

Inhoudsopgave Antieke stenen te Horn

1 januari 1865 HORNE-HEEL. On trouve dans un manuscrit de la bibliothèque1
 25 juni 1875 N° VII. SUR UN AUTEL TROUVÉ à HORN (LIMBOURG).3
 1 januari 1946 L'AUTEL DE MERCURE ARVERNE A HORN.....4
 26 november 2015 U bent in het bezit van het altaar voor Mercurius Arvernus ...22
 26 november 2015 Steen no. 1 draagt onze inventarisnummer GL 41322

1 januari 1865 **HORNE-HEEL. On trouve dans un manuscrit de la bibliothèque**

de l'université de Liege, portant le N° 188 et écrit vers le milieu du XVII^eme siècle par le chanoine Henri van den Berch, roi d'armes du pays de Liege, une note curieuse sur des antiquités qui ont existés à Hornes et à Heel, et qui aujourd'hui sont pour la plupart dans le cabinet de M. Guillon.

A la page 14 de ce manuscrit on trouve trois dessins de pierres antiques. La première "qui avoit, dit van den Berch, un pied trois quarts, un demi poulx moins, de hauteur, et un pied quatre poulces de longueur" offre l'inscription suivante:

MARTI
 HALAMARE
 SACRVM
 T. DOMIT. VINDEX
 O. LEG. XX. V. V
 V. S. L. M.

Cette inscription a été publiée, avec de légères différences, par Knippenbergh, Heylen, Schayes, Wolters, etc. M. le notaire Guillon la lit de la manière suivante:

MARTI
 HALAMARDO
 SACRUM

T(itus) LEG(ionis) XX V(aleriae) V(ictricis)
 V(ota) S(olvit) L(ubens) M(erito).

La deuxième pierre dont la longueur était "de deux pieds, trois quarts et un demi poulx et la largeur de trois quarts de pieds en un poulx" ne présente pas d'inscription, mais on y voit représenté un vase, au-dessus duquel est une espèce de chaîne tendue.

La troisième, dont Van den Berch n'indique pas les dimensions porte pour inscription:

MERCWRI
 INGENVS
 YFHIFI.

Nous croyons faire plaisir aux Archéologues en transcrivant ici la note que Van den Berche a placée au-dessous des deux premiers dessins. "J'ai tiré - dit-il - ces deux pierres antiques hors des originelles qui sont massonnées dans le muraille de l'église parochiale de Horne, capitale de la comté, appenage de la comté de Looz, le 9 d'april premier des festes de pâques 1640, et me dit pour lors le pasteur du lieu, qu'il avait plusieurs médailles des empereurs romain trouvées au dit Horn." Van den Berch fait ensuite la description de plusieurs antiquités et médailles Romaines trouvées à Heel, village située a une lieue de Horne. Il ajoute: "Le plus admirable est du mesme lieu, que le villaige de Heel s'appelle après Helena (1); ce qu'on sait par tradition et est d'autant plus croyable qu'on a trouve en terre une statue de marbre blanc très-fin qu'on ait tire au jour, et est encore, ce 15 Avril 1640, gissante sur le réal chemin, mais fort desrompue, car on y voit les cuisses d'en haut jusqu'aux chevilles d'une même pièce de la hauteur de six pieds un poulx et demi; qui est d'une dame, pour estre par son corps voilee come les dames romaines; et tiennent pour certain que la reste de la statue est encore en terre. Dans un autre endroit il dit que le curé lui avait promis une pièce de monnaie sur laquelle était écrit le mot HEEL.

(1) Le vicus Helena ou Hedena ne parait pas être le village de Heel comme pourrait le faire croire Van den Berch. Le père Wastelain, place ce vicus à Hesdin.

Zie ook <http://www.delpher.nl/nl/boeken1/gview?query=neerharen+guillon&coll=boeken1&identificer=yJJUAAAACAAJ>
<http://img.rmo.nl/imageproxy/proxy.aspx?server=62.221.199.226&port=5297&filename=\016874.jpg>
<http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/edh/inschrift/HD040421&lang=en>



25 juni 1875 N° VII. SUR UN AUTEL TROUVÉ À HORN (LIMBOURG).

(LETTRE DE M. ROBERT MOWAT, COMMUNIQUÉE PAR M. DE LONGPÉRIER.)

On sait que les travaux nécessités par la construction d'un observatoire au sommet du Puy-de-Dôme ont mis au jour les substructions d'un vaste édifice qui, selon toute vraisemblance, doit être le grand temple de Mercure Arverne. Grégoire de Tours (65 *Histor. Francor.* I, 30) nous en a laissé une curieuse description. Par une singulière destinée, cinq autels, dédiés à ce même dieu arverne, ont été retrouvés sur les confins germaniques, loin du lieu de son culte central. L'un d'eux, attentivement étudié par M. Robert Mowat, lui a révélé d'une manière inespérée des (70 détails sur la statue colossale exécutée pour le temple des Arvernes par l'artiste dont Pline l'Ancien nous a transmis le nom, Zénodore. Cet autel, découvert dans l'ancienne église démolie de Horn (Belgique), actuellement conservé à Ruremonde, chez M. Guillon, présente une forme quadrangulaire. Il est orné de sculptures. Il porte une inscription, jusqu'ici mal lue, et que M. Robert Mowat, d'après (75 un calque exécuté soigneusement, rétablit de la manière suivante:

MERCVRIO

ARVERNO

Ð. IRMIDIVS

AR. PO. E. V.

(80 C'est-à-dire: *Mercurio Arverno Decimus Irmidius aram posuit ex voto.*

Le type des lettres semble appartenir au milieu du II^e siècle de notre ère.

L'intérêt du monument ne réside pas tout entier dans l'inscription. Les bas-reliefs demandent à être décrits. Ils sont au nombre de trois. Sur l'un on voit un coq perché au sommet d'un caducée ailé, au pied duquel est posée une bourse. Sur une (85 autre face de l'autel il y a deux panneaux; aux angles supérieurs du premier panneau est suspendue une guirlande; plus bas on retrouve un objet semblable à une bourse. Le second panneau, réservé sans doute à d'autres attributs, ne renferme rien, comme si le travail du sculpteur était demeuré inachevé. Immédiatement au-dessus de l'inscription, sur la face principale, il existe un bas-relief très-endommagé. Ce (90 qui en subsiste est cependant assez caractérisé pour que l'on y distingue avec certitude un [un] personnage de face, assis et demi-nu; sa chlamyde, fixée sur l'épaule gauche, est retenue par l'avant-bras et retombe en draperies sur la cuisse; de la main gauche il tient un caducée appuyé au défaut de l'épaule; entre les jambes et le siège se montre un quadrupède couché et tourné à droite, dans lequel il est (95 impossible de ne pas reconnaître un bouc. Cette composition est encadrée entre deux pilastres qui supportent un fronton triangulaire. La figure se trouve ainsi logée dans une espèce de niche à toit pointu ou *sacellum*, qui simule le sanctuaire où le dieu était adoré.

M. Mowat fait remarquer qu'à sa connaissance c'est le seul exemple d'un bas-relief (100 représentant Mercure assis; les autres monuments lapidaires le montrent toujours debout. Il y a donc dans le choix de cette pose exceptionnelle une intention évidente, que M. Mowat interprète de la manière suivante. L'emploi de l'épithète ethnique montre qu'à l'acte de piété accompli par le consécrateur se mêle le souvenir du culte célébré au chef-lieu des Arvernes; le sculpteur a exécuté le bas- (105 relief sur les indications spéciales d'Irmidius ou d'une personne qui avait vu la statue colossale de Mercure, et ces indications étaient des réminiscences de ce que la statue présentait de remarquable. L'attitude donnée au dieu sur le bas-relief est précisément celle de cette fameuse statue.

Pline a immortalisé ce chef-d'œuvre en ces termes:

(110 «La dimension de toutes les statues de ce genre a été surpassée de notre temps par le Mercure que Zénodore a fait pour la cité gauloise des Arvernes, au prix annuel de 400,000 sesterces pour la main-d'œuvre pendant dix ans. Ayant suffisamment fait connaître là son talent, il fut mandé par Néron à Rome, où il exécuta le colosse destiné à représenter ce prince. Pendant qu'il travaillait à la statue des Arvernes, (115 il copia pour Vibius Avitus, gouverneur de la province, deux coupes ciselées par Galamis, que Germanicus César, qui les aimait beaucoup, avait données à son précepteur Cassius Silanus, oncle d'Avitus.»

Où le statuaire avait-il emprunté le type du Mercure Arverne pour l'importer en Gaule? Le bas-relief de Horn offre une frappante analogie avec le revers de quelques (120 monnaies frappées à Corinthe et à Patras sous Antonin, Marc-Aurèle, Verus, Commode et Elagabale. On y voit Mercure assis, coiffé du pétase, la chlamyde rejetée sur l'épaule gauche, le caducée dans la main gauche, le bras droit étendu au-dessus d'un bélier qui tourne la tête vers lui. Ce type monétaire, abstraction faite de quelques accessoires qui se modifient, paraît à M. Mowat commémoratif d'un groupe statuaire (125 décrit par Pausanias en ces termes:

«Sur le chemin qui mène directement de Corinthe à Léchée, on remarque un Hermès

assis, de bronze, au côté duquel est placé un bélier, car on croit que Hermès est le dieu qui veille particulièrement sur les troupeaux et les fait multiplier, ainsi que le dit Homère dans *l'Illiade*.»

130 Or, s'il est légitime de supposer que le talent de Zénodore n'avait pu se former qu'à l'incomparable école de la Grèce, et que l'artiste qui reproduisait avec tant de perfection les coupes ciselées par Calamis avait dû étudier sur place les œuvres des grands maîtres avant d'être appelé à Rome par Néron, on imagine volontiers qu'il a pu admirer à Corinthe l'*Hermès au bélier*, remarqué, un siècle plus tard, par

135 Pausanias.
Quoi qu'il en soit, le type dont il s'est inspiré pour la statue commandée par les Arvernes est essentiellement grec. A cet égard, le témoignage des monuments numismatiques paraît décisif. Le monnayage grec a admis simultanément le type de Mercure debout et le type de Mercure assis, en donnant toutefois la préférence à ce

140 dernier. Le monnayage romain n'a admis que le type de Mercure debout. Il semble d'ailleurs que le culte de ce dieu fût tombé dans une sorte d'oubli pendant le haut Empire; son image est absente de la monnaie romaine depuis les temps de la république jusqu'à l'époque où Marc-Aurèle, qui professait pour lui une dévotion particulière, le remit en honneur.

145 Zie ook http://www.persee.fr/doc/crai_0065-0536_1875_num_19_2_68223?h=autel&h=horn&h=mercure [Robert Mowat: Lettre sur un autel trouvé a Horn (Limbourg)]

150 1 januari 1946 **L'AUTEL DE MERCURE ARVERNE A HORN**
par H. Hardenberg.

Le 9 avril 1640, le chanoine Henri van den Berch, héraut des princes-évêques de Liège, en visitant l'église paroissiale de Horn, localité située à une courte distance au nord-ouest de Ruremonde en Hollande, y découvrit une pierre antique, en

155 toute sa longueur dans la muraille méridionale de l'église. Le côté visible de cette pierre, ornée de sculptures médiocres, ne donnait aucune indication sur son importance; celle-ci ne se révéla que lors de la démolition de l'église en 1838. Alors il devint évident que ce moellon était un autel ayant sur la face principale, cachée autrefois dans le mur, un bas-relief avec l'image d'un dieu gaulois portant

160 d'après l'inscription gravée sur la base le nom de *Mercurius Arvernus* (1). D'autres dédicaces à ce dieu ont été trouvées à Gripswald près de Créfeld (2), à Wénau près de Düren (3), et à deux endroits à Cologne (4), de même qu'à Miltenberg en Bavière: ici le dieu porte le nom de *Mercurius Arvernorix* (5). La leçon conjecturée [*Mercurio Arverj*]no d'une inscription trouvée sur le sommet du Puy-de-Dôme en Auvergne (6), et

165 qu'on a voulu mettre en rapport avec les précédentes, paraît au contraire douteuse. Moins douteux est le rapprochement de ce nom avec celui du *Genius Arvernus*, mentionné dans une découverte à Riom, mais peut-être originaire de Clermont-Ferrand, la vieille capitale de l'Auvergne (7).

Comme il est généralement admis, le surnom d'*Arvernus* ou *Arvernorix* se rapporte au

170 pays ou plutôt à la tribu des *Arverni* (1), les anciens habitants de l'Auvergne. Avant la conquête de la Gaule par César les Arvernes constituaient une des tribus les plus grandes et les plus puissantes des Celtes sur le Continent. Leur chef Celtille, le père de Vercingétorix, l'antagoniste redouté de César, exerçait même l'hégémonie sur toute la Gaule (2). Après sa soumission par les Romains le peuple arverne resta une

175 tribu importante et surtout riche, grâce à la présence de mines d'or (3) ce qui est prouvé par l'anecdote dans l'Histoire naturelle de Pline l'Ancien au sujet du sculpteur grec Zénodore, de Néron, cet artiste célèbre vécut dix ans en Auvergne et y sculpta une statue colossale de Mercure, surpassant en grandeur toutes les statues renommées de son temps. Pour ce chef d'œuvre imposant Zénodore reçut comme salaire la

180 somme considérable de quarante millions de sesterces (4).

Selon l'opinion courante la statue en question aurait trouvé place dans le temple gallo-romain dont on a découvert en 1875 les vestiges sur le sommet du Puy-de-Dôme, un rocher tronconique d'origine volcanique, et s'élevant à une hauteur de 1465 m (5). Contre cette opinion, fondée sur une interprétation incorrecte d'un texte de Grégoire de Tours, M. Audollent s'est opposé, à bon droit me semble-t-il (6). L'historien dévot des Francs parle en effet d'un sanctuaire païen fameux situé à *Arvernus*, aujourd'hui Clermont-Ferrand: or cette ville se dresse sur un monticule au bord d'un vaste bassin semi-circulaire, s'arrondissant au pied de la chaîne du Puy-de-Dôme, et non sur les hauteurs du massif. A tort a-t-on regardé le nom de lieu *Arvernus*,

185 orthographié *Arvernos* dans le manuscrit de Grégoire du Monte Cassino, comme une indication du pays des Arvernes (1), Que l'auteur avait en vue la capitale et non le pays même, résulte nettement des mots: *iuxta hanc urbem* dans *Historia Francorum I*,

190

33, se rapportant aux tombeaux des saints martyrs Liminius et Antolianus reposant près de la ville d'Arvernus. Plus loin, dans le récit de la conversion de esclave d'un prêtre desservant le temple mentionné, il est dit que Victorinus venait souvent pourchasser les fidèles du Christ dans le quartier de Clermont qui s'appelait encore, au temps de Grégoire, «quartier des chrétiens». Or il est peu probable que cet esclave, s'il habitait les hauteurs à, 14 km de Clermont, en soit fréquemment descendu et ait abandonné son culte, pour créer des ennuis aux chrétiens dans cette ville. On est donc porté à croire que le sanctuaire que Grégoire a en vue était situé dans le périmètre de Clermont.

Ce sanctuaire, ravagé par les Alamans sous le règne des Valérien et Gallien (253-256 après J. C.), était une merveille d'art et d'architecture. Ses doubles murs d'une énorme épaisseur, sa décoration intérieure composée de plaques de marbre et de mosaïque, son dallage également de marbre et sa couverture en feuilles de plomb attiraient encore la curiosité de l'évêque de Tours, Auvergnat par naissance. D'après lui le temple était appelé en langue gauloise *Vasso Galate* ou *Vasso Gallate* (2). Vu la de *Vassogalate* avec *Vassocaletes*, figurant dans une trouvée à Bitburg près de Trêves et dédiée à *Mercurius Vassocaletes* (8), la conclusion se dégage que l'on vénérât dans le sanctuaire à Arvernus un dieu, que les Romains identifiaient avec leur Mercure. En toute vraisemblance la statue énorme de qui fut l'œuvre de Zénodore, était donc destinée à ce merveilleux de Clermont et non à celui du Puy-de-Dôme, où ce dieu était adoré sous le nom de *Mercurius Dumias*, comme il est prouvé par une inscription trouvée sur le sommet de cette montagne (1). Le rapport évident entre l'épithète *Dumias* et le nom du Puy-de-Dôme (2), dont le sens est probablement le même que celui de l'adjectif grec θνμιατός «exhalant de la fumée» (3), en trahit le caractère locatif et nous laisse reconnaître un dieu de volcan, comparable au Zeus Αίτναϊός de l'Etna sicilien (4).

Le vieux nom *Augustonemetum* de Clermont-Ferrand, qui est remplacé chez Grégoire de Tours par celui d'Arvernus, conforme à l'usage commun du Bas-Empire d'appeler les chefs-lieux des *civitates* gallo-romaines d'après les noms des tribus (5), indique d'ailleurs que le centre religieux des Arvernes, au temps de Zénodore, était fixé au pied du Puy-de-Dôme. La seconde partie de cette appellation antique est une forme latinisée du gaulois *nemeton*, apparenté à l'irlandais *nemed*, signifiant «sanctuaire, lieu sacré» (6). Selon Strabon la localité s'appelait à l'origine *Nemossos* (7), nom qui, comme dérivant de la racine *nem*, «chose sainte», possédait sans doute le même sens que *nemeton* (8). En ajoutant le vocable *Augustus*, probablement en vue d'indiquer que le lieu indigène avait été élevé par l'empereur Auguste à l'état d'une ville romaine, les Romains le changèrent en *Augustonemetum*, nom par lequel elle est désignée dans la Table de Peutinger et dans la Cosmographie d'Aethicus (1). Ce dernier nom, comparable à *Augustobona*, *Augustodunum*, noms composés d'un mot celtique et le nom honorifique *Augustus*, avec lesquels, au temps d'Auguste, on dénommait en Gaule des villes romanisées (2), fut supplanté au Bas-Empire par la dénomination *Arvernus* ou *Arvernus*, dont fait aussi mention, outre Grégoire de Tours, le géographe anonyme de Ravenne (3). Sur un milliaire de l'an 121 après J. C., trouvé à Biozat près de la route d'Effiat à Vichy, on lit: Aug(ustonemeto) Arverno(rum) (4). L'établissement romain à Clermont-Ferrand s'appelait donc évidemment en toutes lettres *Augustonemetum Arvernorum*. Le nom *Nemossos*, par son suffixe préceltique -*ossos* (5), prouverait que cet endroit-ci était un lieu sacré, avant que les Arvernes eussent transféré le chef-lieu de leur *civitas* de l'*oppidum* de Gergovie, mentionné dans les de César comme située sur les hauteurs, vers le site actuel de Clermont-Ferrand. *Augustonemetum* serait ainsi la ville fondée par Auguste près du *Nemetum* ou sanctuaire national des Arvernes.

Il résulte de ce qui précède que le Mercure indigène adoré par les Arvernes dans leur sanctuaire national était le même dieu que celui que l'on trouve mentionné dans les inscriptions découvertes à Horn et ailleurs sous le nom de *Mercurius Arvernus* ou *Arvernorix*. Quelle était la nature de ce dieu? Voilà la question à je m'efforcerai de répondre dans les pages suivantes.

Le détail rapporté par Grégoire de Tours, à savoir que le dieu vénéré à Clermont était appelé en langue gauloise *Vasso Gal(l)ate*, ne nous dit pas grand-chose, étant donné que la traduction exacte n'en est point connue. *Vasso* que le latin médiéval nous a comme *vassus*, «vassal» se retrouve dans irl. *foss*, «serviteur», bret. *gwaz*, «homme», cymr. *gwas*, «jeune homme» et corn. *was*, «garçon, jeune serviteur» (6). Le savant celtologue d'Arbois de Jubainville rapprochait ces mots du sanscrit *vatsas*, «enfant» (1) et comme les *vassi* figurent parmi les satellites des rois mérovingiens qu'on appelait aussi *pueri régis* ou *regales pueri* – c'est l'expression dont se sert Grégoire de Tours (2), je crois qu'il est préférable de traduire *vasso*, datif de *vassos*, par *puer*, «garçon» plutôt que par «serviteur» ou «satellite», la traduction

soutenue par Pedersen (3). Dans *puer* et «garçon», qui se laissent employer dans les deux sens d'enfant et de serviteur, l'idée de la jeunesse est primaire à l'idée de la servilité. Probablement c'était le même cas avec *vassos*, dont nous connaissons par des inscriptions gallo-romaines d'autres composés comme le nom de personne *Dagovassus*, «*Bonus Puer*» et l'appellation *Vassorix*, «Roi des garçons», une des épithètes gauloises du Dispater qui, selon César, était regardé comme le dieu-père de tous les Gaulois (4).

Quant au second élément du nom *Vasso Galate*, orthographié dans plusieurs manuscrits *Galatae* ou *Gállate* et aussi en liaison avec *Vasso* (5) comme dans *Vassocaletes* de l'inscription de Bitburg, il me semble, en vertu de l'orthographe de cette inscription avoir rapport avec *gall*, et bret. *calet*, «dur», irl. *calath* (6). L'alternance de *g* et *c* est assez fréquente dans l'orthographe des noms gaulois, tandis que le dédoublement de *l* dans *Gallate* fait penser au latin *callidus*, dérivé de *callum*, «cal, épiderme endurci», remontant à la même racine *cal* que *gall*, et bret. *calet* (7). L'emploi de ce dernier mot en vieux français en dehors du breton est d'ailleurs confirmé par le nom de lieu *mons Caleti* (Calais?) dans la chronique de Watten (Nord), écrite vers 1100 (8).

Vasso Galate pourrait ainsi signifier «Garçon Dur» c'est à dire «robuste, fort» (1) ou bien «sans bonté, sans pitié». Qu'un dieu soit dénommé avec l'épithète «fort», cela n'est point extraordinaire. Le nom du dieu du tonnerre des anciens Aryens, Indra, n'aurait signifié originairement autre chose que «Le Fort», nom que porte l'Être Suprême chez plusieurs peuples sauvages. Aussi est-il à remarquer que, selon Cicerón, le père du second de ses divers Mercures se nommait *Valens* (Le Fort) (2). L'indication est pourtant trop vague pour nous faire une idée assez nette de l'ontologie de *Mercurius Vassocaletes*, de ses fonctions dans la pensée religieuse des Gaulois, ainsi que de son culte. La voie unique pour atteindre ce but est celle des documents archéologiques, ce qui nous mène forcément à une étude plus poussée des monuments sur lesquels *Mercurius Arvernus* est représenté. Attendu que toutes les inscriptions, où figure ce nom, ne sont pas accompagnées de bas-reliefs ou de statues, nous ne disposons malheureusement que d'une seule image directe de ce dieu, à savoir celle de l'autel découvert à Horn et conservé maintenant au Musée national d'antiquités à Leyde.

Ce monument (voyez fig. 1-3) consiste en un bloc de grès mesurant 0,95 x 0,56 x 0,23 m. La face principale et les faces latérales sont sculptées; la quatrième face est brute. Au dessus de l'inscription sur la face principale (fig. 1), entre deux pilastres supportant un fronton, Mercure Arverne est assis sur un trône taillé dans le roc, de face, le torse nu, l'épaule et le bras gauches couverts d'un manteau ramené sur les jambes, tenant de la main gauche un caducée et de l'autre main, probablement, une bourse; le pied droit repose sur une pierre plate qui a la forme d'une tortue. Sous les jambes du dieu est couché un bouc vers la droite. Sur les faces latérales du monument (fig. 2 et 3) l'on voit à gauche un coq perché sur un caducée ailé au pied duquel est une bourse; à droite dans le panneau supérieur une étoile accompagnée d'une guirlande, et, au dessous, une autre bourse, reposant sur une stèle carrée qui emplit le panneau inférieur. Comme la partie supérieure de l'autel est endommagée, nous ne savons pas si le dieu était représenté imberbe ou barbu.

L'inscription sur le cartouche au-dessous du bas-relief est bien lisible, sauf les dernières lignes qui ont été interprétées par les épigraphistes de différentes manières. M. Janssen, au Musée de Leyde, la lisait ainsi: *Mercurio Arverno D(idius) Irmidius a(ram) po(suit) e(x) v(oto)* (1). Le *Corpus Inscriptionum Latinarum* lit au contraire: *Mercurio Arverno, [a]ed(iculam) Irmidius Ma[c]ro ex(s)t(ruxit)* (2). Le commandant Espéran-dieu propose: *Mercurio Arverno, [a]ed(iculam) Irmidius Ma[cr]o ex(s)t(ruxit)* (3). Pour l'interprétation du sens religieux de ce il est superflu de s'occuper davantage de ce problème.

Dans l'ensemble la représentation de *Mercurius Arvemus* avec l'image traditionnelle du Mercure romain. Pourtant quelques anomalies peuvent être regardées comme L'autel de Horn est un des rares exemples montrant un Mercure assis, ce dieu étant représenté généralement debout. A côté du Mercure de Horn on n'a trouvé dans la Gaule, autant que je sache, qu'un nombre restreint de monuments de ce type. M. R. Mowat en a dressé en 1875 une liste contenant cinq statues, deux statuettes, un bronze, six intailles, une patère et une cuiller en argent (4). Sa liste est sans doute incomplète. Le Répertoire de la statuaire de M. S. Reinach permet de noter l'attitude assise sur deux statues originaires du Châtelet (Cher) et de Sion (Vosges), et sur des bronzes de Paris, Arles, Avignon, Poitiers, Mons, Rouen, et Saint Révérier (Nièvre) (5). On pourrait y ajouter une statue mutilée, découverte en 1883 à Dampierre (Haute Marne), où est assis sur un siège sans dossier avec un bouc couché lui (1).

325 La supposition qu'il existe un certain rapport entre le dieu assis et le bouc couché
 ne me semble pas trop hasardée. Sur les fragments de deux autels, découverts en 1848
 à Bordeaux, et le bouc se tiennent tous deux debout (2). Une analogue se trouve sur
 le fragment d'une stèle originaire du sommet du Donon dans les Vosges (3), sur des
 blocs sculptés à Caestrich (Bade) (4) et à Selz (Alsace) (5), ainsi que sur un d'une
 330 stèle d'origine inconnue dans le musée à Königshofen (Bade) (6). Une forme
 intermédiaire entre les deux types se voit sur le fragment d'une stèle trouvée à
 Bingen avec Mercure debout qui pose son caducée sur la tête d'un bouc couché (7), et
 sur un bloc de provenance locale à Windisch (Suisse), où Mercure est représenté
 debout, tenant une bourse au-dessus d'un bouc agenouillé (8). Il est figuré de la
 335 même façon sur un bloc à quatre divinités à Eli (Luxembourg) (9). A cause de l'état
 abîmé des monuments il est difficile à déterminer, si le Mercure en compagnie d'un
 bouc couché sur une stèle à Hohenburg près de Ruppertsberg (Palatinat) (10) et sur la
 partie inférieure d'un autel à Gross-Krotzenburg sur le Mayen près de Hanau (11)
 appartient ou non au type assis.

340 Sur l'autel de Gross-Krotzenburg qui porte sur la base suivante: *In Honorem) d(omus)*
diivinae) deo Mercurio, Minicius Fatalis le pied gauche du dieu repose sur une
 tortue. Nous trouvons une attitude pareille sur l'autel de Horn, où le pied droit
 s'appuie sur une pierre plate qui ressemble à une tortue. Sur un bronze d'Autun
 Mercure pose le pied également sur une tortue (1). Des stèles de Périgueux et
 345 d'Impflingen près de Landau (Palatinat) montrent le dieu accompagné d'un bouc avec
 une tortue entre ses pieds (2), tandis que sur un autel de Bordeaux Mercure tient une
 tortue posée à plat dans sa main droite (3). Enfin, pour nous borner à l'énumération
 des divers types, un fragment d'autel à Nîmes est tout simplement orné d'un bouc et
 d'une tortue (4). Bien que la tortue, ainsi que le bouc, soit un attribut de Mercure
 350 assez répandu en Gaule et dans la Germanie romaine, je crois que la pose du pied sur
 la tortue doit être regardée comme un trait caractéristique du dieu indigène que nous
 rencontrons sous le nom de *Mercurius Arvernus*.

Si je vois bien, nous avons pour la détermination du caractère de ce dieu trois
 355 éléments distinctifs :

- 1) l'attitude assise du dieu sur un trône;
- 2) ses relations intimes avec le bouc qui lui tient compagnie;
- 3) la pose du pied sur la tortue.

360 1) *L'attitude assise*. Dans ses «Contributions à l'étude des celtiques» M. P.
 Lambrechts a consacré un chapitre au «dieu dans la pose dite bouddhique» (5).
 S'appuyant sur un article de M. R. Lantier sur le même sujet (6), le savant belge,
 qui a donné une impulsion nouvelle à l'étude du panthéon démontre que le grand dieu
 celtique, figuré par les artistes indigènes comme un homme assis avec les jambes
 365 croisées (pose bouddhique), était assimilé dans l'*interpretatio romana* au Mercure
 romain. D'après les Commentaires de César (VI, 17) les Gaulois vénéraient comme leur
 dieu principal Mercure, le dieu de l'abondance et de la richesse. La bourse,
 l'attribut spécifique du dieu classique, est aussi l'attribut favori du dieu aux
 jambes croisées. Sur une statuette, trouvée à Pouy-de-Touges (Landes?), la tête de
 370 ce dieu est même coiffée d'un pétase, ce qui rend avec Mercure encore plus évidente
 (7). Pour nous il im-porte de constater que la position assise est une marque du
 grand dieu gaulois.

Par cette attitude particulière l'on est tenté de comparer ce dieu-ci à *Juppiter*
Optimus Maximus, le dieu céleste des Romains, et à Zeus, son prototype grec, qui,
 375 tous deux, sont représentés dans l'art classique presque toujours assis (1).
 Cependant il est bon de se rappeler qu'en Grèce et dans le monde hellénique le type
 de l'Hermès assis n'était point inconnu, ce qui est d'ailleurs assez curieux vu
 qu'Hermès ou Mercure, selon l'appellation latine, était pour les Grecs un dieu plein
 d'activité. Sur les monnaies de Phénée, Patras, Corinthe, Périnthe, Nicomédie,
 380 Milétopolis, et Phaestos, ainsi que sur un cratère de style attique et sur un bronze
 de Paramythie l'on voit Hermès assis sur un rocher ou sur un bloc (2). Puis il y a la
 fameuse statue près de Corinthe décrite dans le Baedeker de Pausanias, représentant
 Hermès assis, accompagné d'un bœuf debout à côté de lui (3). Dans son travail
 exhaustif sur le dieu psychagogue M. Raingeard cite seulement deux cas, où le siège
 385 d'Hermès est un vrai trône: un bronze dans la région de Budapest (Illyrie) et une
 monnaie du IV^e siècle avant J. C. originaire d'Enos en Thrace (4). Pourtant, comme
 ces pays-ci étaient sous l'influence celtique du bassin du Danube, ces deux cas ne
 prouvent rien pour la conception hellénique de l'Hermès assis sur un roc. Ce rocher
 ou ce bloc n'ont pu être pour le dieu berger, le psychopompe, ou le messenger des
 390 dieux, que l'on voyait en Hermès, qu'un siège temporaire. La représentation d'Hermès

assis sur un trône des régions celtisées du Sud-Ouest de l'Europe laisse d'autre part entrevoir une proche parenté avec le grand dieu grec Zeus, à qui les mythographes attribuèrent la paternité de l'enfant Hermès.

395 Dans la société primitive le trône a été, comme il l'est encore de notre temps, le
symbole de la majesté. Quand le roi se mettait en rapport officiel avec son peuple,
il s'asseyait sur son trône et tout le monde restait debout, ainsi montrant qu'il
était leur maître. Quand le trône était vide, personne n'osait s'y asseoir. Comme
400 d'autres peuples les peuples primitifs de la Grèce ont transporté ces idées dans leur
rapport avec le dieu souverain des hommes et maître des cieux (?). Sur la cime des
montagnes et dans les cavernes où l'on cherchait un abri contre les intempéries du
ciel (tonnerre, pluie torrentielle, grêle), ils taillaient dans le roc des trônes
qu'ils vénéraient comme le siège du dieu omnipotent. L'étude magistrale de Cook sur
405 Zeus en fournit plusieurs exemples de même que des reproductions qui m'ont aidé à
reconnaître dans le siège de *Mercurius Arvernus* sur l'autel de Horn, que l'on tenait
autrefois pour un simple rocher, un trône taillé dans le roc (2). Dans l'attitude
assise sur un trône nous avons ainsi un indice précieux pour le vrai caractère de ce
dieu. Il était le dieu omnipotent des Arvernes. C'est l'idée exprimée par le nom de
Mercurius Arvernorix.

410 2) *Ses relations intimes avec le bouc*. Il est certain que les ont joué un rôle assez
important dans les spéculations des Celtes. Plusieurs dieux gaulois portent des noms
d'animaux et sur l'arc de triomphe romain à Orange se trouvent des emblèmes cultuels
sous forme d'animaux semblables à ceux que les Germains, aux dires de Tacite,
conservaient dans leurs forêts sacrées (3). On s'est efforcé d'expliquer cette
415 zoolâtrie par des théories différentes. La plus séduisante – et je partage ici
l'opinion de M. Lambrechts – me semble être celle de M. Foucart. D'après ce savant la
mentalité de l'homme primitif, de la faiblesse et de l'imperfection de la nature
humaines se serait rendu compte que certains animaux surpassaient l'homme en force
physique, rapidité, intelligence, etc. D'où la croyance qu'un esprit supérieur
420 habitait ces animaux qu'on vénérât comme un «dieu» (4).

Parmi les animaux ainsi déifiés le bouc tient une place importante. On n'a qu'à
penser à Pan, le dieu chèvre-pieds qui reçut dans la mythologie grecque le dieu
Hermès comme père. Hermès lui-même se métamorphosa pour ce parentage: c'est sous la
forma d'un bouc qu'il approcha Pénélope et de cette union naît Pan (1). Si le dieu
425 Pan, par son nom Πάν de Πάων, «Le Pâtre» comme par son extérieur, a été regardé dans
la religion populaire comme le gardien divin des troupeaux, ce n'était point la seule
conception que les Grecs s'étaient imaginés de lui. Chez les Stoïciens (Cornute) et
dans les poèmes orphiques nous retrouvons Pan comme un dieu panthéiste (2). En
rapprochant son nom de Πάν, «*universum*», les Orphistes l'assimilaient, ainsi qu'Eros,
430 et Zeus, au ὅλος κόσμος, croyances illustrées par des intailles, où Pan est
représenté au milieu du zodiaque (3). Que derrière cette association d'un bouc avec
un dieu panthéiste se cache une vieille spéculation cosmogonique, cela résulte, comme
l'on verra tout à l'heure, de la littérature védique, où, dans un passage de
l'Atharvavéda, il est question d'un bouc unipède (*aja ekapad*), porteur de la voûte
435 céleste, qui empêche que l'univers s'écroule (4). L'idée que le ciel, imaginé comme
une voûte en pierre ou en bronze, pourrait un jour s'écrouler, se rencontre dans un
certain nombre de religions primitives, nommément aussi chez les Celtes (5). Strabon
et Arrien racontent tous les deux que les Celtes établis sur les côtes de
l'Adriatique auraient dit à Alexandre le Grand qu'ils ne craignaient rien sauf
440 l'écroulement du ciel (6).

En 179 avant J. C. une armée de trente milles Bastarnes, peuple originaire de la
Galicie, marchait sur Dardania, mais fut mise en fuite par un orage terrible. Plus
tard ils déclarèrent, dit Tite-Live, que les dieux leur avaient fait craindre que les
cieux ne sur eux(1). Une ode d'Horace et une comédie de Térence signalent l'existence
445 de cette superstition à Rome. En Grèce, on la trouve déjà au VI^e siècle avant J. C.
dans un poème de Théognis de Mégare qui, voulant confirmer la sincérité de son
attachement à quelqu'un, s'exprime ainsi: «Qu'autrement le grand ciel immense de
bronze s'écroule sur moi, cet effroi des hommes terrestres» (2). Il est assez curieux
de constater que le folklore de la Grèce moderne en a gardé un souvenir dans les
450 légendes des Callicantzari, esprits des enfers, vivant la plus grande partie de
l'année sous la terre et s'acharnant à ronger l'arbre ou les piliers qui support
l'univers, pour faire tomber les cieux. Chaque Noël ils ont à peu près terminé leur
besogne: mais à ce moment précis vient le temps d'apparaître à la surface de la
terre, et pendant leur absence de douze jours les supports du monde ou du ciel sont
455 réparés de nouveau (3). La Grèce antique avait divinisé ce support mondial sous la
figure du géant Atlas, une personnification de l'axe mondiale ou de la stèle séparant

le ciel de la terre et qu'on associait aussi avec l'arrête, portant jusqu'aux nues, montagnes acadiennes ou avec le Mont Atlas africain. Son nom vient de la racine $\tau\lambda\alpha$, «porter» (4).

460

D'après les vieilles légendes irlandaises et bretonnes il a dû exister chez ces peuples la même croyance à un soutien mondial (5). Les géographes anciens nous rapportent la présence de montagnes que l'on regardait comme des piliers mondiaux, près de la source du Rhône et celle du Danube, c'est à dire dans les régions mêmes qui ont vu naître la civilisation celtique (6). Nous pouvons donc admettre que les Celtes eux aussi connaissaient la conception de la voûte céleste s'appuyant sur un support qui empêchait son écroulement. Des indices directs que ce support fut imaginé par eux sous la forme d'un bouc font pourtant défaut. Seulement il est à remarquer que dans les langues germaniques le mot «bouc» est employé pour désigner un chevalet ou tréteau, en d'autres mots un support.

465

470

Quand on observe que le nom gaulois du dieu national des Arvernes fait valoir la dureté ou bien la forcé de ce dieu, la présomption se présente que le bouc couché, qui lui tient compagnie et qui n'est probablement autre chose que l'image thériomorphe de sa forme humaine symbolise cette qualité. En acceptant de cette hypothèse, on pourrait, par analogie au bouc unipède de l'Atharvavéda, interpréter le bouc accompagnant Mercure Arverne comme un symbole de la force qui préserve l'univers de s'écrouler. Cette interprétation, assez hasardeuse à première vue, perd beaucoup de son apparence spéculative, si l'on fait crédit à la thèse de M. J. Vendryes sur l'existence de traditions religieuses communes aux Hindous et aux Celtes. Dans une étude sur les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique l'éminent savant français a exposé que ces correspondances linguistiques ne sont pas dues à un simple hasard, puisqu'elles coïncident avec des correspondances analogues d'ordre religieux. Les Hindous, les Iraniens, les Italiotes et les Celtes étaient les seuls membres de la famille indo-européenne à posséder des prêtres: brahmanes, mages, pontifes ou druides qui, malgré des différences, avaient tout de même un fonds commun de conceptions religieuses qu'on ne retrouve pas, tout au moins au même degré, dans le reste de la famille indo-européenne. Cette communauté consistait dans un ensemble de prescriptions rituelles et de préceptes moraux, en un sacerdoce organisé en vue de la doctrine, en des rites d'initiés institués pour la aux adeptes, et en un mysticisme ésotérique destiné à la dissimuler aux étrangers (1). M. G. Poisson, reprenant cette thèse, en vue d'établir un rapport entre les influences ethniques et les tendances religieuses éthiques de ces quatre peuples, tendances tout à fait opposées à la religion naturiste de la Grèce homérique et des Latins de l'époque classique, s'est demandé si l'on ne pas ajouter à ce groupe éthique d'autres peuples apparentés aux Celtes comme les habitants de la Thrace, la patrie supposée d'Orphée, bien qu'on connaisse trop peu de leur langue pour y trouver les mêmes points de comparaison (1).

475

480

485

490

495

500

505

510

Avant de chercher dans le monde celtique des témoignages en faveur de l'existence de traditions ou de superstitions qu'on peut rapprocher de la conception familière aux Hindous du bouc supportant la voûte céleste, il est bon de suivre d'abord dans la védique et d'autres sources le raisonnement, grâce auquel cette conception a pu prendre naissance. Le rapport que l'Orphisme établit entre le bouc et le dieu panthéiste appelé Pan se retrouve d'une manière frappante dans l'Atharvavéda (X, 7, 31) qui dit: «Quand le Bouc entra dans l'existence, il a pris le pouvoir souverain de l'univers» (2). Le Rigvéda contient plusieurs strophes parlant du bouc, porteur du ciel (3). Rigv. VIII, 41, 10 le compare au dieu omnipotent Varuna qui, avec sa stèle «calante» soutenait les deux moitiés du monde séparée l'une de l'autre comme le bouc le ciel (4). La comparaison avec la colonne de Varuna est des plus intéressantes, puisqu'elle prouve l'intime relation entre l'idée du bouc, du monde, et le pilier mondial. Notre présomption que le bouc qui accompagne *Mercurius Arvernus* pourrait symboliser la force qui soutient l'univers, est appuyée par une autre hymne du Rigvéda (X, 89, 4), où le dieu Indra, un des huit *Lokopalas* (gardiens de l'univers), est qualifié comme celui «qui par ses forces a soutenu la terre séparée du ciel comme avec un essieu» (5).

515

520

Cette figure de l'essieu est à retenir, parce qu'elle fait penser à l'axe du monde, l' Ἀτλάντιος πόλος ou pôle d'Atlas, dont fait mention un fragment de Critias comme étant gardé par le dieu Chronos, appelé lui aussi «gardien de l'univers», et par les deux ourses (les constellations de la Grande et de la Petite Ourse) (1). On sait que près du pôle nord du globe céleste se trouve l'Étoile du Nord, faisant partie de la constellation de la Petite Ourse. Déjà dans les temps les plus reculés les peuples primitifs ont dû s'apercevoir que l'Étoile polaire donnait à l'œil nu l'impression d'une étoile immobile, tandis que les autres étoiles, et surtout les

deux Ourses, semblaient tourner autour d'elle. Ce point fixe dans le firmament étoile a joué dans l'histoire de la civilisation humaine et le développement des idées religieuses un rôle d'importance sans égale. Sur son rôle nous sommes admirablement informés par l'étude remarquable du savant finnois M. U. Holmberg sur l'Arbre de la Vie. Il a exhorté l'homme à voir dans la nature le principe de l'unité, de l'ordre mondial, de la loi éternelle. Il est donc tout naturel que l'on regardait cette étoile comme le de l'univers et que ce centre devint ensuite la résidence permanente ou le trône du dieu omnipotent, de l'Etre Suprême. C'est là que résidait Anu, le dieu suprême des Babyloniens (2).

C'était aussi ce centre de l'univers qui dans l'imagination des peuples primitifs exerçait la fonction de support ou soutien de la voûte céleste. L'on trouve de cette dernière croyance des assez clairs dans l'appellation de l'Étoile du Nord chez les Estes, les Lapons, les Islandais et plusieurs peuples sibériens. Comme ces peuples-ci croyaient que le ciel était soutenu par un clou, l'Étoile polaire fut appelée en Esthonie *pohja nael*, en Laponie *bohinavvllle* (Clou du Nord) et dans la poésie des skaldes islandais *veraldarnagli* (Clou Mondial). «Clou du Ciel» était son nom chez les Samojèdes; les Chuckchees et les Koriaks l'appelaient tout simplement «Étoile de Clou». Chez les Lapons nous rencontrons de nouveau la superstition de l'écroulement du ciel, causé ici par le relâchement du clou mondial ou son abattement par une flèche au jour du dernier jugement. Lefait, que chez eux la conception du soutien mondial, représenté par un clou, était étroitement liée à celle du pilier mondial, est confirmé par le nom *veralden tsüold* ou *almelsüolda* que certaines tribus des Lapons Scandinaves et russes donnaient à l'Étoile du Nord, signifiant «Pilier Mondial» ou «Pilier Céleste». D'après la description du missionnaire Knud Leem il existait encore au XVIIIe siècle dans les environs de Porsanger (Finmark) un modèle du pilier mondial, formé d'une poutre érigée, avec un clou de fer en tête; ce clou substituait sans doute l'Étoile polaire (1). Les chefs des anciens Norvégiens tenaient dans leurs maisons à côté du siège d'honneur des colonnes surmontées d'un «clou divin» ayant le double sens d'un simulacre et d'un pilier mondial (2). A peu près la même idée est conservée par les mythes des Mongoles, Buriaks et Calmucques; seulement au lieu du pilier mondial ils parlent de la montagne mondiale Sumbur, Sumur ou Sumer, dont la cime est surmonté de l'Étoile du Nord (3).

Les appellations diverses de l'Étoile polaire chez les peuples limitrophes du pôle arctique nous mettent sur la voie pour expliquer d'une manière analogue la conception signalée ci-dessus du bouc, soutien céleste. Selon l'astronome arabe Zacharia Ebn Mahmoud El-Qaswini, mort en 1283 après J. C. et originaire de la ville de Qaswin (à 150 km. au nord-ouest de Téhéran), les Arabes habitant la Perse appelaient l'étoile brillante au bout de la queue de la Petite Ourse *El-djédi*, «Le Bouc». Cette appellation de l'Étoile du Nord est jusqu'à nos jours restée en vogue chez les Arabes (4). Au savant suisse M. H. Brunnhofer revient l'honneur d'avoir reconnu le premier la relation entre ce nom de l'Étoile du Pôle et le bouc unipède, porteur du ciel, des chants védiques (5). Si étrange que ce bouc nous semblait d'abord, il ne l'est plus quand on sait qu'il désignait l'Étoile du Nord. L'épithète «unipède», que les Hindous lui donnaient, s'explique maintenant facilement, puisque l'étoile en question semble rester immobile à la même place, comme si elle ne pouvait pas marcher. A cause de son immobilité «qui n'a point de pareille dans le firmament» les Arabes l'appelaient eux aussi *Mismar*, «Clou». Ce fait-ci rapporté par le voyageur anglais Palgrave montre l'identité indubitable entre le clou mondial et le bouc cosmique. Il reste tout de même à éclaircir pourquoi le centre de l'univers, où habitait la force divine, porteur de la voûte céleste, fut assimilé exactement à un bouc.

L'origine de cette assimilation doit être cherchée sans doute dans le fait que le bouc unipède, porteur du ciel, n'était qu'une hypostase du dieu du tonnerre. Dans le Rigvéda (X, 65, 13) il est dit en effet que le bouc unipède lance des éclairs et tonne, en d'autres mots qu'il représente le dieu tonitruant (2). L'association du bouc ordinaire avec le tonnerre est un fait assez connu dans la mythologie indo-européenne. Le bouc était l'animal sacré de Perkuns, le dieu du tonnerre des anciens Baltes, et de Thor, le *Juppiter tonans* des Scandinaves. En Suède les relations entre le dieu et le bouc se laissent même suivre jusque dans la préhistoire. Des peintures rupestres de l'Age du Bronze montrent le dieu du avec un ou deux marteaux, mais pourvu d'une tête de bouc (2). D'autre part dans l'Edda le char de Thor est tiré par deux boucs *Tanngnjöstr* et *Tanngrísnir* (grinceur des dents), dont le nom désigne la crépitation de l'éclair (3). L'explication du rapport, entre le bouc, porteur du ciel, et le dieu du tonnerre nous est fournie par un vers du *Kalewala*, l'épopée nationale des Finnois. A la question, d'où le feu tient son origine, il est répondu qu'on le bat sur l'angle ou crochet du ciel, c'est à dire à l'endroit du clou mondial, où l'on localisait le bouc unipède. «Ukko bat du feu», disaient autrefois

les Finnois pendant un orage, et pour eux Ukko était le dieu du ciel, porteur du firmament (4). Le dieu du tonnerre était donc le même que le support divin de la voûte céleste et cette conception finnoise ne diffère en rien de la exprimée dans le Rigvéda. Qu'on ne s'étonne point de ce parallélisme, puisque le fondement en est tout à fait logique. Même pour l'homme civilisé l'orage est encore un événement qui lui fait comprendre l'incertitude de l'existence ordinaire. Dans le feu céleste de l'éclair se manifeste la puissance suprême de la vie et pour cette raison l'homme primitif espérait de l'esprit ou du dieu du tonnerre, qui l'effrayait avec son grondement, le bien (1). Accablé d'un côté, comme les Bastarnes, par la crainte que le ciel se fendrait et tomberait sur lui, il s'est dit aussi que le dieu, qui avait le pouvoir de l'écraser, possédait d'autre part la faculté de le protéger contre une telle catastrophe. Ainsi le dieu, qui menaçait les hommes par sa voix de tonnerre et son foudre, devint en même temps la force protectrice contre l'écroulement des cieux, le soutien invisible de l'univers. Une fois que le bouc, à cause de la nature bondissante de l'animal ou de son penchant pour buter, était devenu l'associé du dieu du tonnerre (2), son assimilation avec la force divine, porteur du ciel, fut un fait accompli. Voilà, comment le bouc est monté au ciel et a pris la place de l'Étoile polaire.

Essayons maintenant de démêler dans les conceptions religieuses des Celtes les traces d'une croyance pareille. Grâce aux travaux de M. Linckenheld sur les stèles funéraires gallo-romaines des Vosges et de l'Illyrie nous savons aujourd'hui que le astral était familier aux Celtes et qu'il se rencontre de préférence dans des régions celtiques qui ont été à l'abri de toute influence romaine (3). On le trouve e. a. dans la figuration du «dieu au maillet», le Dispater celtique, qui, comme M. Lambrechts l'a si bien exposé, doit être identifié avec Jupiter (4). Un des bronzes de ce dieu, découvert à Niège (Valais), porte sur la poitrine une figure étrange, composée d'une fourche, dont les dents à des cornes de bouc, surmontée d'un clou (5). Après tout ce qu'il est dit ci-dessus, il n'est point difficile de distinguer dans la figure sur la poitrine du dieu le clou mondial, synonyme de l'Étoile polaire. Mais, par mesure de prudence et afin de ne pas se laisser entraîner à voir dans des cornes quelconques les cornes d'un bouc, en particulier du bouc, porteur du ciel, que la fourche représente par elle-même symboliquement le pilier mondial. Au bout du pilier que les Lapons Scandinaves érigeaient en l'honneur du *Veralden olmai* ou «Homme du Monde», ayant son siège dans les étoiles, ils attachaient une fourche en bois, avec laquelle le *Veralden olmai* soutenait, suivant leur opinion, l'univers. Cette fourche est assez remarquable, car la était chez les Égyptiens hiéroglyphe pour le pilier mondial. Notons en passant que le caducée d'Hermès dans sa forme consistait dans un bâton fourché et que chez les Étrusques le foudre était représenté par un *bidens* ou fourche bipartite (1). Les Lapons avaient l'habitude de sacrifier chaque automne un renne ou un autre animal à l'Homme du Monde, appelé aussi *Veralden rad* ou «Maître du Monde», pour qu'il ne laissât pas, comme dieu suprême des Lapons, crouler l'univers et qu'il leur procurât du bonheur dans l'élevage des rennes (2). Grâce à la figure qui orne la poitrine du dieu au maillet de Niège il paraît évident qu'il a dû exister un certain rapport entre cette divinité et le *Veralden rad*. Probablement les Celtes attendaient-ils de ce dieu un salut identique à celui espéré par les Lapons. L'épithète *Vassorix* du Dispater celtique pourrait alors avoir rapport non aux enfants, mais plutôt aux petits des animaux; en sanscrit le mot *vatsas* signifie également «petit d'un animal».

D'après les monuments gallo-romains le grand dieu celtique qui participait en même temps de la nature de Dispater et de celle de Jupiter, possédait aussi des traits appartenant à Mercure (3). Les preuves fournies par M. Lambrechts pour la contamination entre le dieu au maillet et Mercure peuvent être complétées par des monuments, où il est évident que le bouc en compagnie de Mercure n'est autre que le bouc cosmique, porteur du ciel. Sur un fragment d'un vase trouvé à Poitiers nous voyons ce dieu, à demi nu, assis sur le dos d'un bouc, dont il saisit une corne de la main gauche, tandis que de l'autre main il tient une bourse. Son caducée, posé à terre, se dresse comme un pilier (1). La même monture se rencontre chez les Grecs dans la figuration d'Eros que les Orphistes regardaient comme un dieu panthéiste par l'assimilation de l'amour avec le feu céleste primordial (2). En combinaison avec l'attitude de Mercure, la pose spéciale du caducée sur le vase en question me paraît un signe substantiel de l'idée que l'artiste a voulu exprimer: le bouc, soutien du dieu panthéiste, c'est à dire de l'univers déifiée.

Le caractère panthéiste du Mercure gaulois se laisse déduire encore plus distinctement d'une patère en argent, trouvée dans les ruines d'un temple de *Mercurius Kanetonensis* à Berthouville (Eure), qui fait aujourd'hui partie du Cabinet de médailles de la Bibliothèque nationale à Paris. Elle montre Mercure, le torse nu

655 et la tête ailée, assis sur un tas de pierres, accompagné à sa droite d'un bouc
 debout et à sa gauche d'une tortue, la main droite s'appuyant sur un caducée, la
 gauche tenant probablement une bourse. A côté de lui se trouve un coq au-dessus d'un
 autel surmonté d'une flamme. Le revers de cette patère est orné d'une roue immense,
 660 composée d'un disque dentelé d'où rayonnent vingt rais finissant en des chapiteaux
 solaires – sur les monnaies gallo-romaines le disque dentelé est la figuration d'une
 étoile (4) – et le nombre des rais, correspondant aux vingt *nomada* ou périodes de
 neuf nuits et jours qui constituaient les deux moitiés (hiver, été) de l'année
 665 celtique (5), nous amènent à interpréter la représentation sur le revers comme une
 image de la roue du temps. On trouve cette roue mentionnée dans le grand poème épique
 indien *Mahabharata* qui en donne une description majestueuse, rappelant ses 360 joints
 (le nombre des jours de l'an) (1). Elle se retrouve aussi dans le Rigvéda (I, 164,
 11-14), où elle est appelée la roue avec les douze rais de l'ordre éternel, la roue
 670 tournante avec les cinq rais, sur laquelle se trouvent tous les êtres et dont l'axe
 multiportant ne s'échauffe pas (2). Il est clair que cette roue védique représente la
 rotation de l'univers autour de l'axe mondial. Étant donné que le centre de la roue
 sur la patère du trésor de Berthouville a la forme d'une étoile et que le nombre de
 ses rais est déduit de la division de l'année naturelle en des semaines de neuf
 jours, dont l'usage dans le monde celtique est attesté par le nom gallois de la
 675 semaine *naw diwrnod (novem diaturnus)*, il me semble établi que tous les éléments sont
 présents pour une interprétation cosmique et non solaire. Nous avons ici une
 représentation de l'univers tournant avec les saisons de son centre astral, où se
 dressait le siège céleste de *Mercurius Kanetonensis*. Le bouc, qui lui tient compagnie
 sur le et qui doit être regardé comme son image thériomorphe, a donc en toute
 680 vraisemblance un sens cosmique.

Une curieuse survivance de la conception du bouc cosmique, porteur du ciel, se
 rencontre dans les traditions populaires du Palatinat. Chaque année au premier jour
 de septembre on y autrefois un bouc vivant du toit. La même coutume est de Cosel en
 Silésie supérieure, où l'on jetait jusqu'à l'an 1785 à la date du 25 juillet un bouc
 685 avec des cornes dorées du haut d'un tour de l'enceinte de la ville. L'usage existait
 aussi à Jičín en Bohême et dans plusieurs régions de la Hongrie. A Jičín cette
 cérémonie se passait à l'anniversaire de la bénédiction de l'église. Le bouc était
 jeté du haut du clocher pour obtenir une bonne récolte (3). Un rite analogue se
 présente dans le jet, du haut d'un rocher, d'un *φαρμακός* à la fête leucadienne
 690 d'Apollon *Ακτιος*: ce rite, par l'emploi de victimes humaines, a pris le d'un geste
 expiatoire et purificateur (1). Notons aussi la légende que raconte Pomponius Méla au
 sujet des Hyperboréens, peuple mythique qu'il place près du Pôle nord, au delà des
 Monts Riphées, et que les Anciens ont identifié avec les Celtes. «Dés qu'ils se
 sentent non pas dégoûtés, mais rassasiés de vivre, le front ceint d'une guirlande de
 695 fleurs, ils vont gaiement se précipiter du haut d'un certain rocher dans l'Océan.
 C'est, dans leur opinion, le genre de mort le plus distingué» (2). Tout en gardant
 son caractère le jet est ici volontaire.

Si la purification était le trait caractéristique du jet du rocher, le rite du bouc
 jeté en bas pourrait avoir la même origine. Comme la purification physique ou morale
 700 détourne les maux, il est à supposer que l'on attendait de ce sacrifice spécial du
 bouc un résultat analogue, ce qui m'amène à y voir une geste de magie homéopathique.
 Par le jet du bouc on voulait détourner le danger que la voûte céleste, supportée par
 le bouc cosmique, tombât en bas. L'appellation «bouc», que les Grecs anciens
 705 donnaient à des étoiles filantes (3), tient peut-être son origine de la même l'étoile
 filante avertissant que le ciel pourrait s'écrouler un jour et entraîner la
 destruction de la race humaine. Selon Pline l'Ancien elle dénotait la mort de
 quelqu'un (4). A côté de son rôle prophylactique, le jet du bouc du haut d'une tour
 élevée ou d'un échafaudage, dressé spécialement à cet effet, comme l'on faisait
 autrefois en Bohême, constituait en même temps un sacrifice au dieu suprême, de qui
 710 dépendait la richesse des récoltes, pour ses faveurs. Ce dieu ayant le pouvoir de
 chasser par ses éclairs la sécheresse, les cornes du bouc sacrifié furent dorées
 quelquefois, afin de stimuler les orages et par suite la pluie, qui rend la terre
 féconde. Le rapport entre l'éclair et le bouc, sur quoi se basait cette dorure, a été
 expliqué déjà ci-dessus.

715 En résumant, je crois avoir démontré que la conception du bouc cosmique, porteur du
 ciel, n'a point été exclusivement une spéculation de l'imagination des Brahmanes.
 Elle a pénétré aussi dans les croyances religieuses des Celtes et nommément des
 Gaulois. Le résultat de mes recherches sur le sens du bouc sous le siège de
Mercurius Arvernus de l'autel de Horn se laisse formuler ainsi: il symbolise le
 720 caractère céleste de ce dieu, aussi bien en sa qualité de la force divine qui

préserve l'univers de s'écrouler que comme la puissance suprême de la vie.

3) *La pose du pied sur la tortue*. Pour l'explication de cette pose je dois recourir encore une fois à la cosmogonie indienne. D'après le *Catapatha-Brahmana* l'univers a la forme d'une tortue. La carapace inférieure de l'animal est la terre, tandis que l'écaillé supérieure, qui se voûte sur lui comme une coupole, est le ciel; le corps, qui se situe entre les deux, est l'atmosphère. De cette conception s'est développé le dogme de la force créatrice mondiale se manifestant sous l'aspect d'une tortue, ainsi que le mythe de la tortue portant l'univers, en d'autres mots de la tortue soutien mondial(1). Un reflet de l'idée cosmogonique, que je viens d'ébaucher, se retrouve dans la prière durant le sacrifice du bouc, insérée dans l'une des hymnes du Rigvéda. «C'était le Bouc, qui s'est partagé au commencement de ce monde. Sa poitrine était la terre, le ciel son dos, son intérieur l'atmosphère, ses deux flancs les régions du monde, ses deux abdomens les océans» (2). Ici le bouc a pris la place de la tortue et représente ainsi l'univers.

Comment l'idée de la tortue mondiale s'est répandue jusqu'en Grèce, se révèle de la description chez Pausanias de la statue chryselephantine, ornant le temple d'Elis et sculptée par Phidias, d'Aphrodite Ourania posant le pied sur une tortue. Cette image de culte a son prototype dans un miroir archaïque découvert dans une nécropole de Locres, dont le disque est supporté par une statuette d'Aphrodite debout sur une tortue. Ce n'est pas le seul. Deux miroirs répètent le thème, l'un d'Egine, l'autre de Chypre (3).

M. W. Deonna qui a étudié ces miroirs, où figure l'Aphrodite céleste, a très bien vu que le disque, qui la surmonte, et la présence de la tortue ne sont pas fortuites, mais en intime relation avec l'essence même de la divinité. Au Moyen-Age encore, dans l'art des cathédrales, il y a toujours un rapport d'idées entre les et ceux qui les surmontent, et c'est une pensée mystique qui les a fait placer sous les pieds des mortels. Quant au disque spéculaire, je suis parfaitement d'accord avec M. Deonna qu'il est l'image du ciel, où l'âme du mort s'est envolée. Que pourraient signifier autrement les nombreux miroirs trouvés parmi le mobilier funéraire déposé dans les tombes? La déesse supporte le disque céleste, parce qu'elle est ouranienne. Elle-même est supportée par la tortue qui ne peut être autre chose que la tortue, soutien mondial. C'est la seule explication logique, il me semble, de son sens mystique. Étant donné que la pose du pied sur la tortue chez Aphrodite est un geste de symbolisme cosmique, on est justifié d'interpréter la pose de Mercure Arverne, dont j'ai expliqué le caractère de la même façon. Seulement on m'objectera que le pied droit de ce dieu ne s'appuie point sur une tortue, mais sur une pierre plate. La différence n'existe pourtant qu'en apparence. Dans la poésie nationale de certaines tribus tatares le pilier mondial est appelé le «Pilier de Pierre». Des restes de monuments ce «Pilier de Pierre» ont été trouvés dans le Nord de la Mongolie. Ils étaient composés d'une stèle carrée en pierre reposant sur une pierre plate rectangulaire ayant la forme d'une tortue (1). L'emploi de la pierre plate comme substitut de la tortue cosmique, portant l'univers, étant attesté, je ne crois pas abuser de ma fantaisie en voyant dans la pierre sous le pied de *Mercurius Arvernus*, dont les contours ne se laissent malheureusement plus distinguer exactement, une image de la tortue mondiale.

Ainsi expliqués, il y a une cohérence indéniable entre les trois éléments distinctifs que nous avons séparés pour déterminer le vrai caractère du dieu national des Arvernes. Sur l'autel de Horn nous retrouvons donc effectivement trois images de ce dieu, d'abord sous sa forme humaine et ensuite sous celles d'un bouc et d'une tortue. Cette figuration triple n'est pas fortuite non plus. Chez les Celtes le nombre trois était un chiffre sacré. Déchelette avait déjà remarqué la prédilection des artistes gaulois pour la triple répétition de certains motifs dans l'art ornemental celtique de l'époque de la Tène. M. Lambrechts a attiré de nouveau l'attention sur ce fait pour expliquer le dieu gaulois tricéphale qui serait synonyme de dieu très puissant (1). En le transposant sur l'attitude assise, symbole de pouvoir, du Mercure Arverne, nous voyons l'omnipotence de ce dieu répétée par la présence symbolique du bouc et par celle de la tortue, représentant chacun pour soi la force divine qui préserve le monde de sa perte. C'est la répétition d'intensité, comme M. Deonna l'a appelée d'un terme fort heureux.

En somme, l'ensemble du bas-relief sur la face principale de l'autel de Horn s'accorde tout à fait avec notre présomption qu'il faut voir en *Mercurius Arvernus* le dieu très puissant du peuple arverne, maître du monde et des cieux. L'appellation *Vasso Galate*, qui me paraît être son nom mystique, me fortifie dans cette opinion. J'ai déjà expliqué que la seconde partie de ce nom a sans doute rapport à la force de Mercure Arverne, mais le surnom «Garçon» mérite encore un examen plus approfondi. Il est évident qu'il veut indiquer que la jeunesse était une partie intégrante de sa

nature et en connection avec ceci il est intéressant de noter que sur une monnaie du IV^e siècle avant J. C. d'Enos en Thrace l'Hermès assis sur un trône est représenté comme un enfant (2). Dans l'Hymne homérique Hermès est glorifié comme un enfant miraculeux. A Delos et à Aphrodisias ainsi qu'à Rome ses pretres sont des enfants. D'autre part, à Lébadée les deux Hermès qui vous baignent, quand vous vous apprêtez à descendre dans l'ancre d'Hermès-Trophonios, ne comptent pas plus de 13 ans (3). Pourquoi donc cette association de l'enfant au culte d'Hermès?

La réponse peut être trouvée dans un fragment d'Heraclite, le philosophe obscur qu'on a regardé comme un précurseur des Stoiciens et aussi comme un membre de la secte des Orphistes, dont voici la teneur: «Aion (le Temps ou l'Éternité) est un enfant badinant, jouant aux dames; le royaume est à l'Enfant» (4). La comparaison du temps ou de l'éternité avec un enfant est née, il me semble, de l'idée que l'enfance ou plutôt la jeunesse est synonyme de l'immortalité. Tandis que la veillesse mène inévitablement à la mort, la jeunesse au contraire, si elle se prolongait infiniment, rendrait les hommes immortels comme les dieux. Pour Heraclite l'univers était immortel, d'où l'expression: le royaume (du monde) est à l'Enfant. Dans ce mot d'Heraclite il faut voir plus qu'un syllogisme mystique. Par les découvertes archéologiques du sanctuaire des Cabires à Thèbes en Béotie, dont le culte fut introduit, au vie siècle avant J. C., par un Athénien, probablement appartenant à la famille des Lycomides et initié dans les des Orphistes, nous sommes informés que la vénération de l'Enfant divin fut un culte vraiment pratiqué. Parmi les offrandes votives découvertes dans ce sanctuaire se trouvaient environ sept cents statuettes en terre cuite de garçons contre cinquante statuettes seulement du Kabiros barbu qu'on y vénérait à côté de l'enfant, ce qui prouve que pour les fidèles l'enfant était le plus important. L'importance de son culte est illustrée encore plus directement par un nombre d'objets en bronze et en argile, ayant la forme de toupies et d'osselets, donc de vrais jouets qui devaient plaire sans doute à un dieu-enfant. Le nom de ce dieu nous reste caché. Sur une peinture de vase du IV^e siècle avant J. C., où le Cabire et l'enfant figurent tous les deux, il est écrit au-dessus de la tête de l'enfant tout simplement le mot Παις, «Puer» (1). D'autre part dans les mystères de l'île de Samothrace, où les Cabires furent adorés comme des dieux protecteurs, nous rencontrons à côté des trois Cabires un quatrième dieu Casmilos qui, selon Dionysodore, était le même qu'Hermès (2). En vertu du fait que sur des reliefs votifs le petit Camille, dont l'identification avec Hermès est rendue certaine par le caducée, est représenté de la même façon que l'enfant divin de la peinture de vase thébaine, une oenochoè à la main, il me semble que Casmilos tenait dans le culte des Cabires samothraciens une place analogue à celle de l'enfant à Thèbes. C'est à dire du dieu de l'Éternité, possédant par sa nature même la faculté de distribuer l'immortalité aux âmes des initiés. Voilà l'origine de l'association de l'enfant avec Hermès qui dans l'Orphisme fait descendre des âmes «immortelles» aux prodigueuses cachettes de la terre et les en retire pour des nouvelles «incorporations» (1). Il est sûr que des croyances pareilles vivaient aussi chez les Celtes. D'après Strabon les Druides n'étaient pas les seuls parmi les barbares qui croyaient à l'immortalité des âmes et celle du monde (κόσμος) (2). Il n'est pas douteux non plus que dans la pensée celtique la jeunesse était synonyme de l'éternité. Dans le vieux conte irlandais du «Voyage de Teigue, fils de Cian» l'autre monde porte le nom de *Tir-na-nog* (Pays de Jeunesse) qui est aussi le titre d'un poème gallois sur le retour de l'héros Ossian de l'autre monde, enregistré au XVIII^e siècle par Michael Comyn (3). En présence de tous ces indices, l'appellation *Vasso Galate*, le nom mystique de Mercure Arverne, me paraît avoir le sens de dieu omnipotent et éternel. L'assertion que l'idée de l'éternité doit être inhérente à la nature de *Mercurius Arvernus* est certifiée par la figuration sur la face latérale à droite de l'autel de Horn, où l'on voit dans le panneau supérieur une surmontée d'une étoile. Nous avons déjà vu que les Hyperboréens, qui se précipitaient d'un rocher pour atteindre la vie bienheureuse dans l'autre monde, ornaient leur front d'une guirlande. Sans vouloir décider si cette guirlande était ou non un de la vie bienheureuse, je crois qu'il suffit pour fonder mon interprétation, d'avoir recours à une stèle funéraire, trouvée à Mayence, où l'on trouve au dessous de l'inscription dédicatoire une guirlande surmontée d'une étoile (4). C'est exactement la même figuration qui se trouve sur l'autel de Horn. Il serait donc bien étonnant s'il n'existait point un certain rapport entre cette et la vie éternelle dans l'au-delà. Tout le matériel est là pour le prouver, mais pour bien le comprendre, il faut connaître d'abord la signification de l'Étoile polaire dans les croyances eschatologiques des Leupens sibériens et ses parallèles.

Selon les Chukchees il existe, à l'endroit de l'Étoile du Nord, un trou par lequel il est possible d'aller d'un monde dans l'autre. Comme ils croient à l'existence de plusieurs mondes situés l'un au-dessus de l'autre, tous ces mondes communiquent par

des trous, par où passent leurs Schamans (prêtres-magiciens) et les âmes des morts qui montent aux cieux. La même conception se rencontre chez les Ostyaks qui s'imaginent que la voûte céleste est un pavillon immense. Ainsi ils parlent du ciel avec ses sept issues pour la fumée. En Amérique chez certains tribus des Peaux-Rouges une conception analogue s'est conservée: pour les Blackfoots l'Étoile du Nord, «l'Etoile qui ne bouge pas», est un trou dans le ciel. Ce trou dans le ciel a son pendant sur la terre, par où l'on descend aux enfers. C'est ainsi que l'Inde védique connaît deux mondes, l'un qui reste à sa place (la terre) et l'autre mouvant (le ciel), dans le *Catapatha-Brahmana* (VIII, 7, 3, 9) «les percées» naturelles (1). En corroboration avec ces idées, dans la superstition finnoise l'Étoile du Nord est l'entrée du ciel, la porte de la vie bienheureuse (2).

Revenons maintenant aux étoiles sur l'autel de Horn et sur la stèle funéraire de Mayence. Leur connexion avec la croyance à la vie bienheureuse, qui se laisse présumer de ce qui précède, possède le témoignage formel de Lucain. Dans sa Pharsale, source fragmentaire mais indispensable pour l'étude des croyances celtiques, le poète romain s'adressant aux Druides dépeint la doctrine druidique de la vie bienheureuse ainsi: «Selon vous les ombres ne gagnent pas les demeures silencieuses de l'Erèbe et les pâles royaumes du Dis souterrain, un même esprit dirige vos membres dans un autre monde: la mort, si ce que vous chantez est réel, est le milieu d'une longue vie. Heureuse illusion des peuples que regarde l'Ourse (*Arctos*), car la plus forte des craintes ne les saisit point, la terreur du trépas. De là des cœurs prompts à courir aux armes, des âmes capable de mourir, et le sentiment qu'il est lâche d'épargner une vie qui doit revenir» (3). Dans ces vers superbes Lucain mentionne la constellation de l'Ourse (*Ursa maior* ou *minor*) qui tourne autour du Pôle nord céleste sans jamais se coucher et dont la relation avec les morts est attestée par son appellation *Lou carri dis amo* ou *Lou car de las armos*, «le Char des âmes», dans les patois hainuyer et toulousien (1). Comme les deux *Arcti* ou *Ursae* étaient appelées par les Romains aussi *Currus* ou *Plaustra*, «Chars», le nom populaire «Char des âmes» doit remonter à une conception ancienne.

Que signifie cette constellation dans le texte de Lucain? Si l'Ourse – tels sont les mots du poète – regarde du haut du ciel sur les peuples qui croient à une vie future, ceux-ci à leur tour devaient diriger leurs regards vers elle, en cherchant au ciel étoile la porte de la vie bienheureuse. C'est ce qu'on fait encore aujourd'hui pour fixer parmi les myriades d'étoiles la position exacte de l'Étoile polaire. Ce moyen de localisation nous fournit à la fois l'explication, pourquoi le mot *Arctos* est devenu synonyme du Pôle nord du ciel, comme il l'est chez Ovide (*Métamorphoses* II, 132). Dans un autre passage de la Pharsale (III, 74) Lucain lui-même emploie *Arctos* pour indiquer les peuples du Nord et au XI^e siècle le chroniqueur Sigebert de Gemblours s'en servira encore dans la *Vita S. Theoderici* pour désigner tout simplement le Nord (2). Pourtant ceci n'est pas le sens que le mot *Arctos* peut avoir dans le passage, traitant de la doctrine druidique sur la vie future. Lucain s'adresse là-dedans aux Gaulois qu'il discerne dans l'autre passage expressément des peuples du Nord. L'*Arctos* du livre I, 458 est donc bien la constellation de l'Ourse, et sans doute la Grande Ourse comme dans Phars. III, 251, vu qu'il appelle la Petite *Cynosura* (III, 219). Si Lucain, en parlant de la vie bienheureuse après la mort, fait mention de cette constellation, il évoque l'existence d'une croyance aussi curieuse qu'ancienne, attestée par des preuves archéologiques qui écartent tout doute. Aux pyramides de Gyzeh, datant de la quatrième dynastie égyptienne (± 2684-2560 avant J. C.), on a remarqué que le d'entrée, qui chez la plupart se trouve du côté septentrional descend en pente sous un angle de 25 à 26 degrés vers la chambre funéraire. Ces couloirs se dressaient astronomiquement vers le Nord, où montait, selon les croyances des anciens Égyptiens, l'âme du roi défunt, pour qui la pyramide fut érigée, sous la forme d'un oiseau (*ibis comata* ou Baï); ils avaient donc la vue à peu près sur le Pôle nord du firmament (1).

Dans une étude remarquable sur les constellations les plus importantes du firmament égyptien le savant anglais Wainwright a expliqué qu'à la date de 3500 avant J. C. pour des observateurs au Caire près de Gyzeh la constellation de la Grande Ourse, qui se mouvait alors dans le cercle circompolaire, devait servir comme Étoile polaire, *Polaris*, notre Étoile du Nord, étant à ce moment-ci trop éloigné du Pôle de notre planète pour désigner l'emplacement du pôle au firmament. Cela durait toute la période pharaonique pendant laquelle la Grande Ourse continuait à s'approcher du pôle; elle gagna sa hauteur maximale vers 1600 avant J. C., puis elle commença à s'éloigner, étant donné que le pôle céleste, en réalité, se déplace en décrivant un cercle autour du pôle fixe de l'écliptique (2). Comme au temps de la construction des pyramides la Grande Ourse marquait à peu près la place du Pôle, il est à présumer que les constructeurs de ces monuments gigantesques ont eu l'intention d'orienter les

couloirs vers l'une des étoiles de ce substitut de l'Étoile polaire (3), qui à 30
 920 degrés latitude du nord n'est point visible droit au-dessus de la tête du spectateur
 comme dans l'Europe septentrional, mais beaucoup plus en bas. Le rôle de la Grande
 Ourse dans l'eschatologie égyptienne est encore souligné par la circonstance que dans
 les textes des pyramides l'instrument pour ouvrir la bouche de l'homme mort est
 925 décrit par le même hiéroglyphe que celui indiquant la Grande Ourse, probablement à
 cause de la ressemblance de cette constellation-ci avec l'instrument en question, une
 sorte de pioche (1).
 Même à la période romaine, le monde égyptien gardait toujours une vénération spéciale
 pour la Grande Ourse, voir les curieux Dialogues d'Hermès et de Thoth recueillis par
 Stobée, où il est dit que la Grande Ourse exerce la même fonction que l'axe mondial
 930 (2). La mention de cette constellation chez Lucain, quand il parle de la vie
 bienheureuse, a pourtant un sens plus profond. Selon Pline (N. H. XXVIII, 5), les
 Gaulois adoraient en se tournant vers la gauche, c'est à dire vers le Nord; ainsi ils
 devaient diriger leurs yeux vers la direction de l'espace, où brillait la Grande
 Ourse. En levant leurs regards vers cet astre, ils contemplaient le centre du
 935 firmament et là, veillant sur eux comme l'Ourse qui les regardait, trônait le dieu-
 créateur, chez qui, aux dires de César (B. G., VI, 18), ils retourneraient après la
 mort. La connexion entre le centre du firmament et la croyance celtique à la vie dans
 l'au-delà étant un fait certifié par le texte précité de Lucain, nous avons la preuve
 en main, que l'étoile sur la stèle funéraire de Mayence symbolise le pôle, l'entrée
 940 du ciel. Sa présence sur l'autel de Horn nous mène à des conclusions encore plus
 intéressantes. Il se fait reconnaître que les figurations sur les deux faces
 laterales sont nées d'une pensée commune sublime: elles montrent le dieu national des
 Arvernes sous son double aspect de dispensateur du bonheur aux vivants et aux morts.
 A gauche, le coq, qui par son chant annonce tous les jours aux vivants l'arrivée de
 945 la lumière du jour et le réveil de la nature, se perche sur le caducée, représentant
 ici, comme sur la vase de Poitiers, le mondial, au pied duquel se trouve la bourse,
 symbole de la richesse ou du bonheur terrestre. A droite, l'Étoile du Nord au-dessus
 de la guirlande, dont les joyeux mourants s'ornaient le front, veille sur la bourse
 qui contient les bienfaits de la vie heureuse après la mort et qui ne se trouve pas
 950 en bas, mais dans le panneau supérieur figurant l'autre monde, supporté par la stèle
 carrée, le «Pilier de Pierre» ou le pilier mondial, du panneau inférieur. Cette
 apothéose grandiose, dévoilant le génie de qui fut l'auteur du monument, forme la
 clef pour mon argumentation du caractère omnipotent éternel de Mercure Arverne, comme
 il est exprimé par son nom mystique *Vasso Galate*, symbolisant la force éternelle et
 955 inaltérable de l'Etre Suprême. A des croyances pareilles César sans doute faisait
 allusion, en disant (B. G., VI, 14), que les Druides spéculaient beaucoup au sujet
 des étoiles et de leurs mouvements, sur l'étendue de l'univers et de la terre, sur
 l'ordre naturel du monde, et sur la force et le des dieux immortels.
 Bien que les Druides enseignassent l'immortalité des âmes et celle de l'univers, le
 960 pressentiment morne d'un crépuscule semble avoir inquiété leur naturel craintif.
 Selon Strabon, citant le témoignage de Posidonios, ils croyaient que le feu et l'eau
 prévaudraient un jour sur tout le reste (1). Ce n'est qu'en réalisant ceci que l'on
 comprend véritablement la vénération pour un dieu tel que *Mercurius Arvernus*, qui
 était adoré non seulement au pays des Arvernes mais aussi en dehors de leur *civitas*,
 965 où il inspirait à la fondation d'autels ou d'*aedicula* assez lointains comme celui de
 Horn. Le nom du dédicant de l'autel hornois, *Irmidius Macro* ou bien *Didius Irmidius*,
 porte un accent bien celtique, mais il ne nous dit pas, si son possesseur était
 originaire de l'Auvergne. D'autre part, la dédicace à Mercure Arverne, trouvée à
 Wénau près de Düren, par les *vicani* de l'endroit (2), prouve en effet la divulgation
 970 de son culte en dehors de l'Auvergne. Elle montre le développement du dieu national
 des Arvernes vers un certain type de dieu, celui d'Hermès *Atlantios*, supportant
 l'univers comme le grandpère d'Hermès, le géant Atlas, l'époux de la Pléiade Stéropè
 (l'Éclair) (3). Cependant il ne me semble pas douteux que l'on doive imputer la
 renommée de ce dieu, en majeure partie, à la statue colossale sculptée par Zénodore.
 975 C'est pourquoi je suis enclin à partager l'opinion de M. Héron de Villefosse que
 l'autel de *Mercurius Arvernus* à Horn était une copie de la fameuse statue qui se
 dressait dans le temple national des Arvernes à Clermont-Ferrand (1).
 Quant à l'emplacement de ce temple, je crois maintenant y pouvoir ajouter encore
 quelques remarques additionnelles, justifiant sa localisation à Clermont-Ferrand.
 980 Notons d'abord que le pilier mondial signalé par le missionnaire Knud Leem dans les
 environs de Porsanger se dressait au milieu de deux rochers solitaires (2). Il est
 bien curieux de constater que la ville actuelle de Clermont-Ferrand est née de
 l'union de deux villes ou plutôt forteresses médiévales *Clarus Mons* et Mont Ferrand,
 séparées seulement par une distance de deux kilomètres. Comme leurs noms respectifs

985 indiquent, elles étaient situées toutes les deux sur des hauteurs. Faut-il y voir une analogie avec les rochers de peut-être identiques aux deux rochers cristallins à septentrionale du monde, appelés les deux «Verrues du Nord», dont Apollonios de Rhodes signale l'existence? (3). Ou bien faut-il les rapprocher de la montagne mondiale à deux sommets qui, dans les mythes de la fondation de Tyr en Phénicie, a pris la place du pilier mondial? (4).

990 Le rapprochement avec l'exemple sémitique est tentant, étant donné que ces deux sommets sont représentés à Tyr par deux qu'on retrouve à Edesse, Palmyre, Jérusalem et dans les colonnes d'Hercule au détroit de Gibraltar, identifiées par Strabon avec les *Planktai* ou rochers serrants d'Homère (5). Pour Edesse nous avons le témoignage précieux de Jamblique que ces stèles étaient appelées Monimos et Azizos. Le nom Azizos vient du méridional. Aziz, le fils de la déesse Lat, était invoquée par les Sabéens contre la peste et la mort. Son nom veut dire «fort», ou «renfrogné» (1). Chose curieuse, c'est le même sens que *Galate*. Par les Grecs Azizos fut identifié avec Ares, dont la patrie était, comme on sait, la Thrace. Or, dans les inscriptions romaines de la Thrace l'on trouve des dédicaces au *Bonus Puer Azizos* (2). La ressemblance entre Azizos et *Vasso Galate* est donc frappante. Mais il y a encore plus. Dans la religion astrale Azizos et Monimos furent assimilés avec l'étoile du matin et l'étoile du soir (3). Ainsi ils devenaient des vrais Dioscures, les fils du ciel dont l'un représente la lumière du jour naissant et l'autre l'obscurité du soir.

1000 Rappelons-nous maintenant les noms de Clermont et de Mont Ferrand. *Ferrand* est un vieux mot français pour gris de fer ou grisonnant (4). Voilà donc le même contraste qu'entre Azizos et Monimos. Si Monimos par son assimilation avec l'étoile du soir fut identifié avec Hermès-Mercure, Azizos au contraire, dieu de la mort à l'origine, mais regardé comme plus fort que la mort, devint le maître de la vie bienheureuse dans l'autre monde, ce qui lui valut son association avec l'étoile du matin, étoile de la jeunesse éternelle. Azizos, en participant de la nature de Mercure et de Mars, montre le même aspect double que notre Mercure Arverne (5). Par son nom propre et son épithète *Bonus Puer* il se rapproche aussi de *Vasso Galate*. En vue de ces corrélations si frappantes, la localisation du temple de *Vasso Galate* à Clermont-Ferrand me semble

1005 si tous les rapports justifiée.

Pour le site exact je vois trois possibilités. *Primo* à Clermont (6) sur la butte surplombée par la cathédrale, si riche en vestiges antiques, où l'on présume le cœur de la cite gallo-romaine (1). *Secundo* à mi-voie entre Clermont et Montferrand comme le mondial entre les deux rochers de Porsanger, et *tertio* à sur l'emplacement de l'ancien château, dont la forme circulaire a mis son empreinte sur le plan routier de ville. Pour sa localisation en ce dernier lieu on pourrait invoquer le récit de l'esclave du prêtre de *Vasso Galate*, qui venait régulièrement les Chrétiens dans le *vicus Christianorum* (faub. St. Alyre à Clermont). Par un jeu de mots les noms des deux monts avoisinants s'expliqueraient alors de la manière suivante. Tandis que la lumière de la foi chrétienne éclairait déjà la hauteur, appelé *Clams Mons*, le *Mons Ferratus* ou *Ferrans* était encore obscurci par les ténèbres du paganisme. C'est aux archéologues à décider sur place, laquelle des solutions est la plus proche de la vérité.

1020 Pour les partisans fervents de la localisation du temple de Mercure Arverne au sommet du Puy-de-Dôme je ne veux pas terminer mes recherches, sans avoir expliqué le rapport entre le Mercure gaulois, adoré à Clermont-Ferrand, et celui du Puy-de-Dôme. *Mercurius Dumias*, le dieu de la montagne volcanique, dont la cime atteint les nues, était destiné par sa nature même à être assimilé avec le dieu omnipotent, soutien de la voûte celeste. Dans les superstitions des Anciens nous trouvons en effet le tonnerre et l'éclair associés avec des volcans, regardés comme les auteurs des orages. De là par exemple du dieu éponyme de l'Etna avec le grand dieu céleste Zeus. Entre *Mercurius Arvernus* et *Mercurius Dumias* il n'y avait donc au fond aucune différence et le fait, que les Arvernes les tenaient pour un et même dieu, pourrait expliquer la trouvaille d'une patère dans les ruines du temple du Puy-de-Dôme, portant *G(enio) V(asso) K(aleti) R(egis) F(elicis)* (2), en admettant qu'elle se lisait ainsi. Vouloir prouver à l'aide de cette inscription, que le temple national des Arvernes, qui renfermait la statue colossale de Mercure, se dressait sur le Puy-de-Dôme en contradiction avec tous les indices qui plaident pour sa localisation à est accorder une valeur démesurée à un détail subordonné et accidentel, qu'une étude plus profonde des textes et des monuments a réduit, il me semble, à des proportions plus en harmonie avec sa portée. La Grèce antique fourmille d'exemples d'un dieu, ayant à la fois des sanctuaires sur le sommet et au pied d'une montagne, mais le sanctuaire principal ne se trouvait jamais sur une cime s'élevant au-dessus de 1000 m. Sans doute pour cette simple raison pratique, qu'une foule, composée de gens de tout âge et de physique inégale, préfère, même pour visiter la demeure d'un dieu

vénééré, l'accès facile à une ascension pénible. Pourquoi le peuple arverne aurait-il fait autrement?

1055 Si le Mercure Arverne de l'autel de Horn représente, comme je pense, vraiment une copie de la statue exécutée par Zénodore, nous serions autorisés à voir dans la plastique de ce monument un mélange d'art grec et de sagesse druidique. Selon l'opinion de M. Habets, le fondateur de la science archéologique limbourgeoise, l'inscription y fut taillée après l'achèvement des sculptures (1). Peut-être l'autel était-il l'œuvre d'un artiste ambulant qui l'avait copié sur place et le vendit ensuite au dédicant, que les hasards de la vie avaient amené aux environs de Horn, où 1060 sur les bords de la Meuse à Mélenborg il se trouvait une station romaine (2). Mais cela est une autre histoire.

Je me borne ici à en exquiser l'intérêt pour l'histoire de la religion celtique. Laissons à d'autres plus compétents que moi le soin de juger de sa valeur artistique. Et félicitations, pour finir, le Musée national d'antiquités à Leyde, dont le 1065 conservateur M. W. C. Braat m'a obligeamment procuré les photos accompagnant la présente étude, de posséder un monument si remarquable de la civilisation gallo-romaine.

1070 (1) A. W. BYVANCK, *Excerpta Romana*, II (La Haye, 1935), n° 73; *Corpus Inscriptionum Latinarum*, XIII: 2 (Berolini, 1905), n° 8709.

(2) C.L.L., XIII, n° 8579, 8580.

(3) Loc. cit., n° 7845.

(4) Loc. cit., n° 8164, 8235.

(5) Loc. cit., n° 6603.

1075 (6) Loc. cit., n° 1522.

(7) Loc. cit., n° 1402.

(1) P. LAMBRECHTS, *Contributions à l'étude des divinités celtiques* (Bruges, 1942), p. 123 et n. 5.

1080 (2) CAESAR, *De bello gallico*, VII, 4 (édit. H. J. Edwards); voir aussi STRABON (IV, 2, 3) cité par A. RIESE, *Das rheinische Germanien in der antiken Literatur*, I (Leipzig, 1892), p. 3, et CAESAR, B. G., I, 31: *Galliae totius factiones esse duas, harum alterius principatum tenere Aeduos, alterius Arvernos* (RIESE, loc. cit., p. 7), se rapportant à la situation à l'époque de la conquête.

1085 (3) A. AUDOLLENT, *Mines d'or en Auvergne* (*Revue des études anciennes*, XIII, Bordeaux, 1911, p. 202).

(4) PLINIUS, *Naturalis historia*, XXXIX, 45-47 (édit. L. JAHN).

(5) P. MONCEAUX, *Le grand temple du Puy-de-Dôme, le Mercure gaulois et l'histoire des Arvernes* (*Revue historique*, XXXV, Paris, 1887, p. 225-262 et XXXVI, 1888, p. 1-28, 241-278).

1090 (6) A. AUDOLLENT, *Examen critique de deux textes anciens supposés relatifs au temple du Puy de Dôme* (*Bulletin archéologique du Comité des travaux et scientifiques* 1907, Paris, 1907, p. 369-380).

(1) GREGORIUS TURONENSIS, *Historia Francorum*, I, 32 (M.G.H. S.R.M., I, Hannoverae, 1884, p. 49); Audollent, *Examen*, p. 375, n° 3,

1095 (2) GREG., loc. cit.

(3) Ç.I.L., XIII, n° 4130.

(1) Loc. cit., n° 1523.

1100 (2) Voir LAMBRECHTS, loc. cit., p. 124, n. 7; l'inscription d'une patère trouvée dans les ruines du temple du Puy-de-Dôme, que le C.I.L. (XIII, n° 10017, 958) veut lire ainsi: G(enio) V(asso) K(aleti) R(iegis) F(elicis), ne contredit pas le rapport indubitable entre le nom de la montagne et celui du dieu. Pour des raisons expliquées ci-dessous elle ne peut être regardée non plus comme décisive pour la localisation du temple de Vasso Galate.

1105 (3) De θυμαίω, apparenté à lit. dumai, «fumée», lett. dûmi, vieux-pruss. *dumis*, moyen-irl. *dumacha*, «vapeur», vieux-allem. *toum*, «vapeur», vieux-sax. *dômian*, «fumer». Voir WALDE-POKORNY, *Vergleichendes Wörterbuch der Sprachen*, I (Berlin, 1927), p. 835-836. Le nom actuel de la montagne, *Dôme*, se prononce dans le patois auvergnat *Doume*, *Dumias*, gen. *Dumiatis*, atteste une forme nominale ancienne *Dumium* ou *Dumia*, «le (mont) fumant».

1110 (4) A. B. COOK, *Zeus. A study in ancient religion*, II: 2 (Cambridge, 1925), p. 908, n. 1.

(5) H. NESSELHAUF, *Die spätromische Verwaltung der gallisch-germanischen Länder* (*Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1938, Phil. hist. Klasse, n° 2, Berlin, 1938), p. 6, n. 2.

1115 (6) G. DOTTIN, *La langue gauloise* (Paris, 1924), p. 274, et 85.

(7) STRABO, *Geographica*, IV, 2, 3 (édit. H. L. Jones).

(8) C. JULLIAN, *La fontaine de Nîmes, Matrebo Namausicqbo* (*Mélanges Boissier*, Paris, 1903), p. 308.

(1) A. RIESE, *Geographi latini minores* (Heilbronn, 1878), p. 79.

1120 (2) Voir J. B. KEUNE dans PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. Bd. III (Stuttgart, 1918), col. 185-186.

Naspeuringen van Paul Theelen: Antieke stenen te Horn

- (3) J. SCHNETZ, *Itineraria romana*, II (Lipsiae, 1940), p. 77.
 (4) C.I.L., XIII, n° 8906.
 (5) JULLIAN, loc. cit.
 1125 (6) WALPE-POKQHNY, loc. cit., p. 307.
- (1) H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE. *Vasso Galeti* (*Revue archéologique*, 2e série, XXIX, Paris, 1875), p. 325 sv.
 (2) G. WAITZ, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, II2 (Kiel, 1870), p. 42, 170, 175, η. 2.
 1130 (3) WALDE-POKORNY, loc. cit..
 (4) Loc. cit.; C.I.L., XIII, n° 6071; CAESAR, B. G., VI, 17.
 (5) R. MOWAT, *Le temple Vassogalate des Arvernes et la dédicace Mercurio Vassocaleti* (*Revue archéologique*, 2e série, XXX, Paris, 1875), p. 359 sv.
 (6) DOTTIN, loc. cit., p. 63.
 1135 (7) WALDE-POKORNY, loc. cit., p. 357.
 (8) E. MARTÈNE et U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, III (Lutetiae, 1717), col. 804.
- (1) MISTRAL-TUBY, *Dictionnaire provençal-français*, I (Paris, 1932), p. 831; E. LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, II (Paris, 1874), p. 1252.
 1140 (2) H. SCHMÖKEL, *Die ersten Arier im Alten Orient* (Leipzig, 1938), p. 70; CICERO, *De natura deorum*, III, 56 (édit. H. Rackham).
- (1) G. BRAMBACH, *Corpus inscriptionum rhenanarum* (Elberfeldae, 1867), n°. 2029, complété par une communication, sur un rapport inédit de Janssen, voir J. Habets, Twee Romeinsche gedenkstenen te Horne bij Roermond (Verslag en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 2e reeks, XL, Amsterdam, 1882), p. 97. Habets lui-même lisait: Lu(benter) au lieu de e(x) v(oto).
 1145 (2) C.I.L., XIII, n° 8709.
 (3) E. ESPÉRANDIEU, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule*, VIII (Paris, 1922), n° 6610.
 1150 (4) R. MOWAT, *Lettre à M. Adrien de Longpérier sur la restitution de la colossale de Mercure exécutée par Zénodore pour les Arvernes* (*Bulletin monumental*, XLI, Paris, 1875), p. 566-567.
 (5) S. REINACH, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine*, III (Paris, 1904), p. 243, 7; p. 170, 4; I3 (Paris, 1916), p. 365, 6; II: 1 (Paris, 1908), p. 168, 3, 4 et 8; IV2 (Paris, 1913), p. 96, 9; III, p. 243, 1; II; 1. p. 169, 1; III, p. 52, 4 et 7; II, p. 169, 2. Cf. P.
 1155 RAINGEARD, *Hermès Psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès*, Thèse Paris (Rennes, 1934), p. 345, n. 3.
- (1) ESPÉRANDIEU, *Recueil* IV (Paris, 1910), n° 3340.
 (2) Loc. cit., II (Paris, 1908), n° 1072 et 1074.
 1160 (3) Loc. cit., VI (Paris, 1915), n° 4575.
 (4) Loc. cit., VII (Paris, 1918), n° 5753.
 (5) Loc. cit., n° 5562.
 (6) Loc. cit., n° 5525.
 (7) Loc. cit., VIII (Paris, 1922), n° 6169.
 1165 (8) Loc. cit., VII, n° 5436.
 (9) Loc. cit., n° 5472.
 (10) Loc. cit., VIII, n° 5997.
 (11) E. ESPÉRANDIEU, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Germanie romaine* (Paris-Bruxelles, 1931), n° 70.
- 1170 (1) REINACH, loc. cit., II, p. 156, 3.
 (2) ESPÉRANDIEU, loc. cit., II, n° 1263; VIII, n° 5896.
 (3) Loc. cit., II, n° 1067.
 (4) Loc. cit., I (Paris, 1907), n° 442.
 1175 (5) LAMBRECHTS, loc. cit., p. 21-32.
 (6) R. LANTIER, *Le dieu celtique de Bouray* (*Monuments et mémoires Piot*, XXXIV, Paris, 1934, p. 35-58).
 (7) LAMBRECHTS, loc. cit., p. 26.
- (1) COOK, *Zeus*, I-III (Cambridge, 1914-1940), *sparsim*.
 (2) RAINGEARD, loc. cit., p. 41, 43, 68, 94, 193, 205, 215, 258, 260, 359 et 169.
 (3) PAUSANIAS, *Periegesis*, II, 3, 4 (édit. W. H. S. Jones).
 (4) RAINGEARD, loc. cit., p. 170 et 191.
- 1180 (1) W. DEONNA, *Dédale ou de la statue de la Grèce archaïque* (Paris, 1931), p. 200 et n. 11.
 (2) COOK, loc. cit., Ill: 2, p. 1069; I, p. 135-148.
 (3) H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Les druides et les dieux celtiques à forme d'animaux* (Paris, 1906), p. 156; TACITUS, *Germania*, 45 (édit. M. Hutton).
 (4) G. FOUCAUT, *Histoire des religions et méthode comparative* (Paris, 19122), p. 75 sv., cité
 1190 par LAMBRECHTS, loc. cit., p. 29.
- (1) RAINGEARD, loc. cit., p. 358.
 (2) W. H. ROSCHER, *Pan als Allgot. Eine religionsgeschichtliche* (*Festschrift für Johannes Overbeck*, Leipzig, 1893), p. 57 sv., 61 sv.

- 1195 (3) ROSCHER, loc. cit., p. 60 et 64.
 (4) H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda* (Berlin, 1894), p. 71-72; cf. A. H. KRAPPE, *Mythologie universelle* (Paris, 1930), p. 130. Le mot *aja* a un double sens, celui de «bouc» et celui de «non-né», c'est à dire «sans parents». L'épithète *ekapad*, «unipède» s'accorde difficilement avec l'idée du «non-né» et l'explication donnée par A. BERGAIGNE, *La religion védique d'après les du Rigveda*, III (Paris, 1883), p. 20-25, qu'elle désigne le monde mystique du Non-Né, est peu convaincante. Le Non-Né, qui a été la casse-tête des des poèmes védiques, est très probablement le même que le Protogenos Φανής αὔτιογόνοϛ ou ωγενής des Orphistes, identifié avec l'Eros cosmique de même qu'avec Pan et Zeus. Voir R. EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des Weltbildes*, II (Munich, 1910) p. 402 et η. 2 et 5, 499. Comme le «bouc unipède» était une des manifestations de l'esprit primordial de l'univers, il devient clair, pourquoi le mot *aja* a pris le sens de «non-né».
- 1200 (5) COOK, loc. cit., II, p. 52 sv.; III: 2, p. 1116-1117.
 (6) STRABO, loc. cit., VII, 3, 8; ARIANUS, *Anabasis Alexandri*, I, 4, 6-8 (édit. E. Iliff Robson).
- 1210 (1) LIVIUS, *Historae* XL, 58 (édit. E. T. SAGE – A. C. SCHLESINGER).
 (2) HORATIUS, *Odes*, III, 3, 1 (édit. F. VILLENEUVE); TERENTIUS, *Heauton Timorumenon*, IV, 3, 719 (édit. J. SARGEANT); THÉOGNIS, *Elegiae*, 869-870 (édit. E. HARRISON).
- 1215 (3) J. G. LAWSON, *Modern greek folklore and ancient greek religion* (Cambridge, 1910), p. 190-255; cf. COOK, loc. cit., II, p. 56, n. 2.
 (4) PAULY-WISSOWA, loc. cit., II (Stuttgart, 1896), col. 2119-2133.
 (5) H. GAIDOZ, *La cosmologie celtique* (*Zeitschrift für Celtische Philologie*, I, Halle, 1867), p. 27-28.
- 1220 (6) AVIENUS, *Ora marítima* (Barcinoni, 1922), 644 sv., cité par J. A. MACCULLOCH, *Celtic mythology* (Boston, 1918), p. 12; SCYMNUS CHIUS, *Orbis descriptio* (C. Müller, *Geographi graeci minores*, I, Parisiis, 1882), p. 188 sv., cité par COOK, loc. cit., III: 2, p. 1117.
- 1225 (1) J. VENDRYES, *Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et italo-celtique* (*Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, XX, Paris, 1918, p. 265-285).
- (1) G. POISSON, *Les influences ethniques dans les religions indo-européennes* (*Revue anthropologique*, XXXI, Paris, 1921, p. 167-177); cf. H. HUBERT, *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique* (Paris, 1932), p. 229-230.
- 1230 (2) H. BRUNNHOFER, *Arische Urzeit. Forschungen auf dem Gebiete des Vorder- und Zentralasiens nebst Osteuropa* (Bern, 1910), p. 151.
 (3) RIGVEDA, I, 67, 5; I, 161, 13; X, 65, 13; X, 82, 6, cité par loc. cit., p. 151-152.
 (4) RIGVEDA, VIII, 41, 10, cité par BRUNNHOFER, loc. cit., p. 152.
 (5) RIGVEDA, X, 89, 4, cité par BRUNNHOFER, loc. cit., p. 146.
- 1235 (1) H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II: 1 2 (Berlin, 1907), p. 618, n. 31, cité par EISLER, loc. cit., p. 388-389.
 (2) U. HOLMBERG, *Der Baum des Lebens* (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, série B, XVI, Helsinki, 1922-1923), p. 5-7.
- 1240 (1) Loc. cit., p. 10-11, 18.
 (2) COOK, loc. cit., II, p. 57, n. 1.
 (3) HOLMBERG, loc. cit., p. 40.
 (4) L. OHH, *Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen* (Berlin, 1809), p. 13-14; W. G. PALGEEVE, *Narrative of a year's journey through central and eastern Arabia*, II (London, 1865), p. 263.
- 1245 (5) BRUNNHOFER, loc. cit., p. 147 sv.
- (1) A. DE GUBERNATIS, *Zoological mythology*, I (London, 1872), p. 420, n° 2.
- 1250 (2) J. BING, *Germanische Religion der älteren Bronzezeit*, (Mannas, VI, Würzburg, 1914), p. 163-164.
 (3) E. H. MEYER, *Germanische Mythologie* (Berlin, 1891), p. 204-205.
 (4) HOLMBERG, loc. cit., p. 10, n. 3; CASTREN-SCHIEFNER, *Vorlesungen über die finnische Mythologie* (St. Petersburg, 1853), p. 40 sv.; E. B. TYLOR, *Primitive culture*, II3 (London, 1891), p. 257.
- 1255 (1) K. BETH, *Religion und Magie*. (Leipzig et Berlin, 1927 2), p. 349.
 (2) DE GUBERNATIS, loc. cit., p. 402, n. 1.
 (3) E. LINCKENHELD, *Stèles funéraires en forme de maisons chez les Médiomatriques* (Strasbourg, 1927); E. LINCKENHELD, *Le symbolisme astral des stèles funéraires gallo-romaines des Vosges et de l'Illyrie* (*Revue celtique*, XLVI, Paris, 1929, p. 29-49); cf. LAMBRECHTS, loc. cit., p. 110-111.
- 1260 (4) LAMBRECHTS, loc. cit., p. 112 sv.
 (5) A. BERTRAND, *La religion des Gaulois, les Druides et le Druidisme* 1897), p. 355, fig. 53.
- 1265 (1) HOLMBERG, loc. cit., p. 17 et η. 2; F. J. DE WAELE, *The magie staff or rod in graeco-italian antiquity* (Gent, 1927), p. 44 sv.; COOK, loc. cit., II, p. 805.

Naspeuringen van Paul Theelen: Antieke stenen te Horn

- (2) HOLMBERG, loc. cit., p. 16-17.
- 1270 (3) LAMBRECHTS, loc. cit., p. 167-169. En 1942 M. Lantier signalait à M. Lambrechts, de qui je tiens cette information obligeante, la découverte récente, à Lefcoux (Puy-de-Dôme) d'une statuette du dieu au maillet portant les à talonnières de Mercure. Voir *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France* de 1942 que je n'ai pas pu malheureusement consulter.
- 1275 (1) J. DÉCHELETTE, *Les vases céramiques ornés de la Gaule romaine*, II (Paris, 1905), p. 206, fig. 49.
- (2) COOK, loc. cit., II: 2, p. 1019-1054.
- (3) S. REINACH, *Répertoire des reliefs grecs et romains*, I (Paris, 1904), p. 68, fig. 3 et 2.
- (4) A. BLANCHET ET A. DIEUDONNÉ, *Manuel de numismatique française*, I (Paris, 1912), p. 55, fig. 87, 56, fig. 89, 58, fig. 57, 98-99.
- 1280 (5) J. LOTH, *L'année celtique d'après les textes irlandais, gallois, bretons et le calendrier de Coligny* (*Revue celtique*, XXV, Paris, 1904), p. 134-137.
- (1) Adhyaya, XLV, 1234 sv., traduit par P. DEUSSEN, *Vier philosophische Texte des Mahabharatam* (Leipzig, 1906), p. 972 sv.; cf. EISLER, loc. cit., p. 501, n. 9.
- 1285 (2) HOLMBERG, loc. cit., p. 106.
- (3) W. MANNHARDT, *Mythologische Forschungen* (Strasbourg, 1884), p. 136, n. 1; L. A. J. W. SLOET, *De dieren in het Germaansche volksgeloof en volksgebruik* (La Haye, 1887), p. 146.
- (1) M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I (Munich, 1941), p. 99.
- 1290 (2) POMONIUS MELA, *De situ orbis*, III, 5 (édit. J. M. N. D. Nisard).
- (3) W. GUNDEL, *Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit* (Bonn et Leipzig, 1922), p. 29; ARISTOTELES, *Meteorolôgica*, I, 4, 1, cité par PAULY-WISSOWA-KROLL, *Real-Encyclopädie*, 2e série, III (Stuttgart, 1929), col. 2440.
- (4) PLINIÛS, loc. cit., II, 28, cité par GUNDEL, loc. cit., p. 237.
- 1295 (1) H. BERTSCH, *Weltanschauung, Volkssage und Volksbrauch* (Dortmund, 1910), p. 425.
- (2) BRUNNHOFER, loc. cit., p. 159.
- (3) W. DEONNA, *Questions d'archéologie religieuse et symbolique: XV sur la tortue* (*Revue de l'histoire des religions*, LXXXI, Paris, 1920), p. 135 sv.
- 1300 (1) HOLMBERG, loc. cit., p. 24-25 et fig. 10.
- (1) LAMBRECHTS, loc. cit., p. 38 sv.
- (2) RAINGEARD, loc. cit., p. 191.
- 1305 (3) Loc. cit., p. 508 et 433.
- (4) H. DIELS, *Herakleitos von Ephesos*, frag. 52 (Berlin, 1901), p. 13; W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek religion* (Londres, 1935), p. 228. Avec Guthrie je suis d'accord que l'Enfant n'est pas Dionysos. Voir sur le culte d'Aion dans le hellénisme E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (Leipzig et Berlin, 19312), p. 29 sv. et 45
- 1310 (Heraclite précurseur de cette idée).
- (1) GUTHRIE, loc. cit., p. 123 sv. et fig. 12.
- (2) SCHOLIASTE D'APOLLONIOS RHODIOS I, 917, cité par RAINGEARD, loc. cit., p. 207.
- 1315 (1) RAINGEARD, loc. cit., p. 208 et 512.
- (2) STRABO, loc. cit., I, 4, 4; cf. GAIDOZ, loc. cit., p. 27 et BERTRAND, loc. cit., p. 272.
- (3) W. Y. EVANS WENTZ, *The fairy-faith in celtic countries* (Oxford, 1911), p. 334, 348 sv., 346, n. 2.
- (4) ESPÉRANDIEU, loc. cit., X (Paris, 1928), n° 7330.
- 1320 (1) HOLMBERG, loc. cit., p. 30-31.
- (2) J. ERDÖDI, *Finn. sampo<ai. skambha* (*Indogermanische Forschungen*, L, Berlin et Leipzig, 1932), p. 217.
- (3) LUCANUS, *Pharsalia*, I, 458-462 (édit. A. Bourgery).
- 1325 (1) P. SÉBILLOT, *Le folklore de France*, I (Paris, 1914), p. 29.
- (2) A. FORCELLINI, *Totius latinitatis lexicon*, I (Prati, 1858-1860), p. 369; C. DUCANQE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (edit. L. Favre), I 1883), p. 372 et III (Niort, 1884), p. 135.
- 1330 (1) A. DANINOS-PACHA, *Les monuments funéraires de l'Egypte ancienne* (Paris, 1907), p. 67, 81, 82; H. KEES, *Die Himmelsreise im aegyptischen Totenglaube* (*Vorträge der Bibliothek Warburg* 1928/29, Leipzig et Berlin, 1930), p. 11-12; H. KEES, *Der G tterglaube im alten Aegypten* (Leipzig, 1941), p. 277. A la fin de l'Ancien Empire les couloirs s'orientent vers l'Est.
- 1335 (2) G. A. WAINWRIGHT, *A pair of constellations* (*Studies presented to F. LL. GRIFFITH*, London, 1932), p. 379-380.
- (3) A la fondation du temple de Hathor à Dendérah, d'après les inscriptions hiéroglyphiques, le roi dirigeait ses regards vers l'Ak (?) de la constellation de la Grande Ourse. Voir H. NISSEN, *Orientation. Studien zur Geschichte der Religion I* (Berlin, 1906), p. 33, 34.
- 1340

Naspeuringen van Paul Theelen: Antieke stenen te Horn

- (1) WAINWRIGHT, loc. cit., p. 374. Pour les Égyptiens la constellation de la Grande Ourse n'avait rien à faire avec une ourse; ils l'appelaient «La Patte de devant du Taureau». Serait-il quelque rapport entre ce nom-ci et l'épithète «unipède» du Bouc cosmique?
- 1345 (2) STOBÆUS, *Eclogae*, I, 21, 9 (édit. C. WACHSMUTH, p. 192-193), cité par W. GUNDEL, *Dekane und Dekansterbilder (Studien der Bibliothek Warburg XIX, Glückstadt et Hamburg, 1936)*, p. 343.
- (1) STRABO, loc. cit., I, 4. 4.
(2) C.I.L., XIII, n° 7845.
- 1350 (3) HYGINUS, *Fabulae*, CCLXXI (édit. H. I. Rose) fait mention d'un *Atlantius*, fils de Mercure et de Vénus, mieux connu sous le nom d'Hermaphrodite. Comme *defensor* dans *Caesar*, B. G., IV, 17, 10 a le sens de «soutien, lambourde», on pourrait voir en *Mercurius Defensor*, mentionné dans une inscription, trouvée à Eisenberg (Palatinat) (C.I.L., XIII, n° 11697) un synonyme de *Mercurius Atlantius*. J. L. GOURCELLE-SENEUIL, *Les dieux gaulois d'après les monuments figurés* (Paris, 1910), p. 8 et 29 acceptait l'existence d'un dieu Hermès Atlante qui aurait été succédé par Mercure Dumias, mais ne donne aucune preuve pour cette conjecture.
- 1355 (1) A. HÉRON DE VILLEFOSSE, *Une nouvelle copie du Mercure Arverne (Revue archéologique, 3e série, II, Paris, 1883)*, p. 387.
(2) HOLMBERG, loc. cit., p. 18.
(3) COOK, loc. cit., III, 2, p. 1117.
(4) EISLER, loc. cit., p. 576, n. 4 et 5.
(5) COOK, loc. cit., III: 2, p. 978-983; II, p. 422 sv., 428.
- 1360 (1) F. HOMMEL, *Ethnologie und Geographie des alten Orients* (Munich, 1926), p. 123, 143, 160 n. 1, 718-720. Hommel traduit Aziz par «renfrogné»; la traduction généralement adoptée est «fort», voir G. RYCKMANS, *Les noms propres sud-sémitiques*, I (Louvain, 1934), p. 161.
(2) COOK, loc. cit., II, 428 et η. 8; cf. RYCKMANS, loc. cit.
(3) COOK, loc. cit., 429; F. CUMONT, *Études syriennes* (Paris, 1917), p. 269, n. 2 et 353.
- 1370 (4) F. GODEFROY, *Lexique de l'ancien français* (Paris, 1901), p. 299.
(5) Pour l'identité de Mercure et de Mars en Gaule, voir LAMBRECHTS, loc. cit., p. 149-156.
(6) E. STRONG et N. JOLLIFE, *The stuccos of the underground basilica near the Porta Maggiore (Journal of hellenistic studies, XLIV, Londres, 1924)*, p. 105, en parlant du roc leucadien, d'où les pharmakoi étaient jetés dans la mer, remarquent: «The Leucadian rock, one of the numerous *Leukades petrai (clari montes)* in Greece, where they were held to mark the entrance to Hades and the limit where the realm of the dead began».
- 1375 (1) G. DESDEVISES DU DÉZERT, et L. BRÉHIER, *Clermont-Ferrand, Royat et le puy de Dome* (Paris, 1927, p. 6.)
(2) Voir ci-dessus, p. 8, n. 2. L'identité du maître du Dôme avec le dieu des Arvernes a été déjà présumée par A. AUDOLLENT, *Lettre à M. Kurth sur le temple du Puy de Dôme (Mélanges Godefroid Kurth, II, Liège et Paris, 1908, p. 27-40)*.
- 1380 (1) HABETS, loc. cit., p. 96.
(2) Voir sur l'établissement romain à Mélenborg sous Halen, d'où venait l'autel de Mars *Halamardus*, trouvé également dans l'église de Horn, H. HARDENBERG, *Bijdragen tot de geschiedenis van Limburg in den Romeinschen tijd, I. De plaatsen aan den Romeinschen weg Nijmegen-Tongeren (De Maasgouw, LXIV, Maastricht, 1944-1945)*, p. 45.
- 1385 (1) HABETS, loc. cit., p. 96.
(2) Voir sur l'établissement romain à Mélenborg sous Halen, d'où venait l'autel de Mars *Halamardus*, trouvé également dans l'église de Horn, H. HARDENBERG, *Bijdragen tot de geschiedenis van Limburg in den Romeinschen tijd, I. De plaatsen aan den Romeinschen weg Nijmegen-Tongeren (De Maasgouw, LXIV, Maastricht, 1944-1945)*, p. 45.
- 1390 Zie ook http://www.persee.fr/doc/antiq_0770-2817_1946_num_15_1_2760?h=autel&h=horn&h=mercure [H. Hardenberg L'AUTEL DE MERCURE ARVERNE A HORN]
- 26 november 2015 **U bent in het bezit van het altaar voor Mercurius Arvernus**
en hebt daarvan enkele foto's op uw website. Deze steen zou in 1640 voor het eerst
1395 beschreven zijn en later heeft Jos. Habets daarover een artikel geschreven in de
Maasgouw, waaruit blijkt dat er drie stenen zouden zijn, waarvan de tweede geen
inscripties bezit, maar de eerste wel (MARTI HALAMARE SACRUM...). De derde is dus
die van Mercurius. Over die laatste is zeer veel geschreven, en ook de eerste zou
1400 beschreven zijn, maar daarvan heb ik de teksten nog niet achterhaald. Hebt u de
beide eerste stenen ook in bezit?
- 26 november 2015 **Steen no. 1 draagt onze inventarisnummer GL 413**
(MARTI HALAMARD...)
<http://www.rmo.nl/collectie/zoeken?object=GL+413>
- 1405 Steen no. 2 - geen idee.
Steen no. 3 - misschien is het deze (wij hebben dit niet):
http://www.ialg.be/ebibliotheque/crmsf/BCRAA_1931_2/BCRAA_1931_2.pdf
(p. 290)
<http://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/edh/inschrift/HD040421&lang=en>
- 1410 Onze GL 414 (Mercurius Arvernus) is geen van deze drie:
<http://www.rmo.nl/collectie/zoeken?object=GL%20414>









