voir Hatt, 1989, 29.

«dieu au bélier» et le «dieu au feuilles de gui» en vérité étaient le même dieu, c'est-à-dire *Habros* qui pouvait apparaître soit cornu soit à deux faces. Quant à la représentation des divinités dans la période laténienne, je rappelle seulement une donnée qui me semble être de grande importance: elles sont toujours entourées de spirales et serpentiformes symétriques qui dénotent, je crois, le double principe et le cycle vie-mort-vie.

Bref, la bourse qui dans plusieurs représentations de Mercure est posée entre les cornes du bouc ou sur la tête du bélier semble faire allusion à une relation entre le double principe symbolisé par les cornes et le contenu du sachet qui donc concernerait la vie et la perpétuation du double principe.

BIBLIOGRAPHIE

- ANATI, E.: *Luine Collina sacra*, Capo di Ponte, 1982.
 — *Arte rupestre nelle Regioni occidentali della Penisola Iberica*, Capo di Ponte, 1968.
 BAUCHHENSS, G.: “Mercurius in den Nordwestprovinzen”, *LIMC*, VI/1, pp. 537-554.
 BRUNEAU, P.: “Le motif des coqs affrontés dans l'imagerie antique”, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 89, 1965, 90-121.
 CHEVALIER, J. - GHEERBRANT, A.: *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1969.
 CUMONT, F.: *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942.
 DE VRIES, J.: *La religion des Celtes*, Paris, 1984 (traduit de l'allemand par L. Jospin).
 DEYTS, S.: *Images des dieux de la Gaule*, Paris, 1992.
 DUMÉZIL, G.: *La religion romaine archaïque*. Paris, 1974.
 ELIADE, M.: *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948 [trad. ital. par V. Vacca, Torino 1976].
Esp. = ESPÉRANDIEU, É.: *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine*, I-X, Paris 1907-1925 [X: Paris-Bruxelles, 1931].
 GAMBONI, P.: “Ancora su Eros e Anteros”, *In memoria di Enrico Paribeni*, Roma, 1998, 189-198 et tables 52-55.
 GARCÍA-RAMÓN, J.-L.: “Lat. *auere* ‘desear’, (*ad*)*iuuāre* ‘ayudar’ e IE **h₂ewh₁* ‘dar preferencia, apreciar’, *Akten des VIII. internationalen Kolloquiums zur lateinischen Linguistik*, Hgb. von A. Bammesberger - F. Heberlein, Heidelberg 1996, pp. 32-49.
 GREEN, M.: *Symbol & Image in Celtic religious Art*, London-New York, 1989.
 GIMBUTAS, M.: *The language of the Goddess*, San Francisco, 1989.
 HARARI, M.: “Turms”, *LIMC*, VIII/1, pp. 98-111.
 HATT, J.-J.: “Hermès dionysophore, image hellénisée d'un mythe gaulois”, *REA* XVIII-2, 1967, pp. 313-325.
 — *Celti e Gallo-romani*, Gênevè, 1975.
 — *Mythes et dieux de la Gaule*, Paris, 1989.
 KERÉNYI, K.: *Miti e misteri*, Torino, 1979 (trad. it. de “Mysterien der Kabiren. Eileitendes zum Studium antiker Mysterien”, *Eranos Jahrbuch* 1944, 143-182).
 OLMSTED, G. S.: *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*, Budapest, 1994.
LIMC = *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, Zürich - München, 1981-1997.
 MACCHIORO, V.: *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Firenze, 1930.

- MINTO, A.: “Vasi dipinti della necropoli di Cannicella (Orvieto)”, *Studi Etruschi* XIV, 1940, pp. 367-372.
- NILSSON, P. M.: “Das Ei im Totenkult der Alten”, *Archiv für Religionswissenschaft* 11, 1908, 539-567.
- *Geschichte der griechische Religion*, I, (*Handbuch der Altertumswissenschaft* begründet von I. von Müller; erweitert von W. Otto; fortgeführt von H. Bengtson), München, 1941.
- PICARD, G.-Ch.: “La mythologie au service de la romanisation dans les provinces occidentales de l’empire roman », *Mythologie gréco-romaine Mythologies périphériques Études d’iconographie*, Paris 17 mai 1979, Paris, 1981, pp. 41-52.
- ROSS, A. : *Pagan Celtic Britain*, London, 1967.
- SCHMIDT, K. H.: “Die Komposition in gallischen Personennamen”, *Zeitschrift für celtische Philologie* 26, 1957, pp. 33-131.
- SIEBERT, G.: “Hermes”, *LIMC*, V/1, pp. 285-387.
- SOBRINO BUHÍGAS, R.: *Corpus Petroglyphorum Gallaeciae*. A Coruña, 2000.
- THÉVENOT, É.: *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Paris, 1968.
- TURVILLE-PETRE, E. O. G.: *Religione e miti del Nord* (trad. it. de *Myth and Religion of the North*), Milan, 1964.
- WEBSTER, G.: *The British Celts and their Gods under Rome*, London, 1986.
- ZAVARONI, A.: “Neptunus e Cupido (il Dagda ed Oengus Óc ?) nel mosaico di Frampton (Dorset)”, *Latomus* 63-4, 2004, pp. 911-929.
- “Les dieux du cycle de la régénération dans quelques figures celtiques”, *Revue de l’histoire des religions* 221-2, 2004b, pp. 157-173.
- “Considerazioni su Lares e di Indigetes”, *Grazer Beiträge* 25, 2006, pp. 181-199.
- “Souls across the Labyrinth: Representations of Rebirth in the Bronze/Iron Age in Europe”, *Ollodagos* XX, 2006b, pp. 29-97.
- ZWICKER, I.: *Fontes Historiae Religionis Celticae*, Berlin, 1904.