

LÉGENDAIRE BRETON ET MYTHOLOGIE CELTIQUE

Nous autres, "universitaires celtisants", avons cette chance rare de couvrir un domaine si vaste, aux contours d'ailleurs si indécis, que nous sommes régulièrement sollicités sur des terrains où nous n'aurions osé nous aventurer de nous-mêmes.

Ainsi en va-t-il du folklore, notamment dans ses rapports à la tradition celtique, qui nous intéressera ici. Certes, j'avais étudié brièvement le légendaire breton dans ma thèse de doctorat d'État (1984 - TFF ici), en y relevant les quelques figures et motifs qui subsistent dans la tradition populaire et orale du Poher (anaon, ankoù, boudig, gwrac'h, kornandon, korrigan, Geor, teuz, etc...), de même que j'avais répertorié les trois douzaines de contes populaires que l'on pouvait entendre dans ces années 80 de la bouche des conteurs traditionnels de Haute-Cornouaille. Mais, ce faisant, je n'avais fait qu'effleurer une matière autrement plus riche et plus complexe.

Le colloque de Freiburg, organisé en 1994 par le professeur Hildegard Tristram (sur le thème de Reoralisierung pour la revue SCRIPTORALIA), m'a amené alors à reprendre le thème du géant des hauteurs, en esquissant un parallèle entre le personnage de Geor (& Begeor de l'Arrée), déjà relevé par Anatole Le Braz à la fin du XIX^e siècle, et le Penkawr gallois du premier texte arthurien, Culhwch ac Olwen - à partir d'une version de la légende que j'avais recueillie à Poullaouen en 1980, complétée depuis par une autre version, également en breton, que j'ai enregistrée au Huelgoat en 1994; ceci en collaboration avec notre collègue Y.B. Piriou qui avait étudié, quant à lui, le thème de la ville engloutie (Kêr Is) dans la tradition bretonne, orale et écrite. Une autre manifestation, le congrès d'hydrologie dans les pays celtiques, en préparation pour l'été 1996, m'a fait me pencher avec lui depuis sur le thème de l'eau dans le légendaire breton et, partant, dans le vaste domaine de la mythologie celtique ancienne.

Dans le même temps, le renouvellement des D.E.A. pour 1995 (qui a vu l'inscription de la mention Celtique dans le D.E.A. dit d'Anglophonie, au lieu de l'ancienne maquette "histoire, civilisations et sociétés") a été l'occasion pour moi de reprendre ces communications et articles en les élargissant à la matière irlandaise, l'intitulé de notre cours étant désormais "Bretagne et Irlande".

Ainsi donc, à partir du légendaire breton attesté dans la tradition du Poher et de la Haute-Cornouaille, tel que j'ai pu l'entendre moi-même et le relever en détail jusqu'à aujourd'hui, ai-je pu entreprendre l'analyse succincte de ce fond, finalement très riche et assurément fort ancien, tout en sollicitant d'autres témoignages, notamment sur le Trégor, labouré patiemment par mon ami D. Giraudon, et en y adjoignant la matière d'autres études déjà publiées ou en cours de publication; puis, en comparant le corpus aux contes traditionnels les plus connus, tant oralement (quinzaine de contes recueillis auprès de feu J.J. Rolland, ainsi que par les KAZETENNOU: KAZETENN AR VRO PLIN, KAZETENN AR MENEZ, KAZETENN BRO-DREGER...) que sous la forme écrite que leur ont donnée les collecteurs (tels que Luzel, mais aussi Milin, Troude, et Cadic...); d'autant que, dans le même temps, j'avais été amené à diriger plusieurs travaux de maîtrise ou de recherche (de D.E.A., ainsi que la thèse de Leclerc de la Herverie en cours sur le conte breton d'aujourd'hui). Remarquons, en passant, l'importance de ce fond breton de contes: environ 300 contes répertoriés par Leclerc de la Herverie, sans compter ceux de Luzel (quelque 400 titres en breton et en français, selon le catalogue de J. Ollivier, soit au moins 200 contes), et beaucoup d'autres (dont les dizaines de légendes de Le Braz, Hélias...), soit un bon demi-millier, voire un millier, sur les quelque 3 000 contes-types de la nomenclature universelle Aarne-Thompson, à comparer aux quelques 300 contes d'Irlande répertoriés par Seán Ó'Súilleamháin (O'S ici, qui en résume la thématique dans son ouvrage *A handbook of Irish folklore*, 1963).

Après cette approche "horizontale" qui concerne donc, au bas mot, des centaines de contes bretons, d'origine orale et généralement en langue bretonne, j'ai tenté d'en faire une approche "verticale", c'est-à-dire une étude comparative et diachronique, bien amorcée par Ó'Súilleamháin

lui-même pour le conte irlandais, d'après la nomenclature de Aarne-Thompson (1910 & 1928), en interrogeant la littérature galloise médiévale (les Mabinogion et les textes arthuriens bien connus), ainsi que les textes mythologiques irlandais, à partir des traductions et des commentaires ou exégèses de Ch.J. Guyonvarc'h, notamment en regard de la tradition gauloise (Les druides, 1978 - ici noté CJG), sans oublier les apports de nos collègues celtisants d'Irlande, du Pays de Galles, d'Écosse, ou d'ailleurs, qui travaillent et publient abondamment sur cette matière.

En effet, si la Bretagne possède un riche folklore au caractère celtique évident, et de plus en plus avéré à mesure qu'on en approfondit l'étude, lui qui fait depuis plus d'un siècle la gloire de ses collecteurs et propagateurs (tels La Villemarqué, Luzel, Le Braz, voire Renan, Le Goffic, P.J. Helias - et sans compter Brekilien, Markale...), il est bien connu et reconnu que la littérature bretonne ancienne à proprement parler est une "littérature perdue" (intitulé de la thèse de Y.B. Piriou, 1982), même s'il en subsiste de notables traces (lais bretons, cycle arthurien et romans de la Table Ronde, légende de Tristan et Iseult, personnage de Merlin, etc...) dans de nombreuses traductions en français ou dans diverses langues européennes (allemand, anglais, catalan, italien, occitan, norvégien, etc...), sans compter les nombreuses Vitae (Vies de saints tardives, en latin, soit une soixantaine, plus qu'ailleurs sur le continent, sans compter 150 manuscrits "légendiers" selon B. Merdrignac, peu de chose pour quelque 800 saints bretons), tous très riches de ce point de vue comme le montrent les études de G. Le Duc ou B. Merdrignac notamment. Car le vieux-breton ne nous a laissé que des gloses (environ 3 000) pour la période la plus ancienne, avant l'an mil, alors que la littérature du moyen-breton (assez abondante aux XIX^e et XV^e siècles somme toute - quelques 20 000 vers) est surtout religieuse, voire didactique et souvent macabre, comme l'art breton de la pierre de cette époque, à l'exception de quelques pièces (comme le reste du "lai" d'Ivonet Omnès). Et le légendaire, s'il n'est pas absent de cet ensemble disparate (par exemple le thème de la Ville d'Ys dans la Vie de Saint-Guénoù - Buhez sant Gwenole, ou l'Ankoù dans Buhez mabden et Le Mirouer de la Mort, comme l'anaon dans divers textes anciens), n'en constitue cependant qu'une modeste part. Luzel lui-même a souvent souligné cette confusion entre tradition ancienne et apport chrétien postérieur (ex. 1,288, note 9 - ar plac'h a dimezas da un den marv : "la légende chrétienne mêlée à la légende païenne a produit ce désordre et cette confusion"). Contrairement à la légende, relativement fixe (et souvent attestée par écrit depuis une assez longue période en français, en latin, ou en breton), le conte est, en effet, en perpétuel renouvellement, puisque d'expression subjective et de tradition orale spontanée essentiellement, avec toute l'ambiguïté qui s'attache à cette notion d'oralité (possible réoralisation), même dans le cas de la Bretagne où le cloarec (clerc semi-lettré) a pu remplacer le barzic dans le cas des soniou (Luzel - étude d'Edith Lavanant, 1995) comme parfois des gwerziou...

Or le gallois a davantage conservé une littérature médiévale écrite (plusieurs centaines de pages, notamment de mythologie et de tradition arthurienne) dont les thèmes recoupent assez souvent ceux de nos légendes bretonnes les plus anciennes, même si l'influence de la littérature courtoise, française notamment avec Chrétien de Troyes, est évidente dans certains cas (comme le récit de Peredur...). Plus encore, la littérature irlandaise ancienne (souvent mise par écrit à partir du XI^e siècle, d'après une longue tradition orale des filid) possède de très nombreux textes mythologiques, regroupés en "cycles" (comme le célèbre "cycle d'Ulster" avec des récensions successives, par exemple du Táin Bó Cualnge), à l'antiquité bien plus grande encore, puisque si leur mise par écrit commence au XI^e (mais des manuscrits plus anciens ont pu disparaître), il s'agit le plus souvent, d'après les spécialistes, d'une tradition littéraire et orale transmise depuis la période du vieil irlandais (du VIII^e siècle - transmission orale jusqu'au XIX^e, d'ailleurs, pour le "cycle d'Ulster" par exemple), dont le contexte renvoie peut-être même à l'âge du fer (Kenneth Jackson, 1964, A Window on the Iron Age). C'est que, comme l'a fait remarquer Ch.J. Guyonvarc'h, la christianisation de l'Irlande druidique, sous l'influence décisive de Saint-Patrick, et sans trop de heurts, a permis la fixation par l'Écriture d'une mythologie et d'une tradition dont l'essence était le pouvoir magique du verbe et dont l'oralité était la règle absolue, comme chez les Gaulois. Mais

ceux-ci étaient devenus bien vite des Gallo-romains, dont la tradition druidique et jusqu'à la langue disparurent tout aussi rapidement, sans autres traces que celles des remarques ou critiques d'auteurs classiques à leur sujet ou le témoignage ténu en ce domaine de l'archéologie. Tandis que l'Irlande ne fut jamais conquise par Rome et conserva ainsi longtemps intact un fond littéraire et légendaire que l'on compare souvent, depuis le XIX^e siècle, à celui des Grecs ou des Hindous.

C'est à la comparaison de ces traditions, certes de nature diverse, mais possédant sans aucun doute un certain fond commun, que nous allons nous attacher.

LE LÉGENDAIRE DANS LA TRADITION ORALE

Nous appelons ici tradition orale le corpus (ou l'ensemble) des légendes ou figures légendaires, rattachées ou non à un lieu, que véhicule toujours, ou que véhiculait encore dans un passé tout proche, de mémoire d'homme, la population locale, du moins une partie d'entre elle, voire un ou plusieurs individus, à mesure que la culture traditionnelle que l'on se transmettait spontanément de génération en génération recula avec la langue devant le développement d'une culture livresque et standardisée, ceci avant de connaître désormais une certaine néo-oralité (liée aux médias...). Des noms comme J. Gros ou P.J. Hélias attestent la vigueur de cette tradition dans d'autres terroirs (Trégor, Pays bigouden) jusqu'en plein XX^e siècle.

LA GWRAC'H

L'une des figures les plus frappantes, sinon des plus connues, de cette tradition orale du Poher est bien la gwrac'h, terme d'ailleurs intraduisible (même si Luzel la rend par "vieille" ou "sorcière" dans ses traductions), mais que l'on pourrait rendre par "bonne femme", plutôt que "vieille femme", puisqu'on dit souvent "gwrac'h kozh" (et "kaoziou gwrac'hed kozh"... contes de vieilles femmes). La gwrac'h est autant, en effet, fée bienfaitrice que sorcière malveillante, se présentant alors sous les traits d'une vieille femme et traitant chacun selon ses mérites ou plus souvent son destin (la fameuse planedenn du breton). Il en va de même en gallois qui traduit ce terme (gwrach, même prononciation) en anglais par: "witch, hag, old woman..." (GPC 1, p. 1695-6, cf. document). Ce dictionnaire y consacre deux bonnes pages serrées, tant en citations anciennes qu'en expressions contemporaines, le qualificatif s'appliquant à diverses plantes et animaux, tout comme en breton où le mot gwrac'h désigne partout sur les côtes la vieille ou labre -Labrus - ou la loche épineuse vers l'intérieur des terres, d'où le verbe gwrac'heta pêcher la vieille, mais il signifie aussi souvent le cloporte - cf. J. Gros 2/211 gwrac'h-lann,-oaled, gwrac'h-du scarabée, gwrac'h-andiaoul lucane, autre synonyme laou-dar - alors que skaw-gwrac'h est pour nous érable et gwial-gwrac'h le sorbier des oiseaux - à côté d'autres bois flexibles appelés gwialoù comme le gwial-gavr ou chèvrefeuille, synonymes gwe(z)voud; noter encore que le terme gwrac'h et ses dérivés gwrac'hetaj ou gwrac'hle sont associés aux algues marines de basse-mer en Léon - respectivement Laminaria saccharina et Laminaria digitata, selon A.G. ar Berr, M. Madeg, PLANEDENN 1980, 5/77; enfin, selon J.Gros - JG2 218, qui cite encore gwrac'h an hanter vare après gwrac'h kozh..., l'expression gwrac'h-an-holen désigne "la femme qui portait le nouveau-né à l'église pour le baptême, mot-à-mot la vieille au sel"). Le terme est attesté par tous les dictionnaires, depuis le Catholicon (1499 - groac'h "vieille, lat. uetula, anus", puis grac'h, groac'h "vieille décrépie" chez Grégoire, 1732), sans oublier Gwrac'h Ahes, du surnom de Dahut, parfois associée dans la légende populaire à la ville de Carhaix et aux divers hent Ahes. De même, à Prat (Trégor), le site de Béas (< bez Ahès, tombe d'Ahès, selon la légende, cf. Geor) est également appelé "bez ar wrac'h" (selon Y.B. Piriou).

Dans la tradition populaire du Poher, c'est l'eau qui est associée à cette figure de la gwrac'h (prononcé [grah-x] à Poullaouen, et ar wrac'h [ar'vrah-x] en position mutée, comme tous les mots en gwr- tels gwreg, gwri, etc..., de même qu'en Léon, alors que le sud du canton de Carhaix vers Spézet conserve [grwah-x], [ar'wah-x]... comme en Basse-Cornouaille, Trégor, et Vannetais). Esprit des eaux, à vrai dire, la gwrac'h revêt diverses formes. Gwrac'h ar puñs (la gwrac'h du puits) est une

sorte de modeste sirène domestique, toute mythique, qui girait au fonds des puits, et dont la mention sert toujours à effrayer les enfants, afin de les éloigner utilement d'un endroit fort dangereux pour eux naguère, cause de nombreux accidents de margelle et de divers treuils à poulie, d'autant que traditionnellement, comme l'a souligné Hélias, c'est en se noyant dans le puits familial que se suicidaient les femmes. A Poullaouen toujours, comme aux alentours, gwrac'h ar Ster Vras / Ster Aon est une autre sorte de sirène mythique, associée à la rivière toute proche, l'Aulne (Ster Aon ou plus souvent ar Ster Vras - la Grande Rivière en breton), large de quelques mètres et parfois assez profonde, que l'on mentionne de même devant les enfants afin de les mettre en garde contre les dangers de l'eau en question ("n'es ket tost pe ar vrac'h kost' ar ster a dapo 'hanout !"), de la même façon qu'on utilise la libellule comme oiseau "tabou" en Trégor, selon J. Gros - 2,273: "An nadoz-aer a wri an daoulagad" la libellule cout les yeux (se dit aux enfants pour les éloigner des rivières). A Carhaix-Plouguer, la gwrac'h est associée mentalement, de la même façon, au canal de Nantes à Brest, tout aussi dangereux. Cependant, le sens est parfois plus vague dans l'esprit des plus jeunes: "me 'joñje din 'oa ur lapous ar vrac'h-te !" ("je pensais que c'était un oiseau cette gwrac'h"), me disait une personne d'une quarantaine d'années, confondant sans doute avec le mythique liketaer. Le mot gwrac'h est également présent en toponymie, notamment en microtoponymie: ainsi Gwern-ar-wrac'h ou "Guernangroach" à Spézet dans une cuvette bourbeuse au flanc de la Montagne Noire, et à Poullaouen "Parc ar vrac'h", "Praden ar vroach". De même que chez des auteurs de contes: Stang-ar-wrac'h...

La gwrac'h est également parfois associée à la mer, ne serait-ce que dans les dérivés gwrac'h-vor ou morwrac'h qui sont bien attestés au sens de sirène (comme morwreg, morzen... - cf. GFF & GIB - ou la Mari-Vorgan qu'est devenue Ahès dans la complainte de la Ville d'Ys, peignant ses cheveux d'algues à la lueur de la lune: "Bremañ eet e Mari-Vogan / Ahès deus sked al loar a gan / A gan hag en eur vousec'hoarzin / A grib er mor he bleo bezin"), ou dans l'expression "gwrac'h an Enezenn" (de l'Île, conte de Yann ar Floc'h), ou gwrac'h associée à un phare en pays bigouden, toutes choses qui nous éloignent du Poher.

Le terme est d'ailleurs pan-celtique (gallois gwraech de sens équivalent, de même qu'en cornique, et irlandais frac, de même sens, mais moins usité) et d'origine fort ancienne puisqu'indo-européenne, le GPC le faisant remonter à une racine *vrakka, dont serait issu le latin virgo, le sens étant donc celui de féminité au sens large.

Voyons à présent comment paraît cette figure légendaire de la gwrac'h dans le conte traditionnel. Ceux de J.L. Rolland, représentatifs du Poher, nomment assez rarement la gwrac'h - "heni gozh" 51, "plac'h kozh oc'h ober krampouezh gant raden sec'h" 57), bien que le récit fasse souvent appel au pouvoir de ce personnage omni-présent, tantôt bénéfique, tantôt maléfique ("sorserez", "diaoulez", "sarpantez"...), et disposant d'une faculté de métamorphose (en pierre, par exemple) ou de guérison, un peu à l'antique manière des druides, mélange de magie et d'un mode de vie tout prosaïque (crêpes, fruits dans un panier...). Noter qu'en irlandais contemporain, le personnage de la bandraoi - femme-druides - correspond assez bien à une telle witch - O'S 447 - alors que la hag (old and wise) se rend plutôt par le terme de cailleach (pl. -a), mais divers autres termes s'emploient aussi (O'S 450).

En revanche, les contes de Luzel recueillis à partir du milieu du XIX^e mettent très souvent en scène une telle gwrac'h (& gwrac'hig - diminutif - ou gwrac'hig kozh...) : (gwrac'hig koz) [o c'houlenn] "sikour da dremen an dour" (0,134), "ar wrac'hig milliget" (0,37), "alc'hweziou deud gant ur wrac'h" (0,69), "ur wrac'hig gant pasteziou" (0,113), "gwrac'h (fall)" (1,193 - "troet en maen-marbr"), "sorserez" (1,171 - de même lance-t-on "sorserez kozh !" à la "gwrac'h kozh" - 2,50), "gwrac'h kozh ar feunteun" (2, 51-52), "da di-soul ar wrac'h kozh" (2,83), "ar wrac'h kozh e-kichen ar feunteun" (2,214), etc...

C'est aussi l'interprétation de La Villemarqué dans la traduction du Barzaz Breiz ("Marzin-barz" p. 70: "[Gant Marzin o tont enn ti-ma; /] Eur c'hroac'hig koz gwenn-kann, raz-han" = "Avec lui une vieille femme, vêtue de blanc"). La gwrac'h est, de même, un personnage important de la

littérature galloise ancienne, notamment dans les récits arthuriens comme Peredur.

On aura bien noté que la gwrac'h est presque toujours associée à l'eau (fontaine, gué, source, rivière, puits, et bien sûr mer... - eau maléfique ou bénéfique et guérisseuse comme dans la pratique druidique, CJG 160-163) mais, plus précisément, au passage de l'eau, ce qui nous ramène là aussi à la tradition ancienne: "fords often mentioned in Irish folklore" (O'S 104 - irlandais ath(a), cf. CJG 365); de même, dans les Mabinogion, le combat entre Gwydion (avatar du dieu Dagda, "savant") et Pryderi ("souci", fils de Pwyll, prince du Dyfed) a lieu au Felenrhyd ("jaune gué", cf. gallois rhyd gué, comme le breton red en toponymie - Kerret, Perret, Milin Rhedou - à côté du plus usuel roudouz / roudour, pl. roudouroù, et variantes anciennes rodoez...).

La gwrac'h nous apparaît donc bien comme une figure emblématique du légendaire celtique, tant ancien que contemporain, dont l'ambiguïté est liée à son rôle d'intercesseur (entre le bien et le mal), mais surtout de passeur ou plutôt de passeuse entre réalité et fiction, comme jadis entre vie et trépas dans la croyance celtique. Il est remarquable qu'elle est surtout présente en tant que telle dans les contes appartenant au fond celtique ancien (voire à un fond européen, plus largement), même si elle paraît parfois dans des contes adaptés anciennement d'autres sources, mais alors on aura plutôt d'autres termes moins marqués par la tradition celtique, tels que divinour / duvunerez (fée à la baguette magique des contes "français", comme le prouve son "bazh majik" - mais divinour s'applique aussi à Merlin dans le Barzaz Breiz: "Marzin-divinour" - cf. "Ne deuz divinour nemed Dou" : "il n'y a de devin que Dieu", p. 63), ou à l'inverse la sorserez milliget oeuvrant dans l'ombre pour telle lezvamm (marâtre). Mais là encore, la figure de la sorcière (ou des neuf sorcières de Kaer Loyw / Gloucester dans Peredur), reprise par Shakespeare comme tant d'autres thèmes ou motifs (roi Lear, forêt en mouvement, etc...) possède une belle ancienneté en terre celtique.

Le KORNANDON

Ce terme est attesté très largement (dans une vingtaine de points de l'ALBB, carte n° 410, couvrant le Trégor-Goélo, la Haute-Cornouaille et le Haut-Léon), avec quelques variantes (comme korrandon - Poher et Trégor - voire korlandon par dissimilation du n en l), qu'explique aisément l'étymologie : korr (nain) + (n)andon (source) - qu'il s'agisse d'ailleurs d'un dérivé improbable de (n)ant au sens de creux (+ -on, mais avec quelle lénition de T en D ?), ou d'un composé de don, précédé ou non selon les cas du N de l'article intermédiaire au génitif. Luzel emploie les deux formes, kornandon & korrandon, indifféremment (1, 199, notes 2 & 4). Il est tentant de rapprocher ce terme andon, qui désigne actuellement un terrain à sources ou un ensemble de sources souterraines (douar andon, bezañ zo andon, et nom de lieu...), d'un ancien terme dôn (apparenté à notre usuel don profond,-ément, profondeur) au sens de "monde" (irlandais domhan [doun] = "world", "earth", et variante domhain, qui signifie "depth, abyss, & deep"), d'autant que le terme est attesté par le toponyme ancien Domnonea (qui a évolué en Devon), comme dans l'anthroponyme gaulois Dumnorix ("roi du monde") et que le composé gallois Annw(f)n, de an + dwfn - "depth, the world", désigne précisément l'autre monde (GPC "the underworld, the other world, land of fairies c. 1200, & hell, the abyss, the deep..."). Le Geiriadur Prifysgol Cymru fait, en effet, provenir Annw(f)n de dw(f)n ("world", irlandais ancien domun, gaulois domno- / dumno- & dubno-, et note à dwfn, traduit "deep... profound", attesté depuis 1104, mais aussi "world, earth", puis ajoute "cf. hefyd dwfn yn annw(f)n..." en s'appuyant sur l'ancien irlandais domun, le gaulois Dumno-, issus d'un celtique hypothétique *dubnio- d'une racine indo-européenne *dheub-, apparentée à l'anglais deep... - à côté de la variante dyfn "depth of a gallery in a slate-quarry..." - cf. breton devn, deun). Noter que le préfixe négatif an- est bien attesté en breton (dans ankouaat - de kou(ñ) - et dérivés, ou plus anciennement dans antrugar, comme Anmat "néfaste", contraire de Mat, dans le calendrier gaulois de Coligny, équivalent du gallois anfad). Le terme paraît dans Pwyll, premier texte des Mabinogion ("Arawn urenhin Annwuyn wyf i" [3]). Le gallois nous invite donc à comprendre andon dans Annw(f)n comme un préfixe négatif, au sens figuré, à moins qu'il ne s'agisse, mais c'est bien

improbable, d'une variante de en- (GPC : "i mewn, yn", cf. breton endon-). Ce qui voudrait dire que notre andon signifierait le monde de dessous, donc l'Autre Monde, lié à l'eau encore une fois, et que le kornandon / korrandon serait le résident nain et le messager de ce "non-monde".

Le kornandon est un terme masculin, au féminin régulier en -ez, kornandonez, que l'on trouve dans la gwerz de "An aotrou ar c'hont" (recueillie par Luzel en 1844): "Kornandonez gantañ digoueet", "Ur Gornandonez zo digoueet", "r Gornandonez p'he deus laret". Il s'agirait d'un autre esprit des eaux hantant ces lieux privilégiés de passage que sont fontaines, lacs, ou rivières. On le connaît en Poher (ALBB pluriel -ed - 39 Plounévezel kornanded, 33 Berrien kornanded, 40 Plévin korranded, 21 Lohuec korlandon(ed), etc...), où il reste cette figure typique de "légende bretonne". Il reste distinct du classique lutin ou lutun (& lutun daoulagad paper...), associé à la nuit: "dont d'ar gêr a-raog ar lutun !" (-il faut- rentrer à la maison avant le lutin - Poher). Ce que confirme la note de P. Le Roux (ALBB. n° 410), où il remarque que "lutin" a presque partout été rendu par lutin, lutun, "sauf en vannetais où il s'est confondu avec nain (légendaire)". Le lutun a par ailleurs été mis en chanson en Haute-Cornaouaille, mais de manière facétieuse, dans le célèbre son ar lutun.

Le terme est attesté depuis le XV^e siècle (C. corrandon "cornandon ou nain, lat. antipos, nanus", puis cornandon...; Pelletier note au XVII^e pour cornandon: "nain, pygmée, petit homme... M. Roussel vouloit que ce fût seulement une fée"; diminutif en -ig: kornandonig - 1868).

Le mot kornandon est moins présent dans les contes traditionnels que dans la gwerz. On en trouve trace, toutefois, dans quelques contes de Luzel: "ar c'hornandon fall-mañ zo kiriek" (2,94), où on le décrit comme un petit homme au bonnet rouge ("denig bihan", "e voned ruz") avant de le traiter de "sorser milliget". On le trouve parfois en toponymie, surtout imaginaire, dans des contes (ex. Toull ar Gornanded chez Yann ar Floc'h)...

Le KORRIGAN

Alors que le kornandon (comme sa variante korrandon) est souvent associé aux sources, donc à l'eau frontalière ou limitrophe, le korrigan semble le plus souvent lié au monde souterrain, ou aux landes pierreuses, bien que les deux termes soient souvent considérés comme de simples synonymes.

Les deux termes sont dérivés d'une même racine, korr (nain - bien attesté comme nom commun et nom de famille: Corre, Le Corre, & Correc, noms de lieux comme Plas ar hor etc...- et parfois synonymes, comme dans le Barzaz Breiz p. 35 "Ar c'horred", "feunteun gwer-ar-c'horred" - "la fontaine du ruisseau des nains", p. 164, sur le thème des dañserien-noz); la racine korr est suivie ici de deux diminutifs, -an et -ig - le premier obsolète, quoique très bien attesté (adjectifs bihan, ledan..., nom amprevan..., noms de lieu Dinan, Rohan, Runan..., noms de famille comme Cozan, Inisan, Tristan...), alors que le second est d'un usage quasi-universel en breton. Je n'ai trouvé le dérivé "korran" (plausible, mais non attesté en breton) que dans l'étude d'Evelyne Voldeng (cf. bibliographie, p. 235: "Korrans ou nains de la verrision bretonne)), citant Geneviève Massignon Récits et contes populaires de Bretagne 2, Paris, Gallimard, p. 125). La variante korrig - pluriel korrigez, féminin korrigez - est d'ailleurs fort usitée (surtout en Bas-Léon et en Basse-Cornaouaille, près de 20 points de l'ALBB). Le terme de korrigan lui-même, passé en français (1834, selon le Robert) - pluriel korriganed, féminin régulier korriganez - n'apparaît guère tel quel qu'une demi-douzaine de fois dans l'ALBB, au centre de la Cornouaille essentiellement (sans compter de nombreuses variantes comme torigan - ? de tor flanc, ou pluriel sous les formes évoluées kornioned, kornikaned... en vannetais, et des allomorphes comme les korrigezed, ondines groisillonnes); en fait, et c'est le problème des atlas dialectaux (où la première réponse spontanée compte seule souvent - cf. carte 306 opposant gwerz, son, kanaouenn aux sens bien distincts chez de nombreux locuteurs du Poher), son emploi est pourtant quasi-général, peut-être sous l'influence d'une certaine "réoralisation" ou du bilinguisme français-breton à rebours. Il est d'usage courant en Poher (synonymes attestés au point 33, au moins). Le terme apparaît plusieurs fois dans le Barzaz Breiz: "E koroll, nao c'horrigan... Kelc'h ar feunteun, d'al loar-gann" ("Neuf korrigan -sic- qui

dansent ... autour de la fontaine, à la clarté de la pleine lune", "Les séries" p. 6). Mais la gwerz "Aotrou Nann hag ar gorrigan" (Le seigneur Nann et la fée", p. 25) fait quant à elle de korrig(an) un mot féminin au sens de "fée", quoiqu'il conserve le terme en français ("Ken a gavaz eur waz vihan / E-kichen ti eur Gorrigan... ("Et il trouva un petit ruisseau près de la grotte d'une Korrigan"), "Ar Gorrig oa tal he feunten / O kriba he bleo hir melen" ("La Korrigan était assise au bord de sa fontaine, et elle peignait ses longs cheveux blonds"), "Met gwell eo din mervel breman / 'Get dimizi d'eur Gorrigan !" ("Mais j'aimerais mieux mourir à l'instant que d'épouser une Korrigan !"), "Gand eur Gorrigan ou bet skoet" ("Une Korrigan m'a jeté un sort", p. 25-27). Cependant, dans la gwerz suivante "Ar bugel laec'hiet" ("L'enfant supposé" p. 31-33), si le même terme est repris ("Gand ar Gorrigan e ma eet" - "la Korrigan l'a emporté") au sens de "fée" malfaisante, son petit est appelé "nain" ("ar c'horrig", "ar c'horr").

Les deux termes korrig, korrigan sont bien attestés depuis le XVII^e siècle au moins (Grégoire corricq, -ed, corrigan & -ant vannetais, traduits "nain" - & "lutin" GIB 1809), alors que korr est noté dans le Catholicon (corr "corre, nain").

Le terme est également très usuel en gallois (cor, corrod au pluriel GPC - ancien cornique cor glosé "nanus", d'un celtique supposé *kor-so, cf. irlandais cert, latin curtus, mot défini ainsi en gallois: "dwarf, pygmy, little urchin - XVI^e; spider, shrew, & expressions arian cor, gwe'r cor..., ainsi que les dérivés corryn au masculin, au pluriel -od, corren & corres au féminin). Et il est fréquemment cité dans la littérature galloise médiévale. Ainsi dans Peredur (correspondant au Perceval de Chrétien de Troyes), c'est un tel cor qui salue le héros, l'appelant (traduct. d'Abeozen p. 211) "penn ar gadourien, bleuñv ar varc'heien", après un an de mutisme à la cour d'Arthur.

Selon P. Le Roux (vers 1920), "Korrik et Kornandon ne désignent souvent qu'un simple nain". Pourtant, le sens contemporain en breton, peut-être influencé encore une fois par la "littérature folklorique", abondante et populaire (sans compter la publicité télévisuelle !), est celui d'un "être malfaisant" (selon le Robert), plutôt que d'un gnome (qu'on traduirait mieux par gwaradenn). Dans la tradition bretonne du Poher, le korrigan est donc un petit être malicieux, tout autant que pernicieux, qui peut entraîner les humains dans diverses excursions surnaturelles, et d'abord par des danses ou des rondes. Lié au monde souterrain, il est souvent associé au mégalithisme, très présent en Bretagne comme l'on sait. Ainsi, hent-korriganed signifie assez couramment une allée couverte, alors que ti-korriganed (comme ti-boudiged à Brennilis) dénomme un dolmen, désigné cependant en toponymie traditionnelle par lia(-vaen)... Certes, et Guyonvarc'h l'a assez souligné, le druidisme et la tradition celtique n'ont rien à voir avec le folklore des "grandes pierres" et autres "pierres levées". Il n'empêche que la tradition populaire associe assez souvent ces monuments funéraires à la mythologie (pensons aux nombreux Aoter(iou) - autels). Télescopage de traditions, sans doute, mais assez systématique pour que des spécialistes de la préhistoire bretonne l'aient relevé.

Noter encore que korrig est parfois associé au rivage, notamment dans les îles du Léon (ALBB 410: Molène, Ouessant, pointe du Raz, Pays bigouden, etc...), où bara ko(u)rrig désigne une éponge de mer. Le terme prend parfois une valeur purement péjorative, d'ailleurs, comme dans les Soniou de Luzel (p. 44): "ganec'h d'ho pro en giz d'eur c'houriganès / me n'in ket..."

LES PERSONNAGES NOCTURNES

Les boudiged-noz sont des esprits nocturnes, bien connus du Poher, où ils désignent de petits êtres creusant ou occupant des trous d'eau dans la montagne, comme pour y attirer et y perdre le promeneur la nuit, mais on dit également qu'il s'agit des esprits d'enfants morts en bas âge, sans baptême. On prononce [bu'ticWd-t], mais plutôt [bu'trikWd-t] vers l'Arrée - cf. carte ALBB n° 410 qui donne au point 40, Plévin, après korrandoned le pluriel [bu'diku] noté "enfants morts sans baptême, qui dansaient la nuit; Cf. Grég. boudicq fée" (& Luzel: Eur Zon Cloarec - "boudig ar feunteun" - E. Lavanant 75). Ce sens de "fée", repris en littérature ("Boudig an aod" traduisant "La fée des grèves" de P. Féval, etc...), n'est pas celui du Poher donc, plus conforme à l'étymologie (boud "être" - nom et verbe - + diminutif -ig, pluriel -ed ou -où, cf. gallois bod au sens de

"existence, being..., & God - "the supreme Being" !). Le terme prend parfois le sens figuré de farfadet: un ancien groupe de l'Arrée s'appelait Boutriked ar Menez; et une chanson de Y. Pichon sur le couple Dilasser-Le Roux en kan-ha-dikan dit "na gwelet 'm'a 'neho e pardon Sant-Tudeg / 'lak' an dud da zañsal gwashoc'h 'vid boutriked". Il existe, par ailleurs, un lieu-dit "Ti ar Boudiked" à Brennilis, désignant un dolmen (Préhistoire de la Bretagne, O.F., 1), ainsi qu'une parcelle à Poullaouen ("goarem parc ar boutic")

Les kannerezed-noz (pluriel du féminin kannerez-noz "lavandière de nuit") sont les figures nocturnes les plus connues en Bretagne (universellement en Basse-Bretagne, mais aussi Haute-Bretagne, me semble-t-il), et elles le sont bien sûr tout autant en Poher. Non attesté avant le XX^e (GIB - associé au golvazh battoir), sauf chez Le Braz, le terme est pourtant ancien, sans aucun doute. L'on sait quelle est cette légende: le promeneur nocturne, parfois égaré (cf. herbe d'oubli) rencontre une ou plusieurs lavandières près d'un lavoir (ou parfois un étang, souvent une fontaine), entendant leur appel ou le bruit de leur battoir; s'il leur adresse la parole, elles le sollicitent alors pour qu'il les aide à essorer leurs draps chargés d'eau, en les tordant en sens inverse du leur; mais lorsque l'homme a pris dans un bout du drap, il ne peut s'en déprendre, et c'est ainsi que les "lavandières de nuit" le noient en lui tordant indéfiniment les bras pour le jeter à l'eau. Cette légende, dont on trouve une version légèrement différente chez Le Braz (cf. maouez-noz 386, & 40...), a été reprise par de nombreux auteurs. Toujours aussi connue, elle semble remonter à la nuit des temps, l'interdiction de parler rappelant la geis (injonction magique) de la tradition irlandaise. D'ailleurs, j'ai entendu Guyonvarc'h dire, lors d'une émission de télévision en breton il y a environ dix ans, que ces lavandières n'étaient selon lui que la folklorisation de la figure de femmes (ou de déesses) irlandaises lavant le linge des guerriers la nuit, après la bataille, et auxquelles on ne devait pas adresser la parole. Les contes de Luzel contiennent quelques figures de lavandières, sans qu'on puisse les assimiler toujours à ces kannerezed-noz: ("teir gannerez war ur stank") "setu amañ ur roched a zo warni teir zakadenn gwad... ha n'oufen biken dont a-benn d'o c'has kuit" (1, 235), "lemel an teir zakadenn wad" (kannañ roched he gwaz - 2, 80). Il faut noter aussi cet autre motif récurrent de l'homme en train de se noyer dans un lac ou un étang et qu'il convient non pas secourir, mais enfoncer à l'aide d'une perche ou d'une branche, sous peine d'être perdu (cf. Luzel 1,295...).

Les dañserien-noz ("danseurs de nuit") appartiennent également à la légende orale, mais aussi écrite, depuis le collectage de Luzel (conte des deux bossus, "An daou dort", et "An dañserien-noz", etc... - conte-type n° 503 d'Arne-Thmpson, "the gifts of the little people"), après la gwerz du Barzaz Breiz, "Ar c'horred" et l'adaptation de Souvestre dans Le foyer breton (1844). On en connaît l'histoire: un des deux bossus (tailleurs ou autres) ou une des deux soeurs rencontre des lutins dans la lande (près des roches - "Penn ar Roc'ho" = "Chef des Roches" chez Luzel); ils l'entraînent dans la danse, et l'interrogent sur la suite de leur chanson à danser (souvent la rime dilun, dimeurzh, ha dimec'her); et lorsque la personne leur apprend la suite, ils la récompensent en lui enlevant la bosse ou en la couvrant d'or... La seconde personne tente de faire de même, mais cassant la rime (souvent ...ha disadorn ha disul / diriaou ha dirgwener), elle provoque la colère des petits danseurs qui la punissent de diverses façons. Les contes de Luzel en font des kornandon (& variante korandon !): "an dañserien-noz, hag a zo kornandoned", "seizh denig bihan, seizh korandon... o tañsal en kelc'h" (1,294). De même, dans "an dañserien-noz hag ar wreg troet en houadez": "Hag e welas kalz a dudigoù bihan o lampat hag o tañsal war-dro, krog dorn-eus-dorn... an dudigoù-se n'int ket ken fall ha ma lerer"... (Luzel 2,104 & 105: "aour ha perlez"... "indan an douar, kuchoù leun a aour hag a berlez"...). Noter le parallèle avec un conte irlandais (O'S 492 "becoming rich through meeting with leprechauns", & 503 idem - noter aussi O'S 461 "appearance connected with a fairy mushroom - "pùca padhail" - et le breton "rondigenn al lutun" champignons "petits rosés" en "rond de sorcières" - Poher).

On peut y ajouter les hoperien-noz (esprits de la nuit crieurs, égarant le promeneur nocturne, notamment dans la Montagne Noire - cf. Hoperien Treogan, groupe musical qui y fait

référence, & Le Braz 381-383 où l'homme traite le hoper-noz hurleur de "bugel-noz (enfant de la nuit)" 383), distincts du hoper-noz ou skrijer-noz (surnoms de la chouette, hulotte ou effraie, comme evn-garmer). De même, c'hwiteller-noz, lutin siffleur qui égare (JLR, Jozebig 41). A rapprocher encore du folklore irlandais (O'S 388,390): "whistling woman considered unlucky" (cf. GFF 113: "tud 'c'hwitellad diouzh an nos (sin fall Ph), merc'hed o c'hwitellad..."). D'autres expressions recouvrent des croyances plus ou moins attestées aujourd'hui, mais relevées par les divers lexicographes du breton, tel maneger-noz (lutin censé embrouiller le crin des chevaux, d'après Ernault). Luzel les regroupe sous le vocable générique de traou-noz ("choses de nuit", 291), au sens proche des traou spont ("choses d'épouvante") de Le Braz (cf. ses sinalou ou intersignes) ou encore des spontailhou (JG 3, 346: "Gwechall e veze gwelet spontailhou ha traou..."). Ces intersignes de Le Braz (p. 19-51) sont, d'ailleurs, chargés d'un symbolisme révélateur: intersigne des boeufs, de la tête coupée, de l'image dans l'eau, des rames, de l'étang (lavandière), etc...

De nombreux autres noms d'êtres surnaturels sont, en effet, associés à la nuit (composés de -noz en breton, comme maouez-noz chez Le Braz, équivalent de kannerez-nos), mais certains échappent à la tradition du Poher): buoc'h-noz (la "vache de nuit" - cf. contes...), bag-noz (sorte de vaisseau fantôme annonçant des sinistres - Le Braz 236 - cf.? pluriel [bigo'no:s] à l'île de Sein, après "lutined", ALBB n° 410), sans compter d'autres personnages comme Yann an aod (noté par P.J. Hélias, après Le Braz 230: "Iannik ann ôd o iouall Petit Jean de la grève hurlant", des noyés hurleurs dit-il). Le terme nozigan exprime d'ailleurs le mieux cet esprit typiquement nocturne (composé de noz + -ig + -an, comme le "Nozig" dans la région de Quénécan, de même sens, mis en scène en "son et lumière" à l'abbaye de Bon-Repos en 1994), variantes nozegan, d'où, par perte du N initial, à cause de l'article an, le vannetais ozegan (pluriel ozeganed attesté par 7 points de l'ALBB au centre du Vannetais, au sens de korrigan, parfois noté comme synonyme, et mis en scène dans une célèbre pièce de Job ar Bayon, En Ozégannet). Dans son adaptation du conte de Souvestre ("les korrils de Plaudren"), Jo Rio utilise alternativement les termes korriganed et noziganed, fidèle en cela à son parler du vannetais littoral. Le Haut-Vannetais préfère le terme polpegan (pluriel polpeganed, variantes polpekaned, polekaned, polekanded, porleganed, propekaned... - 7 points de l'ALBB, attesté depuis le XIX^e: "polpéganed" - Livr el Labourer, 1849) au sens voisin de "poulpiquets" (cf. "les nains noirs, poulpiquets et korrigan" d'Anatole France, cité par le Robert, p. 1062).

Un autre terme n'apparaît que dans le Barzaz Breiz : "Duz" (diminutif "Duzig"), terme absent des dictionnaires (GIB). Ainsi, dans "Ar C'horred" ("Les Nains", p. 34-38): "Eet e tre ti ar C'horred" : "Il est entré dans la grotte des Nains"; "Setu an Duzigou noz" : "Voici les petits Duz de la nuit". De même ("Merlin" p. 59), "E oann e-barz ti eunn Duzik": "[Je rêvais que] j'étais dans dans la maison d'un petit Duz"; "Ann Duzik ne oa ket er ger" : "Comme le petit Duz n'était pas chez lui"... On pense immédiatement, au moins dans le premier exemple de "Duzigou noz", à une forme évoluée (variante dentale) de "(an) dudigou noz" ("petites gens de la nuit", cf. Luzel, & "wee folk"... en Irlande). Ou encore à Duigou (anthroponyme courant), voire au mot teuz (de sens différent, toutefois). Mais La Villemarqué l'entend au sens de sorcier païen ("le Duz est vainqueur par ses maléfices de la vierge chrétienne..." p. 76) et précise en note (p. 38) "la chanson des Nains leur donne, entre autres noms, celui de Duz, diminutif Duzig, que portaient en Gaule ces mêmes génies au temps de saint Augustin" (avec référence). L'édition de HOR YEZH 1988, de P. Denez, leur donne le sens de korr(ig), p. 40. Cette noirceau se retrouve dans le terme Duard, de même sens ici (= korr, dans "Marzin enn he gavel", "Merlin au berceau"), mieux connu au sens de "noiraud" (variante commune dukard, en Poher, Trégor...): "ann Duarded" ("les Esprits Noirs"), "Nemet am euz gwall-galonad / Ober eunn Duard diouz va zad" ("Mais c'est pour moi un grand crève-cœur d'entendre appeler mon père un Esprit noir", p.60-61).

Ces esprits souterrains et terriens, parfois même terreaux, et donc probablement "noirs", souvent mégalithiques (en Vannetais notamment) sont peut-être à rapprocher, par ailleurs, d'autres êtres surnaturels qualifiés de noirs (cf. mildu...), ainsi que certains jeanted, chez Luzel notamment, dont le château est parfois sis sous terre ("indan an douar", 1,98...), le prince accompagne sa soeur

"en toull... indan an douar, don-don" (et trace de l'Autre Monde, par exemple, 1,282).

Ce qui les distingue du ramz (terme attesté depuis 1633 au moins - Nomenclator - au sens de "géant, homme aux longues jambes", cf. GIB p. 2678), ou de Geor / kaour... (cf. gallois cawr, cornique ancien caur, gaulois kavaros en alphabet grec, traduit en gallois par: "giant, mighty man, hero, champion, devil"). On trouve également le terme de roñfled (attesté chez Gab Rousseau, conteur de l'Arrée, mais recueilli par Y.V. Perrot, sous la forme "roufed") dans ce sens d'ogre malfaisant, ainsi que ouaoñv, qui ne désigne plus qu'une sorte de croquemitaine (cf. synonymes, dont l'expression Paotr e dok ledan, Kanam - nom propre -, ou Boudedeo / diwe'añ den beo).

Pour en terminer avec le panthéon breton des nains légendaires, notons à côté de ces divers termes d'emploi fluctuant (boudiged-noz, kornandoned, korriganed, korrighed, noziganed, polpeganed - le Poher distinguant quant à lui les trois premiers, et n'ignorant pas les deux suivants, à l'exception du seul haut-vannetais polpeganed - tout comme il emploie également lutuned), deux autres termes attestés en Bas-Léon: paotred ar zabat, viltañsou. L'association à la sorcellerie "officielle" et officiellement condamnée par l'Église (sabat - cf. koulz ar Zabab, Luzel 2, 103), comme la nuance péjorative qui s'attache à viltañs (au figuré, "personne infame, monstre, voyou"...), laissent à penser que le Contre-Réforme catholique est passée par là, ce "Calvinisme sans Calvin" du Léon (dixit Y. Le Gallo) qui a, depuis le XVII^e, tendu à éradiquer les traditions et autres "superstitions" considérées comme par trop païennes (chants, danses...), la "Prusse Bretonne" suivant ses prêtres de choc dans leur condamnation du paganisme, désormais associé au satanisme !

C'est peut-être un même esprit protestant rationaliste qui explique la moindre présence de ces figures au Pays de Galles, où on désigne ces êtres surnaturels de noms assez généraux, qui sonnent comme des euphémismes, tels pobl fach ("small people") ou (y) tylwyth teg ("the fine family"), l'équivalent de "fairy" étant (G.M. 104) un laborieux un o'r tylwyth teg ! Le folklore gallois traditionnel, d'origine mythologique plus ancienne, contient toutefois des éléments comparables, telle cette Lady of the Lake (du conte appelé Llyn y Fan Fach en gallois), associée aux médecins de Myddfai (étudié par Sianed Davies, dans un article à paraître dans SCRIPTORALIA). Néanmoins, on peut noter que certains de ces pobl fach sont liés, eux aussi, aux dolmens et mégalithes.

Le parallèle est plus aisé avec la tradition irlandaise, où le syncrétisme chrétien (paganisme teinté de nouvelle religion) a mieux survécu, comme en Bretagne.

Il est bien tentant de rapprocher ces personnages, tant les figures de la gwrac'h et du kornandon que la kannerez-noz, qui gardent, comme pour l'éternité, le passage primordial de l'eau (entre réalité et magie donc, comme entre ce monde et l'au-delà, à la manière d'un Styx celtique aux traditions différentes toutefois) d'un personnage essentiel de la mythologie irlandaise, et même de l'Irlande, la bean sídh / sí (irlandais moderne, de l'irlandais ancien ben sid, devenue, conformément à la prononciation [ban'Si:], la fameuse banshee en anglais, c'est-à-dire la femme du sidh < sid, ou Shee de la littérature anglo-irlandaise des Yeats, Synge, etc..., messagère de l'Autre Monde, parfois traduite par "fairy"). Noter que le terme sidh / sí (< sid), prononcé comme l'anglais Shee donc, et qui désigne cet "Autre Monde" dont nous reparlerons, correspond étymologiquement au gallois hedd (paix - S en goidélique correspondant à H en brittonnique), mot bien conservé en breton dans des dérivés (abardaez : (fin) d'après midi, soit "à la période du repos", a(h)ez, & kousk-a(h)ez : "sieste", et dérivés, ainsi que le verbe heziñ : "laisser reposer", le vieux-breton hediticion glosé "pacifiés", ou encore le nom de paroisse Plouezoc'h - cf. gallois heddwch...). C'est d'ailleurs le sens premier du vieil irlandais sid: "sid signifie paix, avec toutes les conséquences de la signification" (CJG 276, note 51). Même si on le tient pour l'équivalent du royaume des morts, soit bro an anaon en breton.

Quant au terme ben, devenu bean en irlandais moderne, il est bien conservé dans le breton (an eil hag) eben < he ben : "sa compagne" au sens de "(l'une et) l'autre".

Certes, la bean sídh apparaît souvent sous les traits d'une belle jeune fille (CJG 279).

Cependant, dans le folklore irlandais et gaélique contemporain, le personnage de la bean sídh a considérablement évolué et pris un sens plus vague, au point qu'on la traduit souvent par l'anglais fairy, fée donc dans laquelle on dit que les Irlandais ont une croyance étonnante ("belief in an unusual degree", note O'S 450 qui ajoute: "It is very difficult to draw a clear line between the kingdom of the dead and the fairy world in Irish popular belief. Stories of people who reappear after death are inextricably confused with tales of the fairies"...). Ce que notait déjà Synge au début du siècle dans *The Aran Islands* concernant "people of Inishmaan" ("...make no distinction between the natural and the supernatural" (Collected Works 2, p. 124 - & O'S, Centenary papers, 1971, p.27: "Synge's book shows the strength of fairy-belief among the islanders"). En fait de confusion, c'est d'un substrat et même d'une autre croyance qu'il faudrait parler: celle de l'Autre Monde et de la Métamorphose, comme celle du retour périodique des morts (anaon).

Mais la bean sídh n'a pas toujours une apparence humaine: elle paraît parfois (CJG 277) sous forme d'oiseaux, notamment de cygnes (comme pour chercher Cù Chulainn), ce qui n'est pas sans rappeler certains oiseaux magiques de nos contes, d'aucuns étant en fait des "princesses" venant se dorer au soleil au milieu d'un lac, et dont le héros dérobera les vêtements (Luzel 2,60...), tout comme l'Ankou breton est souvent associé à l'effraie. De même, dans le récit de Branwen (Mabinogion), trouve-t-on les oiseaux de Rhiannon (l'ancienne déesse *Riganton, cf. CJG 470).

De la même façon, nos korriganes (korriganed, korrigeid & variantes) démarquent assez bien les fameux "leprechauns" irlandais (terme passé en anglais [lepre'kO:n], à partir de l'irlandais leipreachán, synonymes lorgán, lutharcán, liùincin, loiridán - O'S 492 - ou luprachán, lùra(c(h)án, lucharachán, lucharbán, luchargán, lucharpán, luchramán "puny creature, pigmy, dwarf, elf" chez Ó Dónaill - Foclóir Gaeilge-Béarla -, définis par le Harraps ou le Collins comme des "sprites" = esprits). Ch.J. Guyonvarc'h (CJG 399) en fait des "nains analogues aux korriganes bretons", et note qu'ils sont parfois associés aux Fomoirs, "race ennemie des occupants successifs de l'Irlande" (cf. le récit Cath Maighe Tuireadh...). Il en donne une étymologie possible: leipreachán (& luchrupán, lucharbán, lupracan < lu "(plus) petit" + corpán diminutif de coirp "corps", dont la sémantique rappelle assez celle du mot korrigan).

Mais la tradition irlandaise connaît d'innombrables autres personnages ou figures, dont certaines (comme le pùca, pluriel pùcaí - "pooka, puck, & goblin" selon Ó Dónaill, et le leannán sídhe "supernatural being" - O'S 486) sont liées au royaume des morts et associées au passage comme au retour de ces âmes (notamment la nuit du Samhain ou Hallowe'en en anglais). En voici quelques noms, qui sont autant de sídheogaí, pluriel de sídheog / síog ("elf, fairy") dans la tradition populaire (O'S 463): an sluagh sídhe / sí ("the fairy host"), & an sluagh aerach ("the airy host"); an dream [dram] aerach / beag [bjog] ("the airy / small crowd"); an bunadh beag / dearg (red)... On les nomme aussi daoine maithe [mohW] (mad !) / uaisle / beaga / sídhe..., en anglais de même "good people", "gentle people", "wee folk / family" (cf. an dudigoù en breton). Ó Dónaill cite aussi dans la même veine Long sí, Ceol sí, Solas sí (respectivement bateau mythique, musique merveilleuse, lumière magique...).

Par ailleurs, la cailleach (pl. -a), glosée en anglais "hag" ("old and wise") correspond assez bien à notre gwrac'h(ig kozh). Le gruagach (pl. gruagaich), donné en anglais "wizard" ("old, long-haired"...) - & "hairy goblin, brownie... ogre, giant, warrior, champion" - Ó Dónaill rappelle plutôt, quant à lui, l'ermit, ce vieux sage de nos contes. Quant aux sorcières ("witches"), les noms donnés par O'S montrent bien la déchéance des anciennes figures de druidesse (bandraoi, bandrui), de femme-file ou "vate" (banfile, & banfaith), ainsi que bean feasa ("wise woman, fortune-teller"), et alltach... Leur pouvoir est cependant important, comme celui de changer les humains en pierres (O'S, cf. caoir seanóir), thème présent dans de nombreux contes (de Luzel, par exemple...).

Tous ces personnages sont retenus ou inhibés par l'eau ("restricted by running water" O'S 455, mais aussi par le fer, comme le notait Synge sur le terrain à Aran: "Iron is a common talisman with barbarians", après ce conseil d'un îlien, Pat Dirane, concernant les fairies : "Take a sharp needle and stick it in under the collar of your coat, and not one of the will be able to have power on

you" ... - C.W. 2, p. 80). Ils hantent diverses demeures: "lakes or rivers, stones or rocks, woods or trees, and caves, underground places, bridges, hills or mountains" (O'S 454, 463). Le même auteur note divers lieux privilégiés ("linked with fairy places" O'S 465): líos (& liosachán "fort" - breton les < lis "cour", gallois llys id.), dùn (oppidum, cf. noms de lieux en -dun et "dune" < dunum, breton Din-), áit, bruidhean ("palace"), cillín, ráth ("fort", "moat" - & mota). Autant de sídheán, que sont d'ailleurs souvent les collines (cf. aussi noms de lieu Cnoc an Dùin, Sliabh na mBan...), mais aussi les anciennes voies (cf. les fameux Hent Ahes en Bretagne, à côté de l'habituel hent-meur, voie gallo-romaine), les sentes, les cercles (cathracha - cf. à lutun), et même la végétation ("trees and bushes"). Ainsi, un peu comme dans le cas de nos boudiged-noz, O'S note (667) "unbaptized child buried under lone bush"...

Il faut y ajouter la figure du changeling (O'S 469: "abduction by fairies") qui correspond en Bretagne à l'enfant volé, ou plutôt échangé, par ces mêmes fées, comme dans la gwerz de "L'enfant supposé" du Barzaz Breiz (p. 31: "Ar bugel laec'hiet" - à rapprocher peut-être de lec'h au sens de mégalithe, notamment dolmen - emporté par une korrigane qui a laissé un "korrige" dans le berceau à sa place - "Gand ar Gorrigan ema aet" ...- lequel à son retour s'exclamera: "Gwall bell oun bet kousket, mamm-lé!"). Une version contemporaine a été éditée dans le C.D. "Aux sources du Barzaz Breiz" (AR MEN-CHASSE MARÉE), dans laquelle Mona Bouzec de Riec-sur-Belton conte brillamment la légende du petit Jozig, changé de même en "ur c'horrigan bihan"... Dans un genre plus connu, mais influencé par la légende de Moïse, on trouve un chien mis à la place de l'enfant jeté à la rivière par des soeurs jalouses, aidées d'une gwrac'h (chez Luzel 1, 200...). De même, dans le récit de Pwyll (Mabinogion - traduc. p. 34), Pryderi fils de Pwyll fut-il volé, puis retrouvé. Cette menace constante des fées, mais aussi d'autres animaux mythiques (O'S 146 & 210) expliquerait l'utilisation de noms d'animaux comme prénoms en irlandais (ex. Ronán...).

A noter que l'adresse faite aux "fairies" (O'S: "in God's name, what is troubling you ?") ressemble assez à celle que Marijob ar Gergeno fait à l'Ankoù du conte de Le Braz du même nom (327 en français - seul conte transcrit par lui en langue bretonne, notons-le): "dre ar groaz-mañ a ran gant ma buhegez, me a gomand d'ar pezh a zo aze, pe den, pe betra eo, ha na welan ket anezhañ, ma laro din a-berz piou eh eo, pe a-berzh Doue pe a-berz diaoul."

Il est tentant de voir dans ces personnages surnaturels (comme le font Guyonvarc'h, O'S, comme bien d'autres) une reminiscence de divinités celtiques anciennes, moins évhémérisées que déchues en quelque sorte, et folklorisées, quand on sait que la religion des Celtes (celle des Gaulois, par exemple, d'après les nombreuses découvertes archéologiques de statues, en Gaule et en Bretagne même - Brigitte à Dinéault, ou la statue de Paule) que le culte était concentré autour des sources, des grandes pierres, des hauteurs, et des forêts (autant de nemeton ou sanctuaire au sens large). Ces figures plus ou moins christianisées seraient ainsi passées au rang de folklore, plus ou moins attesté jusqu'à nos jours.

Ces éléments se rencontrent donc dans de nombreux contes (de Luzel et autres, comme de J.L. Rolland), ainsi que dans les plus anciennes gwerz (Barzaz Breiz, Luzel...), mais aussi dans plusieurs "lais bretons" (cf. E. Lavanant, p. 87) et divers fragments issus de la "matière de Bretagne" (chez Chaucer ou Chrétien...). On en trouve, cependant, trace ailleurs, il faut bien le reconnaître: ainsi la "fadette" de G. Sand est-elle associée au gué, comme il sied à une petite fée (cf. fée < latin fada, comme farfadet < fadet, où le sens de destin est évident - cf. "fada" du provençal, au sens de "frappé"...). Ce qui n'a rien d'étonnant, après tout, dans l'ancien territoire gaulois des Bituriges (qui donna son nom au Berry - en breton hypothétique *bedri = roi du monde).

LES ANAON

Les anaon (pluriel en -on, moyen-breton anavon < anaffon - bien attesté GIB 106-107, cf. an anaon gaezh, et peut-être apparenté à ene(v) âme, gallois enaid - cf. "Geirfa" Henry Lewis: "eneidiau'r meirw") sont, en breton du Poher comme ailleurs, les "âmes des trépassés", ce "peuple immense des âmes" (Le Braz 267) qui résident dans l'Autre Monde, "non-monde" invisible, mais

omniprésent, comme en filigrane (pensons à la présence du cimetière en Bretagne, autour de l'église paroissiale - breton bered < bez + red, ou gwered, cf. LF DVB 188, cf. gallois beddrod "grave", et l'irlandais reilic du latin); on le trouve aussi plus rarement en moyen-breton au sens dérivé d'âme tout court ("ez rentsont ho anaon da Doue", Bvhez an itron sanctes Cathell...- "elles rendirent leurs âmes [anaon] à Dieu").

Le sens originel est bien connu (dans la plupart des parlers, y compris le vannetais - enan [WnA4:n]) - et présent dans de nombreuses expressions: mont (& aet) da anaon (euphémisme pour décéder), klemmoù an anaon (plaintes des morts), pedennoù an anaon (prières des morts, dont se chargeait naguère la grassaoueres).

La notion d'anaon semble avoir été parfaitement intégrée au rituel chrétien de la mort: fête de la Toussaint, ou plutôt des Trépassés, du premier novembre: gouel an anaon (moyen-breton, Poher...), précédée de noz an anaon, de même que kest an anaon (la quête pour les morts, dans le plad an anaon, & kassed an anaon - evid an Anaon ! - Le Braz), alors que la cloche qu'agite le "clochier" (kloc'her) accompagnant la dépouille du défunt s'appelle kloc'h an anaon (et parfois glas), de même que l'on dit encore gousperoù an anaon (vêpres de morts), et du pain béni bara an anaon... C'est aussi la représentation des anaon du chant du Barzaz Breiz, "Kanaouen ann Anaon", "Le chant des Trépassés / des âmes", p. 507-509: "Ann anaon paour zo diaez... Ann anaon paour zo divad... Ni zo enn tan hag enn anken; / Tan dindan-omp, tan war hor penn, / Ha tan war lae, ha tan d'ann traon; / Pedet evid ann anaon !"...). De même dans un Nouel ancien (Lewis 63, 23): "Porz an Barados deiz nos a yoa closet; / Da nep seurt cosquor ne dyforet; / An ol anaffoun a ioa abandonnet / Ha tout hyrvoudet." Ou encore dans le poème Pemzec Leuenez Maria (XVI^e): "Ouz dasprenaff hon anaon ny" - "En rachetant nos âmes" (RH 218,4).

On doit y ajouter Bae an Anaon, la "Baie des Trépassés" de la pointe du Raz, bien que la présence du mot y soit contestée, certains y voyant un A(v)on (rivière, cf. Ster Aon, et l'Aven), même si le redoublement de l'article n'est guère alors explicable !

Ceci nous renvoie à des notions préchrétiennes, bien évidemment. D'abord, la période reste celle du samhain ([sawin] < ancien irlandais samain, fête essentielle du calendrier celtique, irlandais et gaulois, comme le prouve le terme équivalent Samonios du calendrier de Coligny), "fête irlandaise du Premier Novembre qui marque la fin et le début de l'année. Mais Samain n'appartient ni à l'année qui se termine ni à celle qui commence: la fête est une "période close" en dehors du temps et elle est donc le moment unique où les humains peuvent communiquer avec les gens du sid... Le sens du mot est "réunion" mais les Irlandais la comprenaient ou l'interprétaient en 'fin ou récapitulation de l'été' opar analogie avec sam "été" [breton hañv < ham, gallois haf]... L'équivalent gaulois Samonios existe dans le calendrier de Coligny, en particulier dans une formule qui évoque les "trois jours" du Samain..." (CJG, 411).

Dans la légende bretonne, toujours bien connue (ne serait-ce que par la pièce de Tanguy Malmanche, Marvailh an ene naounek, 1901), les anaon reviennent sur terre, en ce monde visible, dans la nuit en question, et il importe de leur laisser la porte ouverte (non "cléiée") et de préparer de la nourriture sur la table pour ces âmes qui ont faim ("logod", boulettes de viande chez Malmanche, que mangera malencontreusement le fils ivre).

Ces mêmes pratiques ont été relevées en Irlande: "fairy food", "food on the table for the dead", "food for supernatural visitors", "preparing home (floor swept, food laid out, water, door unbolted...) for fairy visitors at night - deceased relatives among them"... (O'S 345), la même nuit, Hallowe'en ayant remplacé l'ancien Samhain (devenu Lá Shamra). A noter encore le "fairy food" (O'S 453-4, cf. boued an anaon à anaon).

Cette notion d'anaon s'accompagne de nombreuses pratiques, tant en Bretagne (Basse et Haute-Bretagne, cf. Sébillot) qu'en Irlande, et sans doute ailleurs, qui sont autant de tabous: recouvrir l'eau du seau et cacher les miroirs lorsqu'un mort est dans une maison, afin que l'anaon ne s'y noie pas, ramasser les couteaux et les objets pointus afin qu'il ne se blesse pas, ne pas balayer ni surtout jeter les balayures dehors au risque de chasser ainsi des âmes "en peine" - le motif de cette skubadur est fréquent dans les contes du Poher, tout comme chez Luzel, & O'S 391 ashes...). De

même, relevait-on récemment (OUEST-FRANCE, 19/8/1995) le parallèle entre les coutumes indiennes et bretonnes, comme ne pas siffler la nuit, ne pas se regarder dans l'eau (la nuit), afin de ne pas provoquer ces "esprits de la nuit" !

Quant à la localisation du monde des anaon, elle est des plus vagues. Certes, elles est souvent sous terre (cf. "indan an douar" chez Luzel, comme dans le conte de Paeron, figure de l'Ankoù...). Ainsi parle-t-on de bro an anaon, donné comme équivalent breton de l'Annwn ("Non-monde") gallois. C'est également vrai du sid irlandais: "Comme ils échappent au temps, les gens du sid ne sont pas soumis aux contingences de l'espace, de la distance et de la matière..." (CJG 286). Autant dire qu'ils sont nulle part et partout, et donc dans les eaux aussi bien que par les collines, etc...

Là encore, le parallèle est frappant entre les traditions des actuelles marges celtiques. Les contes de Luzel, J.L. Rolland, et autres... abondent en références à "un an et un jour" (Luzel 1,66 "benn un dez hag ur bloaz"). En gallois, l'expression ou la notion sont bien présentes dans les Mabinogion (premier récit en particulier, où Pwyll et Arawn, roi d'Annwfn -, échangent leurs existences "hyt ym penn y ulwydyn o'r dyd auory" [3] - "betek warc'hoazh penn-bloaz" dans la traduction d'Abeozen) et dans les textes arthuriens comme Peredur, à propos de passages dans l'Autre Monde ou d'échange de vies:"for a year and a day", ou dans la traduction bretonne (p. 80) "an dez-mañ penn-bloaz"... En irlandais ancien, la notion de "un jour et une nuit" est même l'équivalent de l'éternité: "les dieux, et d'une manière générale tous les habitants du sid échappent au temps fini, puisqu'ils sont éternels et immortels; un jour et une nuit, un an, un siècle ou une période plus longue encore pour eux sont totalement semblables" (CJG 282); "un jour et une nuit, c'est-à-dire 24 heures suivant la terminologie irlandaise, sont le symbole et l'équivalent de l'éternité" (285). De même, le druide Mog Ruith possède la capacité de suspendre le temps (CJG 285), le lieu de passage étant le Samhain, et en breton noz an anaon, là même première nuit de novembre. Ce télescope temporel se retrouve, de même, à la fin de Ar bugel laec'hiet (Barzaz Breiz, p. 36).

Ce passage dans l'Autre Monde ("Otherworld" en anglais des critiques), constante motifémique des récits arthuriens, serait tout autant un traitement symbolique du "rite de passage" existentiel et social vers l'âge adulte et le statut féodal dans la société de ce temps (XII^e siècle), comme dans la tradition plus ancienne du macgímrada irlandais (au sens de "boyhood deeds", ce qui ne laisse pas de rappeler que l'étymon des Mabinogion est le mot mab...).

L'importance de la mort est également bien visible dans la littérature anglo-irlandaise: Synge: (et l'on sait quelle influence a eu Le Braz sur la genèse de son génie) traite de ce retour des morts sur terre ("return of the dead") dans Riders to the sea, par exemple, et son oeuvre est pleine de "death omens", alors que The Aran Islands s'attarde sur les veillées mortuaires ("wakes", "keening" - keen < irlandais caoine, breton keinañ). Le syncrétisme irlandais est au coeur de l'oeuvre de ce "meditative man, John Synge" (dixit Yeats), à propos duquel d'aucuns parlent même de "morbidity", tout comme l'oeuvre de Le Braz (dont bien sûr La légende de la mort, cf. 157 "noz-veill") est pleine de ces Anaon et autres figures de l'Ankoù.

L'ANKOÙ

L'Ankoù est une autre figure plus emblématique encore de la tradition légendaire bretonne, au point d'être proprement intraduisible (et de s'utiliser tel quel en français, au moins en Bretagne), au même titre que le breton korrigan ou l'irlandais-gaélique banshee, leprechaun...

Il s'agit là de l'intermédiaire entre la vie et la mort, d'une sorte de médiateur du trépas ou chercheur d'âmes ("l'ouvrier de la mort" - "oberour ar maro", Le Braz 67) qui vient quérir les humains, après s'être fait annoncer par divers signes (et intersignes, cf. Le Braz), avant de les acheminer vers l'Autre Monde. Le terme est bien connu en Poher, comme ailleurs, et attesté dans de multiples expressions, comme "an Ankoù zo livet gwenn" (l'Ankou a le teint pâle). Il y possède aussi des sens évolués (squelette, plutôt que fantôme): "un ankoù bihan" (petite fille maigre - Y. Le

Gallo), "un Ankoù krignet" (un "vrai" squelette, insulte entendue à Poullaouen, qu'Yves Le Gallo a bien voulu prendre pour preuve de la véracité des "Ankokrignets" [et Kakous] chez Tristan Corbière - cf. H.L.C.B. 3,54); "hennezh a vo an Ankoù evid ar bloaz" (à propos du premier mort de l'année, notamment en Trégor, où l'on connaît la statue de Ploumiliau, "Anko Plouilio"); "aet an Ankoù dreizout / bioù dit" ... (lorsque quelqu'un frissonne), ou taol an Ankoù (le coup mortel porté au défunt). J. Gros donne quelques autres expressions (3,310): "an Ankoù ne vez tamallet mann ebed dezañ", "Etre Pempoull ha Lokemo ema gwele an Ankoù" (au sens de "il y a là beaucoup de naufrages"). L'expression strêd an Ankoù (Bouët 1833,343 "streat ann ankou" - "Quelque impraticable que soit le chemin ordinaire, c'est celui qu'il faut suivre; car c'est depuis un temps immémorial le chemin des morts"...) désigne le passage emprunté par le convoi funèbre en direction du bourg (cimetière, église), ce que l'on appelait aussi hent-korf à Crozon, selon Le Braz (90).

Le terme est bien attesté en moyen-breton, dès le XV^e siècle: "an ancaou" (Mirouer - jadis et localement toujours [A4Nkow]), "Ez duy an Anquou ez louen, / Pan troy enhaf, da lazaff mic / Maz duy da neuz da bout euzic / Ha tristidic da virviken" (Buhez Mabden, 1530), "an ancou" (diverses vies de saints - Gwénolé, Divi, Nonn, poèmes et noueloù - GIB 118 - en passant par Genovefa a Vrabant: "an Anco"...).

L'expression du Barzaz Breiz ("Ar Rannou": "Ankou, tad ann anken", p.2) se retrouve en écho chez Malmanche, Gurban, ar marc'heg estramjour: "Ankou am goug / Anken am ren"). Proux le qualifiait, quant à lui, d'Ankou diremed. Plus récemment, on en a fait diverses utilisations littéraires, dans le sillage des contes de Luzel et des légendes de Le Braz (comme an Ankou dimezet de Erwan ar Moal): Kammdro an Ankeù (titre du journal de guerre de L. Herriëu, "Le virage de la mort"), Dremm an Ankoù de F. Elies-Abeozen ("Le visage de la mort", recueil de nouvelles consacrées à la même guerre 1914-1918), textes de Y. Drézen, et plus récemment de Goulc'han Kervella, où la chaudière de la détestable centrale (nucléaire) est une "kaoter an Ankoù". Sans compter une B.D. entièrement consacrée à ce thème.

L'Ankoù avait déjà, de fait, donné lieu à de multiples représentations graphiques ou iconographiques influencées par la culture macabre dans l'art breton (repris récemment dans La Passion Celtique / Ar Basion Vras de G. Kervella). Traditionnellement, l'Ankoù n'est pas nécessairement représenté par un squelette, non plus qu'il n'est associé à la faux (tradition macabre médiévale, présente dans Genovefa a Vrabant...), mais à la charrette (karr, karrig, karrigell - alors brouette) dont le crissement ou le couinement (gwigour) est annonciateur d'un décès (et c'est également vrai en Irlande). Il est lié très souvent, notamment en Poher, à l'oiseau de mauvaise augure ou de mort: lapous an Ankoù (& evn an Ankoù en Trégor-Goélo), la chouette effraie (aussi appelée fris-aer, freje...), dont le ululement en est un signe avant-coureur, qui annonce l'approche du trépas: "klevet 'n deus lapous an Ankoù", "karr(igell) an Ankoù he doa klevet", "klevet kloc'h an Ankoù"... Ceci rappelle les oiseaux du sid (CJG 277), parfois messagers de l'Autre Monde (cygnes, ou bran: raven).

Le terme est donc ancien, assurément, attesté qu'il est dans ce sens depuis le XVI^e siècle au moins (Buhez santes Nonn v. 1346: "me eo an ancquou... a laz... quement e-n bet man a ganer), et il correspond au gallois angau ("death" 1346, & "death-sprite" 1703 - cf. afon angau, cysgod angau, gwely angau...), tout comme à l'irlandais ancien ég (idem - d'une racine supposée *nek-, cf. le latin nez), ce qui interdit une étymologie parfois proposée d'une variante de enkoù (affaires de la mort), mais autorise le rapprochement avec le terme anken (angoisse - gallois angen "necessity, need, want...", irlandais ancien écen, moderne éigean, d'une racine *ank "nécessité", selon le GPC.

Le personnage de l'Ankoù, présent dans moult légendes (cf. Le Braz, Cadic, Dir-na-dor, etc...), encore connu des jeunes générations (nées après 1975, j'ai pu le constater), fait des apparitions dans divers contes populaires bretons. Ainsi, chez Luzel: "evel pa o dije gwelet an Ankoù e-unan" (1, 134)... Mais il apparaît surtout au premier plan dans le conte Gwreg an Ankoù, où il se nomme ("me eo an Ankoù" ...- comme dans un texte du XVIII^e en Trégor: me eo an Nanco", de même qu'en moyen-breton "me eu hep gou an Ancou..."), ou dans An den gwirion ("l'homme

juste"), dont je connais une version très proche (Ar Paeron), entendue à Berrien vers 1980 (cf. KAZETENN AR MENEZ n° 1 & 2). En voici quelques extraits significatifs: il se nomme lui-même ("me eo an Ankoù"), ce à quoi l'homme lui répond "c'hwi zo gwirion" (Luzel 2,112, cf. "heb gaou" en moyen-breton). Son apparence est ordinaire, et macabre à l'occasion: "ur falz a douge war e skoaz evel ur falc'her o vont d'e labour" (105). Sa présence à l'un des bouts du lit assurera la célébrité dudit filleul devenu guérisseur: "e penn pe benn eus ar gwele". Quant à son itinéraire, il est vague, mais parlant: "pell-pell, a-dreuz ar menezioù, ar gwaremmoù, ar c'hoajoù bras, ar sterioù bras ha bihan, ha broioù dianav-mat..." (114). C'est sans doute bro an anaon: "milionoù a c'houlaoennoù-koar eus a bep ment... goulaouennoù ar vuhez... lazhet pep hini d'e dro..." (115 - on le voit soufflant sur les bougies qui sont autant de futures anaon). Ce thème de l'égalité devant la mort, chacun selon sa planedenn - cf. lenneres-planedennoù diseuse de bonne aventure -, que l'on trouve parfois dans la littérature du moyen-breton également (comme Buhez mab-den), explique le titre et le qualificatif de "compère": "evel en doa laret dehañ e gomper an Ankoù" (116). On attribue aussi un château (souterrain) au personnage dans certains contes du Poher: "maner an Ankoù". Et l'on trouve le mot en toponymie (Poullanco...).

Le thème se retrouve en Irlande (et sans doute ailleurs, conte-type n° 332 d'Aarne-Thompson): "Death as godfather to child... healing power... at foot of bed..." (O'S p. 558 & 654). Mais la figure de l'Ankoù reste unique toutefois, et propre à la Bretagne armoricaine. En Irlande, on trouve cependant une personification de la mort: an Bas (& > an bhais - O'S 215), ainsi que divers "omens" (O'S 216 - qui en donne quelques exemples: "meeting supernatural riders" - cf. Pwyll à la poursuite de Rhinannon -, "four magpies together", "death knell heard"...). Enfin, relevons le personnage de la bean sídhe est également annonciatrice de mort; c'est d'ailleurs le seul sens que le Collins donne au mot banshee - "fée (dont les cris présagent la mort), comme le Harraps - "(in Ireland and the Scottish Highlands) spirit whose cry is said to mean that there will be a death in the house where the cry is heard" (p. 69). Où la banshee ressemble à s'y méprendre à l'Ankoù !

Cette omniprésence de la mort en Irlande contemporaine, comme en Bretagne, est bien connue, et a d'ailleurs été quelque peu raillée par Sean O'Casey ("singean" peut-être alors Synge - qui disait jadis à Paris "je suis Synge, pas singe !") dans The Plough and the Stars (récemment adaptée et jouée en breton sous le titre An Arar hag ar Stered) à travers le personnage de Mrs Cogan, Dublinoise bonace mais à la sensibilité travaillée par toutes ces "superstitions", dans le contexte sanglant de 1916. Nous pouvons quant à nous témoigner que ces croyances sont toujours aussi vivaces en Bretagne qu'autrefois.

LE TEUZ

Le teuz est lié à la forêt, et précisément en Poher à celle (domaniale) du Fréau: teus Koad Frew, teuz an Toull-Gwask (embranchement de chemins forestiers, au bord de l'Aulne). C'est là qu'on peut le rencontrer, dans sa "frileuse" (fourrure traditionnelle des femmes du Poher): teuz e feuleuzenn (& feuleujenn). On le dépeint comme "sauvage": "an teuz 'n 'a aoun da ziskuez e feuleus".

Le terme teuz (prononcé [të:z-s], pluriel teusiou ['tësju], mais [tëzow] vers Rostrenen...) fait penser au radical du verbe TEUZIñ, qui se prononce pourtant localement [të:-], ou [t±4:] - "(se) fondre", ce qui se conçoit assez bien pour une apparition, se fondant vite dans la verdure ! Il est attesté depuis 1632 (Quicquer: teuz "fantosme", Greg. "esprit follet", & pl. teuzyou "gobelins, esprit de nuit, lat. lemures nocturni, nigri", Pell. teüs "lutin, phantome, spectre, esprit follet" - GIB 3066; cf. auusi Duz). On trouve en irlandais (O'S 487) les termes taisí et taidhbusí (pluriels), au sens de "ghosts", à côté d'autres termes (neachanna : "fetches" - "harmless").

Faut-il y voir un esprit de la forêt et des bois, si importante chez les Celtes jadis ? On connaît le rôle primordial du nemeton forestier, comme la forêt de Névet, près de Locronan (cf. Barzaz Breiz, "Buhez sant Ronan" - "Ronan Koat Nevet", p. 477-482), site de la célèbre troménie, justement, qui tous les six ans matérialise le tro minihi de saint Ronan, mais rappelle aussi le parcours calendaire des anciens Celtes, attesté en Irlande (cf. D. Laurent, AR MEN n° 9). Pensons également au personnage de "Merlin ar c'hoad" (Margodig) ou Marzin (Barzaz Breiz) "dindan ar c'hoad" (cf. "forest c'hlas" - "Aotrou Nann..."). De même que la gwrac'h et le kornandon semblent être les esprits des eaux, et les korrigans ceux de la terre ou de la pierre, le teuz serait alors cet esprit des bois. Mais on peut tout aussi bien le réduire prosaïquement (?) à un simple fantôme, tels que l'Écosse en abrite tant, dit-on, ou comme dans les Soniou de Luzel: "teuz e zous"... "èt tri de zo a vuhez 'r bed" (1,263).

Quant aux synonymes de teuz au sens banal de fantôme, ils sont nombreux, même pour le seul Poher: seblant, spurmant, ainsi que le terme spess ([spèz-s], désignant d'abors les "espèces" du pain et du vin - spess ar bara hag ar gwin - Luzel 1,280: "ar specz anezhe"). Skwer a plutôt le sens d'intersigne, en Trégor (JG 3,346, & sinad(où), sinaliou chez Le Braz qui cite aussi seblant; sinou (fall) en Poher), alors que asaouer (ou ? assaver < as + saver: re-levant, plus logiquement) s'emploie en Basse-Cornouaille. Quant au mot tasmant, d'usage fréquent en néo-breton, attesté dans le Barzaz Breiz ("Distro Marzin": "Ken a ziredaz eun tasman / Glaz he varo evel-d ar man" : "Quand bondit un fantôme à la barbe grise comme la mousse", Merlin le barde soi-même), c'est pour moi un terme littéraire (quoiqu'attesté par Le Gonidec, et donc peut-être du Léon).

LE LIKETAER

Autre figure mystérieuse du Poher, le liketaer (prononcé [lice'tè:r]) est un oiseau de proie imaginaire et quelque peu fantasmagorique qui emporterait, dit-on, les enfants dans ses serres de par les airs. Parfois confondu avec le logotaer (faucon crécerelle) à Carhaix, mais non pas à Poullaouen, il y sert d'oiseau-tabou: "al liketaer a gas ar merc'hed bihan (/ & ar maouzigou) d'ar ster !" Il est également distinct de l'aigle ("an êgl", comme dans les contes de Luzel, connu de par l'Arrée pour enlever ainsi des moutons - "an êgl a gas deñved ha bugale 'barzh e dreid pe e skilfoù" P.M.). A rapprocher d'autres oiseaux de proie, plus ou moins imaginaires, entre maléfice, magie et "tabou", comme skoul ("employé autrefois au sens de croquemitaine", JG 2,476: "N'it ket da hopal ha da huchal evel-se diouz ar beure, petramant e viot tapet gand ar skoul"...- alors qu'il signifie ailleurs, vers Châteaulin par exemple, une simple buse - en Poher, sparfell bras qu'on distingue des sparfell glas /gwenn (busards, nichant dans les landes de Locarn).

Noter encore le terme barged, surtout attesté en toponymie (Poher: ex. Ros-an-barget), qui signifie à la fois "rapace" (ou "buse - oiseau, au figuré homme stupide") et "nuage sur le soleil"

("bargedennou en oabl" - GFF 55); or le vieux-breton *barcot* (sorcier) correspond bien au gallois *barcut* ("kite" = milan); comme dans le cas de la racine *drui-*, le double sens est évident, qui rattache la magie (du druide ou du sorcier) à des noms d'oiseaux (cf. LF - DVB p. 79, pour l'étymologie).

La Haute-Cornouaille, comme le Trégor surtout, connaît également le terme *ouaoñ / ouañ* (prononcé [wA4w]) au sens d'ogre ou d'un vague croquemitaine: "mont gant ar ouañ du" (Haute-Cornouaille, cf. Añjela Duval: *ouaoñ ar c'hoad*...). Une autre forme, que me communique Y.B. Piriou (entendue à Ploumiliau, Trégor) est [vow]: *hounnezh zo bet kludet gant ar "vaou"* (personne "couverte" par cet oiseau de proie -?- mythique). Il est bien tentant de rapprocher ce vocable, voire ces termes, du vieux breton *Bodou*, & *bodou*, *Boduu-* (LF, DVB p. 88): glosé "ardea" (à tort), attesté par divers noms propres du Cartulaire de Redon, il aurait évolué normalement en *Bodw* > **Bozw* (féminin, donc prononcé [vow] en position mutée, comme déjà dans *Cat-uoduu* LF). Le terme est attesté en gaulois: *Boduo*-(*gnatus*), selon Léon Fleuriot toujours, et il correspond à l'irlandais *bodhbh* (traduit "bird of prey"... par Dinneen), de l'irlandais ancien *Bodb*, non seulement "corneille", mais surtout divinité guerrière (ainsi définie par CJG 368: "nom de la déesse de la guerre, nommée aussi *Morrigu* ou *Morrigan*. Elle apparaît fréquemment dans les récits épiques ou mythologiques. *Bodb* est aussi le nom d'un des fils du *Dagda*"). Bizaremment, le vocable semble se retrouver comme en écho dans "la *Boedenn*", personnage de conteuse mythique évoqué par P.J. Helias (et daté par lui des années 1920), toujours connue en Basse-Cornouaille.

LIEUX DE LÉGENDE

Le répertoire de ces lieux légendaires (bois, monts, pierres, sources...) serait bien impossible à réaliser dans le cadre de ce bref survol. Il ne pourrait être mené à bien que par un long travail de recherche sur le terrain et dans les innombrables documents concernés, et ne saurait donc être qu'une oeuvre collective de très longue haleine. D'autant que les lieux boisés, montueux, rocheux, ou aqueux sont souvent liés à la légende, voire à la mythologie, en Bretagne, comme au Pays de Galles, en Irlande, et bien sûr ailleurs. Les toponymes fournissent, en fait, des repères (ainsi *Begeor*, de *bez Geor* la tombe du Géant, s'est substitué au nom de *Geor*) qui se transmettent sur de longues périodes, alors que le paysage lui-même est un des meilleurs outils mnémotechniques qui soient (cf. Sianed Davies, 24).

Citons, parmi les noms communs anciens devenus des noms propres, précisément, quelques exemples. Le nom de la forêt de Névet n'est que l'évolution de l'ancien *nemet* (gaulois *nemeton* sanctuaire - boisé ou non). La forêt hypothétique de Brocéliande contient également, comme l'on sait, toute un panthéon légendaire (*Arthur*, *Merlin*, *Viviane*, etc...), que l'on retrouve parfois ailleurs, comme au *Huelgoat* (camp d'*Artus*, par exemple). Le nom du *Méné Bré* est une tautologie qui indique bien la perte de sens de *Bre*, sauf dans des expressions figées (*hent Bre*, *foar Vre*, pardon *Bre*, *run Vre*, *traou Bre*... & *mont war vre*, *kaoud bre*...), alors que la plupart des "montagnes atlantiques" de Bretagne sont des *menez* (*Mene Bre*, *Mene Hom*, *Menez Mikael*, *Mane Gwenn* - à *Guénin* dans le Morbihan, etc...), et même en Haute-Bretagne où on les désigne sous un même nom collectif (le *Méné*). La présence de chapelles (dédiées à *Saint-Michel* archange - *Arrée*, *Carnac*...) résume bien ce syncrétisme breton des hauteurs. La présence mégalithique est souvent associée au mot *carn* ("cairn", d'après l'emprunt français à la graphie irlandaise !): *Carnac* bien sûr ("ensemble de cairns"), mais aussi les divers *Carnoët* (même sens), *Kergarn*, *Pors-Carn*... D'autres mots sont intéressants de ce point de vue, comme *barr* (*Bardeo*, *Barnenez*...) ou *karreg* (*Karreg an tan*...). De même, d'innombrables grottes (*toull*), roches (*roc'h*...) sont-elles souvent liées à des figures de légende (comme *Toull an diaoul* au *Huelgoat*, thème d'un conte de J.M. Le Scraigne, par exemple), ainsi que de nombreuses îles et des cours d'eau (comme la cascade de *Taranou* à *Saint-Herbot*, près de "Roc'h *Begheor*").

Trois éléments semblent, en effet, devoir être le plus souvent liés à la légende ou au mythe des origines, en Bretagne comme dans les pays celtiques au moins: l'eau, les hauteurs (souvent pierreuses), et les endroits boisés. Les deux premiers, à l'exclusion du rivage qui déborde notre

propos, seront examinés en détail dans deux études séparées (l'un sur le thème du géant des hauteurs pierreuses, l'autre sur le thème de l'eau dans la mythologie). Contentons-nous donc ici de quelques remarques.

Le thème de la fontaine ou de la source (comme de l'eau en général) est bien présent, tant il est vrai que le nombre de fontaines plus ou moins consacrées est des plus important en Bretagne (Sylvie Denèfle en a dénombré près de mille dans la seule Cornouaille, 1990 - cf. en Poher l'exemple de la fontaine de Locmaria-Berrien: "ur feunteun drew... da valañ an drew"). Le conte Margodig (an dour yen, mais sans doute à l'origine an dour eien, l'eau de source, selon M. Madeg), recueilli en plusieurs versions auprès du défunt J.L. Rolland, est centré sur ce symbolisme de la fontaine de santé, plutôt que de jeunesse ou de jouvence, ce qui n'est pas sans rappeler la fontaine de Barenton (située généralement en forêt de Paimpont, bien que certains comme J.C. Even la situeraient volontiers dans le proche Poher). On lui trouve un parallèle dans le récit arthurien gallois de Owein ha Luned (correspondant à Yvain chez Chrétien): "Dindan ar wezenn-se ez eus ur feunteun..." (traduc. p.181). On peut également comparer ce thème à la "fontaine de santé" des anciens Celtes: "La fontaine, le lac, la source peuvent être remplacés par un fleuve, une rivière, un ruisseau"... (CJG 146, qui ajoute "dont nous pensons avoir trouvé l'homologue en Gaule, à Glanum (St-Rémy de Provence). De fait, le terme pan-celtique glan (propre, d'où saint ou béni) est parfois associé à l'eau, comme dans la fontaine exceptionnellement claire de Glanvez (si bien décrite par Yeun ar Gow dans ses mémoires - ESTB, 1978, p. 25). A noter aussi le pouvoir surprenant de l'écume (dans l'eau courante, recueillie à contre-courant, pourvu qu'on ne la recherche pas - 'lec'h 'eonn an dour, 'nes klask - dans les croyances des guérisseuses du Poher jusqu'à aujourd'hui), dont on frottera le corps de la personne ou de l'animal atteint, ce que relève aussi O'S (269) en Irlande: "river froth... curative power"... Concernant cette symbolique de l'eau, les contes sont très riches, comme chez Luzel: "louzoù da greskiñ an dour" (1,145: faire grossir les eaux, comme obstacle), "ur ster - ugent lew a ledander" (1,190 - Dalmar - fleuve de près de 100 km de large)... Le thème de l'eau qui forme obstacle contre la magie et les esprits, omniprésent dans ces contes, se retrouve dans les Mabinogion (traduc. p. 89), comme en Irlande (O'S 414: / evil spirits)... Les formules servant à guérir (diskonterezh - dans la bouche du diskonter(ez) guérisseur(-se), par incantation magique) mentionnent souvent l'eau et le feu: (darvoued) "kae d'an tan da zeviñ pe d'ar mor da veuziñ !" (& "derbod, derbod, tec'h, tec'h ! / N'eo ket ahe 'ma da lec'h ! / Nag aze na neblec'h ! / 'Tre naw ster, naw feunteun gwad...").

Il faut y ajouter le terme stivell (au sens de source jaillissante, d'où filet d'eau de roche, (tel) lavoir - GFF), bien attesté en (micro)toponymie, ne serait-ce qu'à Poullaouen, Scrignac... On le trouve dans le Barzaz Breiz ("Ar bugel laec'hiet", p. 31): "Pa'z iz da vid dour d'ar stivell / Va Loik 'leziz er c'havel" ("En allant à la fontaine puiser de l'eau, je laissai mon Loïk dans son berceau").

Le thème de la hauteur ou du sommet à caractère magique est tout aussi présent en Irlande où le mot ancien sid a pris parfois le sens de hill (sidhean / sían = "fairy mound") : "le sid est donc concevable sous des tertres, des tumuli, des collines ou des élévations de terrain, ce dont rend compte le sens de colline" (CJG 413), toute divinité ancienne étant, en principe, propriétaire ou occupante d'un sid. Ce que confirme O'S (276) dans l'actuel folklore: "personification of hills, mountains" (árd, cnocán, eisgear - & eisc - cùm, féith - correspondant au breton -ard, krec'h(enn), kom-, gwazh). Cette association des esprits d'origine mythologique avec les hauteurs montagneuses est illustrée, en outre, par les pèlerinages en forme d'ascension des fêtes votives en Irlande, et ailleurs.

De même, en gallois, le prince du Dyfed (anciennement Demet, cf. Plozévet), Pwyll, est prévenu que quiconque s'assied sur le tertre d'Arberth ("Gorsed Arberth", un "crug" - breton krug, krugell signifiant de même tumulus, à côté du terme tossenn) encourt un double risque - se faire frapper ou blesser, ou voir une chose étonnante: "bezañ resevet taolioù pe c'houlíoù, pe bezañ gwelet un dra souezhus", en gallois-moyen "(un o'r deupeth) a'y kymriw neu archolleu, neu ynteu a welei ryweddawt", le tertre étant de caractère magique (cf. breoù dans la traduction bretonne) et une sorte de geis (interdit) s'y attachant.

Ces lieux éminents sont souvent considérés comme la demeure de "géants", ou plutôt de "jeanted" en breton. Geor est l'un de ceux-là, gisant sous les pierres roulées dans la montagne de Saint-Herbot à Loquéfret sur son cadavre, dans les monts d'Arrée (bez Geor /& Keor, blein Geor). Personnage que l'on peut rapprocher du Kaour Sant-Jili de Luzel (1,52, & 0,110, également enterré après avoir été plié de même - "seizh junt" - au sommet du "menez"). Ces figures ont des correspondants très proches en Galles (cf. thèse de Grooms), comme en Irlande: "examples of rocks thrown by giants, and standing stones, cairns..." (O'S 441), où ces "géants" sont appelés tour à tour athach, fathach, gruagach, gaiscidheach (O'S 448, & 180: giant Conán)... On peut penser également au personnage mythique de Bendigeit Vran ("Bran Benniget" en breton), dans le second récit des Mabinogion : géant lui-même, qui peut enjamber la mer d'Irlande, il est lié par ailleurs au culte de la tête coupée si pregnant chez les Gaulois (Merdrignac 61; & "Diougan Gwenc'hlan", BB p. 22: "Je tiens la tête du Chef d'armée..."). Il faudrait analyser en détail les rapports entre de tels "géants" et les humains, ainsi qu'entre eux-mêmes et les champions guerriers comme Cù Chulain (motif du combat - O'S 598).

Certains de ces "géants" habitent dans des lieux souterrains, et le symbolisme s'applique également aux creux (sens de cùm / komm), les terme poll séide correspondant bien à de tels anfractuosités (holes) : "caves", "giant's grave" (en irlandais clochán O'S 20), "cairns" (Le Braz parle d'ailleurs de "cairn" à propos du tombeau de Geor).

Alors que dans les contes bretons de tradition continentale, le "géant" habite dans un château terrestre, celui-ci devient parfois bizarrement souterrain, comme celui de Kolevran ("indan an douar"), où nous trouvons d'autre part le motif de l'âme résidant dans un oeuf (Luzel 1,35, O'S 177, conte-type n° 302 d'Arne-Thompson) ou une pierre (Luzel 1, 129 - "maen e kof ar jeant... e holl nerzh"...).

La tourbière ou yeun, notamment le Yeun Elez ou cuvette de Brennilis au flanc des monts d'Arrée, est également chargée de sens mythologique. Le terme Elez vient du nom de la rivière (cf. Lezelez en aval à Plouyé), et non du pluriel aelez "anges", alors que yeun (ou yun, de geun marécage) désigne là comme ailleurs dans l'Arrée (yeun Lannéanou...) ou dans la Montagne Noire (Pennaryeun) une cuvette marécageuse entre deux menez. C'est là, et précisément dans le Youdig (diminutif de youd / yod bouillie, donc "petit bouillon"), terres tourbeuses mouvantes, d'autant plus qu'on y exploitait la tourbe (taouarc'h, en mouded ou "mottes" à brûler), que l'on situe traditionnellement l'entrée de l'enfer froid des Bretons: toull an ifern yen (cf. Le Braz 399). Ce qui ne laisse pas, encore une fois, de rappeler l'Irlande: "moving bogs" (irlandais bogach, portach, ré, sliabh - O'S 275). Dans la Montagne Noire, au sud, les boudiged-noz (esprits attribués aux enfants morts sans baptême, comme nous l'avons déjà noté) se trouvent souvent associés aux trous d'eau et fondrières où s'abîmait parfois le voyageur nocturne .

La cascade et le torrent sont tout autant des lieux de légende. Beaucoup de paroisses ont d'ailleurs souvent pour limite un modeste froud (gallois ffrwd, irlandais srùth), parfois en nom composé à l'ancienne (Camfrou, près de Daoulas, & Guenfrou...). La cascade de la même région de Saint-Herbot, en bas du Roc'h Begeor et en aval du Yeun Elez, est appelée Taranou, pluriel de taran = grondement (de tonnerre), qui a surtout en breton local du Poher le sens de "grogne", "grognon" - kozh taragn ! - de même que le verbe taran(i)al, au lieu de l'ancienne acception de "tonnement", puisque Taran est l'évolution bretonne du théonyme ancien Taranis - bien attesté - "nom du dieu gaulois équivalent de Jupiter", dit Guyonvarc'h, et maître du tonnerre, par conséquent. Peut-être pourrait-on également en rapprocher le nom propre Pendaran (Mabinogion 34) ? Dieux et nature pittoresque seraient donc mariés ailleurs que dans l'Olympe grecque. Ce que confirme encore une fois O'S (270) dans la tradition irlandaise: "personification of waterfalls" - irlandais easa, easaigh - "one of three things which never slept"). Noter à ce propos, comme l'a relevé G. Pennaod il y bien longtemps, que l'évolution sémantique tend à une usure de sens, pendant de la folklorisation de la mythologie: ainsi, l'ancien leff (vieux-breton lem), qui a donné son nom à la rivière du Leff, affluent du Trieux, côté Goélo, est passé du sens de bruit à cri, puis à pleur (leñv) !

De même que garm (gallois idem, irlandais gairm) est passé de celui de "clameur" à "cri", puis à "pleur" en Trégor. Mais n'est-ce pas un cas général (cry en anglais, g-krial en breton) ?

Le lac est un autre archétype de lieu mythologique. Pensons, bien sûr, à Lancelot du lac, lié à l'imagerie de l'Autre Monde subaquatique, de même que Peredur (traduc. 215): "kastell al lenn" (& "koad meur", "lez vras"...). Ou à la légende galloise de Llyn y Fan Fach, en anglais "The Lady of the lake", qui rappelle celle de Owein et de "the Lady of the Fountain" ("Iarlles y Ffynawn" en gallois moyen). A noter qu'en Bretagne, dans notre quadrilatère mythologique privilégié de l'Arrée, Huelgoat-Botmeur-Brennilis-Loquéffret donc, la présence de deux lacs (au Huelgoat et à Brennilis - lenn an Uhelgoad, & lenn Brennilis) n'y donne pas lieu à folklorisation, sinon dans les B.D. consacrées à l'Ankoù... Et pour cause, puisqu'il s'agit de deux lacs artificiels, créés par E.D.F. et (feu) la centrale nucléaire des monts d'Arrée !

Le rivage sort des limites de cette étude, mais il nous faut quand même l'évoquer brièvement (cf. étude de Y.B. Piriou sur les villes englouties, & O'S 505 "submerged cities"), après de nombreux textes de Le Braz (cf. bag-noz, Yannig an aod..., & Kêr-Is 245), ainsi que les études de J. Cuillandre sur les îles (d'Ouessant, Molène, et Sein), comme "la broella et la navigation des Molénais dans l'Autre Monde" (ANNALES DE BRETAGNE n°35 p. 627-650 & 26 p. 299-320, 1924-1925), où il montre la persistance du thème du passage maritime vers une Terre de Jeunesse située dans des îles d'occident, écho des Tir na nOg et autres Tir na mBeo... irlandais. On retrouve cela tant chez Le Braz (57 "la vie qui va et vient avec la mer"...) que dans les remarques de J. Cuillandre sur ces croyances (dans Annales de Bretagne XXXV/4, 1923, p.636-637, cf. CJG 309). Ce motif d'un paradis ultramarin (ou ultramontain) est latent dans certains contes de Luzel (1,215 "en tu all da lein ar menez", où l'on découvre un monde extraordinaire dans un superbe pré, "ur prad kaer" : "an aval a gan, an dour a dañs...", & Evnig ar Wirionez", après avoir subi les épreuves des éléments, glaw, grizilh, avel, kurun...). De même, chez J.L. Rolland (93) trouve-t-on le thème de la mer protectrice contre la magie agressive des parents maléfiques, transformés en nuages noirs (duadennoù) qui se perdront dans l'océan.

Il faut, bien entendu, y adjoindre le thème de la sirène, figure essentielle du folklore breton, aux noms multiples (cf. thèse inédite de Michel Oiry, à Nantes): Mari-Vorgan (cf. gwerz kêr Is), mais aussi gwrac'h (cf. gwrac'hed / gwragez enes Sun - belegesed -, & "groac'hed ar Sabbat" à l'île de Sein, faisant leurs tournées de nuit dans leur "Bag-Sorcères"...), qu'ont bien illustré A. Le Braz (196) ou P.J. Helias, après tant d'autres (ex. Luzel 1,245: "plac'h aet gant ar siren... war-bouez chadennoù, troc'het war un anne' gant ar vouc'hal). On lui connaît aussi des figures comparables en Irlande (O'S 502: mermaids...).

BOIS ET ARBRES

Les grands arbres sacrés des Celtes anciens, le chêne et l'if (CJG 148, 154) n'apparaissent guère dans le légendaire, tel qu'il nous est parvenu. Certes, le chêne reste très présent dans la toponymie (derw dans de nombreux "Bardero" - sommet des chênes - et surtout tann dans plusieurs "Leintann", "Rostann", "Rutann"... et dans divers Danoed, Tanoedou - de tann + -oed lieu à..., de même que l'ancien pluriel diri dans Dirinonn - diri Nonn - ou Plouziri, comme dans Derry...).

Le gui, dont ne subsiste que le nom périphrastique uhelvarr (et ses variantes, comme ihuelvad au Faouët, selon J. Loth, ou l'ancien iselvarr vannetais, de même que leur derhue chez Châlons), aurait perdu son nom avec la "magie du verbe", celle d'un terme au pouvoir magique disparu à la suite de la fonction (CJG 143 - de même en gallois uchewydd, & oll-iach "guérit-tout"; gaélique uil-ioc, irlandais uile-iceadh "all-heal"), et de fait il n'est guère représenté dans les traditions du Poher ou le corpus de nos contes, sauf dans le Barzaz Breiz ("Marzin-divinour": "Kouls hag huel-var ann derven, / Ekreiz ar c'hoad 'lez ar feunten / Marzin ! Marzin ! distroet endro; / Losket ar var gand ann dero" : "Et le guy du chêne, dans le bois, au bord de la fontaine. - Merlin!

Merlin ! convertissez-vous, laissez le guy au chêne...", p. 62-63). L'if est davantage présent, mais de façon humoristique: la mère grimpe dans un if pour imiter le chant du coucou avant terme (JLR 8: "pignet mamm an aotrou er wezenn ivin", cf. Luzel "Genver ha C'hwevrer").

Pommes et pommiers sont mieux représentés, car ils sont au centre de nombreux contes (ex. Luzel 0,37 "aval aour"; 2,49 "roue an avalou", mais simples "avalou-moc'h" chez JLR, Margodig 82), à côté de la "pomme rouge" donnée par la "vieille femme" à Merlin ("Merlin-barde" BB 69), au grand dam de son fils - "mabig ar c'hroac'h goz" ("lonket tri aval ru / Am euz poaet d'ean el ludu; / Lonket en deuz ma avalou; / Setu hen d'hon heul e-peb brou"). Si l'on a bien en breton contemporain l'expression avalou-kousk(ed), c'est au sens de "têtes de pavot" ! La pomme apparaît, de même, en gallois (Peredur - traduc. 208: "rannet an avalou e lez Arzhur"), ou dans les traditions populaires d'Irlande (O'S). Le rôle de la pomme est explicité par Guyonvarc'h (157): "fruit d'immortalité, de science et de sagesse", et "fruit de l'Autre Monde", talisman associé au dieu Lug, plus que référence biblique, à son avis. On peut aussi penser à l'île d'Avallon, dernier refuge d'Arthur en Bretagne, dans la légende arthurienne, ainsi peut-être qu'à l'étrange tradition de "l'arbre à pommes" de Plougastel (évoqué par AR MEN). D'autres fruits apparaissent également au centre de divers contes: la poire (Luzel 1,17: "laer per"), et la prune dans le panier de la gwrac'h (Luzel 82)...

Cependant, ce sont surtout le coudrier (ou noisetier) et le sorbier qui nous semblent les plus fréquemment mentionnés. Ce sont également, d'après Guyonvarc'h, les essences "que les Irlandais semblent avoir utilisé plus volontiers dans leurs opérations magiques" (CJG 154), ce que confirme O'S (221): "hazel stick for protective purposes or wrong back". Le coudrier est très présent dans la toponymie par l'ancien terme coll (d'où Le Gollet, Gollodig - & variantes - pour "coudraie", et le singulatif Collen comme nom de famille). Davantage que son dérivé, qui l'a supplanté, kelvez / kelwez (< coll + -(g)wez), et qui reste le terme courant. Ainsi, dans les contes de Luzel (0,37; 1,82...), comme dans ceux de J.L. Rolland, la gwrac'h conseille-t-on souvent au héros au milieu de ses épreuves de confectionner une baguette blanche ("gwialenn wenn", "gwalenn wenn" - qui n'est pas sans rappeler le "bazzh gwennet" des écoliers du Guilly naguère, ou la gwalenn du radiesthésiste - klasker dour), en coupant une branche de coudrier (ex. Luzel - Dalmar - 190: "ur wialenn gelvez... er c'harzh... eus tu ar sav-heol..."). Le texte des "Séries" du Barzaz Breiz est plus mystérieux: Prennkolvez da vaz-loaek" ("et des béquilles de coudrier", série onze, p. 8). Ce peut aussi être un rameau de saule, haleg (0,109 "...ur ster ledan ha don ma n'eus pont ebet warni... ur wialenn haleg er c'harzh, peilhet... bountet teir gwech er c'harzh... tri daol war an dour...") afin de construire un pont pour s'échapper du royaume de la magie malfaisante. De même, trouve-t-on une semblable baguette blanche au pouvoir magique chez J.L. Rolland (Margodig 87: "ur walenn wenn"), l'essentiel étant de pouvoir laisser les esprits maléfiques derrière soi, "en tu all d'an dour" (Luzel 0,112; 2,219...), en faisant apparaître ou disparaître un pont, ou en faisant jaillir et grossir les eaux, limite et obstacle infranchissable pour les "mauvais esprits" ("evil spirits"). Ce pouvoir est parfois associé à la gwrac'h de la forêt ou du bois (Luzel 0,37 - "gwrac'h ar c'hoad", & 2,53: "ur wrac'hig kozh, ne anaveze den anezhi, ha ganti en he dorn, ur wialenn wenn" grâce à laquelle baguette, elle avait redressé le bossu - "eeunaet an tort"). De même, Merlin doué du pouvoir magique que l'on sait est-il associé à la végétation des bois: "Merlin ar c'hoad", "pakañ Merlin a zo er c'hoad" (J.L. Rolland, Margodig 29). Remarquons que l'on trouve donc surtout le mot brittonique koad (cf. LF DVB 120 < coet, gaulois ceto-), mais aussi parfois forest ("ar forest c'hlas" BB - bien connu par la toponymie: Fin ar Forest, Koad Pont ar Forest...). Ces motifs sont parfois également liés au rivage (Luzel 0,18: "brec'h-vor", "tremener", "eno abaoe pemp kant vloaz"...).

Le sorbier mérite également une mention, d'autant que le nom n'est autre que gwial-gwrac'h (= bois flexible de sorcière). Ce qui n'est pas sans rappeler Ch.J. Guyonvarc'h (CJG 154): "le chêne est le support végétal d'un symbolisme qui unit le savoir et la force... l'if servait fréquemment aux incantations divinatoires et, en ce qui les concerne, les Irlandais semblent avoir utilisé volontiers le sorbier et le coudrier dans leurs opérations magiques..." (commentaire s'appuyant sur le texte prêté au druide Cithruadh allumant un feu magique avec du bois de sorbier). Pensons également à la vertu

divinatoire du bois (CJG 155): "Il reste acquis que, dans les îles comme en Gaule, le bois en général avait valeur divinatoire. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les expressions telles que l'irlandais crann-chur, breton prenn-denn ou teurel prenn 'jeter les bois', qui recourent avec précision les prinni loudi et prinni lag du calendrier gaulois de Coligny".

L'ancien prennenn (en moyen-breton prennenn: "pebez prennenn so disquennet" de la Vie de Sainte-Nonne, comme "an marou so prennenn" de La Vie de Saint-Gunéolé - GIB p. 2639 - "fatalité" et "fatal"...) associe le bois à la destinée, comme chez les anciens Celtes donc. Mais de nombreux synonymes l'ont supplanté pour rendre le tirage au sort (cf. GFF). Enfin, les mots exprimant le sort lui-même sont assez nombreux: un den / un ti sorset (& sordet - dont Le Braz), satanazet... Sans oublier la racine cruciale SKOñ (frapper de sort), d'où louzou-sko, louzaouenn ar skoadur...

Reste le houx, moins présent, sauf dans le Barzaz Breiz ("Marzin-barz": "Da belec'h ez-te evelhenn, / Marzin goz, gand da vaz kelen ?" : "Où vas-tu ainsi, vieux Merlin, avec ton bâton de houx ?", p. 68).

Remarquons aussi que le sel comme le fer sont également des remèdes avérés contre la magie, de même que d'autres recettes dans la tradition folklorique (poches retournées - godilli war an tu-gin - ou croûton de pain - un tamm kreun bara ba ho kodell, an dra-he zo mad da harzañ toud... Poher). Synge avait noté ce rôle du fer (iron) chez les "pagans" des îles d'Aran à la fin du XIX^e siècle.

La plus mystérieuse, peut-être parce que la plus puissante des plantes "magiques", est cependant l'herbe d'oubli de la tradition bretonne, jusqu'à aujourd'hui (titre d'un des ouvrages de Louis Guilloux, l'Herbe d'oubli, 1984). On l'appelle aussi "herbe d'or", dont P.J. Hélias a fait un roman sur le tard (1982), du breton aouryeotenn (cf. BB "Droukkinig Neumenoïou": "Ann aour ieoten a zo falc'het; / Brumenni raktal en deuz gret", & "Marzhin divinour": "Ar beler glaz ha'nn aour ieoten, / Kouls hag huel-var ann derven, / Ekreiz ar c'hoad 'lez ar feunten..."; & "Loiza hag Abalard": "Ha gand had ar raden glaz, don ar puns kant goured, / Ha grouiou ann aour-ieoten war ar prad dastumet" : "Et avec la graine de la fougère verte, cueillie à cent brasses au fond du puits, et avec la racine de l'Herbe d'or arrachée dans la prairie" p.137). Terme bien attesté, parfois déformé en ariotenn (F. Kervella), au sens de "charme" (magique), mais aussi gouryeotenn ou gwir yeotenn (chez J. Gros, à comparer avec "l'algue d'oubli", au pouvoir identique - gwir vezhinenn JG3,343). Elle est mentionnée dans le dictionnaire de Grégoire de Rostrenen, qui a tenté de l'identifier (1732 saouzanenn "oublie, plante rampante qui ressemble à de la mousse verte entortillée, et qui, dit-on, égarent ceux qui la nuit marchent dessus, leur faisant oublier leur chemin" GIB p. 2793 - alors que R. Le Moigne, dans sa thèse récente, propose de voir dans aouryeotenn l'Huperzia selago -?-). L'expression reste usitée en Poher: mont war saouzan (s'égarer par magie, après avoir foulé cette herbe, appelée localement ar yeotenn penn-saoutiñ - TFF & GFF, GIB à saouzanen, vannetais seùdanenn), alors que saouzan, bien attesté depuis le moyen-breton souzan, a le sens d'égarement, de désorientation, d'hébétude... et était ainsi associé alors à l'errance des âmes - anaon : en moyen-breton "gou ha souzan", "poan ha souzan"...).

Cette herbe possède donc le pouvoir surnaturel d'égarer quiconque la foule, du moins de nuit, au point que le passant qui en est la victime ne voit plus désormais autour de lui comme du champ alentour que de hautes haies (girzhi uhel) infranchissables, sans aucune brèche (ode, toull-karr), jusqu'à ce que le point du jour le délivre de cet enfermement. Ce motif connu, jusqu'à nos jours, explicité par Le Braz, est parfois tourné en dérision, et même attribué à l'imagination d'ivrognes en mal de prétextes pour ne pas rentrer à la maison !

J. Gros (2, 248) l'associe au verbe kelc'hiañ (variante kilhañ, comme en Léon), (en)cercler, d'où ensorceler (cf. enkel(c'h)er & var. "feu follet" GIB): "beza zo eur heotenn hag eur vizinenn hag a gelh: ar hourheotenn hag ar hourvizinenn, ze n'eo ket gevier (= il y a une herbe et une algue marine qui ensorcellent les gens: l'herbe magique et l'algue magique, ce n'est pas un mensonge); E Lansaliou e vez kelhiet an dud: eno a zo kalz a hourheotennoù el lanneierou gleb (à Lansaliou les gens sont ensorcelés: il y a beaucoup d'herbes magiques dans les landes humides)... Evid beza

digelhiat ne vez ken d'ober nemed lakaad ar godellou war an tu-gin (pour être désensorcelé, il n'y a qu'à mettre ses poches à l'envers)". Et J. Gros d'ajouter, en note: "Ce kelhia est une réminiscence du pouvoir attribué autrefois aux magiciens d'ensorceler une personne en traçant autour d'elle un cercle au moyen de la baguette magique. Quand on est kelhiat on voit de hautes maisons autour de soi et on ne retrouve pas son chemin, comme si l'on était en proie à une crise d'amnésie".

De même, en Irlande, trouve-t-on un thème très proche (O'S 268 - fóidín meanbhaill) : "places where one is liable to be put astray", & (O'S 396) luibh an leasa) "herb... to recover an abducted person from the fairies"...

B. Merdrignac note par ailleurs (86) "le recours de l'hagiographie au 'cercle magique'..." dans l'action des saints (comme saint Méen) devant les "bêtes sauvages" (cerfs, sangliers...), effort de "christianiser les motifs celtiques relatifs à l'Autre Monde" (comme le fait Wrdisten dans la Vita de saint Guénolé). De même, saint Samson traça un cercle (de feu) autour du serpent qu'il voulait réduire, puis détruire (Merdrignac 101). Renan n'avait-il pas évoqué dans ses Souvenirs d'enfance et de jeunesse, notamment à propos de saint Ronan (Merdrignac 103 & 123-125) ce "vrai trésor de mythologie celtique" que sont les Vitae, avec ce va-et-vient, écrit-il, "entre motifs folkloriques (des conteurs) et thèmes littéraires (des clercs)" ?

Faut-il faire un parallèle entre ces croyances devenues toutes "folkloriques" et une ancienne "médecine végétale" des druides (CJG 144 - "l'elixir d'oubli") ? Comme, par exemple, celle donnée à Cù Chulain pour lui faire oublier la belle Fand, épouse du dieu de l'Autre Monde (Manannan).

Diverses autres plantes possèdent, bien sûr, des vertus magiques, comme le prouvent leurs noms évocateurs (cf. GFF). De même en Irlande connaît-on de nombreuses "herbs" (O'S 284) de ce type. A noter qu'en breton, un peu comme en irlandais, ces plantes médicinales (louzaouennou, d'ober louzoù) sont souvent composés d'un second élément (animal): -ki, -marc'h, -moc'h (suivant un nom courant comme avron, kaol).

LA MAGIE PROPREMENT DITE

Le terme général employé pour décrire le pouvoir magique dont disposaient les druides et les filid irlandais (pluriel de file) est le liement incantatoire (CJG 170).

C'est ce que désigne précisément le terme breton strob- (verbe strobañ), surtout dans ses dérivés en strobinnell ou plutôt strobinnell en Poher, d'où le qualificatif certes tardif mais très parlant de Marzhin ar strobinneller (Merlin l'enchanteur - cf. achant, chalm...). Voici quelques dérivés de strob : strob an diaoul (pierre d'entrée de cimetière - chez Grégoire), strobet on ganti (elle m'a envoûtée)... Noter qu' Abeozen utilise ces termes dans la traduction bretonne des Mabinogion : "An hini end-eeun en deus strobinnellet ar vro eo en eus graet d'ar c'hastell bezañ amañ" (p. 62). Le sens "terminal" de en em strobañ en Poher est, fort bizarrement, se mettre en concubinage ! L'ensorcellement par un encerclement magique, autre pratique à l'antiquité affirmée, a été vu plus haut, à propos du verbe kelc'hiañ / kilhañ.

Le terme hud n'est pas d'un emploi populaire en Poher (cf. bazh wenn / gwennet, plutôt que "bazh hud"...), mais on le trouve peut-être dans burzhud (Catholicon berz hut: réussite magique - ce qui expliquerait la préférence des clers pour le classique mirakl !), de même peut-être que dans le nom de la "princesse" Dahut (?< da+hud bonne magie, cf. noms en Da-), fille du roi Gralon, associée au paganisme qui refusait de s'effacer devant la nouvelle religion venue "de Palestine" (M. Le Bris). Et ne faut-il pas penser à la racine de hudur (& dérivés), très usité en Poher, davantage au sens de "sordide", "très sale" que d'"obscène" ? Noter également bre, pluriel breoù, utilisé surtout dans les traductions bretonnes de la littérature (arthurienne...), mais bien attesté dans l'étymologie de hunvre: "magie du sommeil" (& localement en em vreal = hunvreal).

On doit également noter le vocable sko (verbe skoiñ ou skeiñ, dérivés skoadenn, skoadur, & skoer - qui signifient respectivement "frapper" - du mauvais oeil, et "attaque" souvent cérébrale en breton contemporain, cf. louzoù sko...). J'ai inclus dans ma thèse un exemple de cette thérapeutique

désormais plus empirique que vraiment magique (TFF 375-377), lequel recoupe les informations publiées par J. Gros à partir d'un témoignage plus ancien de 1927 recueilli en Poher par le dr Menguy (qui possède une rue à Carhaix - JG3, 345-346). A comparer, peut-être, avec le fairy stroke de la banshee irlandaise. Le mauvais oeil s'exprime de diverses façons en breton, selon les cas plutôt que les terroirs: avel fall (& drougavel), "mauvais vent", drougavis (cf. louzaouenn an drougavis), enfin reuz (malheur, et "reuz" en franco-breton), mais du point de vue de la victime, parfois plutôt (serrin) barr / un droug...

On pourrait y ajouter les fameuses teodoù milliget (langues maudites), qui rappellent les evil tongues d'Irlande, sans parler de daouarn milliget (mains maudites).

La sorcellerie proprement dite s'exprime en d'autres termes: sorsèrezh (verbe sorsañ, & sordañ en Trégor, mais aussi teogañ, d'où peut-être skode(o)giñ "sidérer"...), parfois "ar seizh ard fall" (cf. Le Braz 214 sur les livres - le Vif ou l'Agrippa, J. Gros sur la sorcellerie des clercs - JG3 344-345: "Ar mab ac'hano a oa bet war ar studi-beleg. Ha pa oa deut an dud d'o lein e oa troët ar skudelladou soup e brini Le fils de là avait fait des études pour être prêtre. Et quand les gens vinrent déjeuner, les écuellées de soupe avaient été transformées en corbeaux"; "Ar barriou-korc'hwez / -korbon a veze graet gant beleien yaouank oc'h aprou o studi... Pa veze gwelet barriou-korbon evel-se e veze lavaret: 'Ema ar gloer o redeg !' Bremañ ne vez ket gwelet ken Les tourbillons étaient faits (causés) par de jeunes prêtres éprouvant leurs études (mettant leur science à l'épreuve)... Lorsqu'il se produisait des tourbillons comme cela, on disait: 'Voilà les séminaristes qui courent (en font des leurs) ! Maintenant on n'en voit plus - en 1912"). La fisik est, en effet, liée aux clercs: "ba Leme'g 'oa bet fisik ba un ti, ha 'oa gouiet la' oa kure (pe person) Poullaouen an heni a rae ze, koachet ba ur puñs!". Elle est au centre de "Loiza hag Abalard" (BB 135-140), gwerz également connue oralement du Poher, dans une version très proche (KAZETENN AR MENEZ, & TFF p. 408), tout comme Janedig ar sorserez de Luzel. S'y retrouvent divers motifs notés par ailleurs: "Me oar mont da giez du, pe da vran, pa'm euz c'hoant; / Pe da botrik ar skod-tan, pe da aerouant.." : "Je me change en chienne noire, ou en corbeau, quand je le veux, ou en feu follet, ou en dragon"..., p. 136 - & "dragon" dans "Sant Efflamm hag ar Roue Arzur", BB 483).

Une autre forme de magie omni-présente dans les contes bretons (chez Luzel, comme chez J.L. Rolland, ou J. Gros) est le kazel-ge (ou -yê, yeo chez J. Gros, qui la rapproche du moyen-gallois kesseil-iau, "joug d'aisselle", donné par Loth, et il traduit dindan gazel-yeo par "sous un charme magique" - 2,245). En voici quelques exemples: "Merlin a oa bet lakaet dindan gazel-gê gant ur sorserez hag ur sorserez" (JLR Jozebig, p.71), "indan gazel-ge gant ur jeant (Luzel 2,95 - parmi de nombreux exemples). Il s'agit donc d'un pouvoir surnaturel et magique (skiant ar gazel-ge - Poher), non physique mais quasi-psychologique, soit une sorte d'asservissement au sens contemporain des sectes, pourrait-on inférer du contexte de certains contes, pouvoir que le "géant" exerce sur les princesses ainsi retenues sans être positivement prisonnières ("dalc'het indan gazel-ge"), dans quelque château dont le héros va les délivrer après maintes épreuves et péripéties. Le terme est parfois remplacé par beli, au sens plus neutre et plus commun de pouvoir: "indan o beli" (Luzel 1,58), "am dalc'h amañ keit zo indan e veli" (1, 122).

Restent quelques formules pour parer à tout envoûtement, et surtout pour contrer le mauvais oeil. Elles étaient de règle jadis, nous dit J. Gros entre autres, lorsqu'une femme (âgée et sans enfants surtout) pénétrait dans une maison, une crèche (étable, écurie...) ou d'adressait à un nouveau-né: Bennozh Doue da dud an ti ! (& war an ti-mañ), Doue d'e brezervo !, Doue da brezervo ho loened !, etc... La pratique était identique en Irlande où le "blessing" était de règle de peur que l'interlocuteur ne soit "overlooked by evil eye" (sùil salach) : Dia á bheannachadh !, Bail ó Dhia air ! (O'S 385-390 & 210: wise man - en irlandais seandraoi, seandall glic... - & "wise women" - en irlandais mná feasa, alltacha...).

Faut-il rapprocher ces diverses pratiques tardives, et influencées par ce qui a trait à la sorcellerie en Europe au moins, à l'ancien pouvoir d'incantation magique des druides, décrit par

quelques auteurs classiques et les textes mythologiques irlandais (CJG 127-190) - pouvoir du file: "power of poet's curse or satire". (O'S) De fait, cette thématique de la magie verbale est au centre de l'oeuvre d'un J.M. Synge, notamment du *Playboy of the western world* ("made a man by the power of a lie"). Pourquoi n'y aurait-il pas eu aussi un écho populaire à ces pouvoirs magiques liés à la religion druidique, jusque vers le V^e siècle ?

Le Braz insiste aussi beaucoup sur le don de voir, notamment tout ce qui concerne la mort, dans la tradition populaire: "hennez en eus ar pouar" (La Braz 8, cf. GFF: pou(vo)ar, & diskouez da boueroù - gwerz...).

Parmi ces diverses pratiques druidiques inventoriées par Ch.J. Guyonvarc'h, retenons aussi le don d'invisibilité ou feth fiada, dont sont pourvus les dieux de l'Autre Monde, et privilège des Tùatha Dé Danan, ainsi que des gens du sid (p. 182). Force est de reconnaître que ce pouvoir est largement utilisé dans les contes, de Luzel notamment... Autre pratique, le voile ou "brouillard de science" se retrouve dans les Mabinogion, où l'on parle (en traduction bretonne) de "lusenn hud" à propos de Manawydan (variante galloise du dieu irlandais Manannan): "na den na ti" (p. 59 - en breton, de même, "ar vorenn", apparition du diable). On peut penser également au "cae niwl" ("Hedge of Mist") du récit d'Owein, qui figure un passage rituel dans l'Autre Monde. Et que penser de ces épisodes, comme chez Luzel, où le kastell strobinellet disparaît corps et biens, et où tel personnage est totalement ou partiellement invisible ?

La plupart des éléments concouraient à la magie des anciens Celtes: gaoithe sídhe désignait le "vent du sid", alors que le folklore (O'S 256) conserve la notion de "wind lore" - "personified": Fear na Gaoithe, Ríoghacht na Gaoithe. Ainsi que le "fairy wind": Sídhe Gaoithe. De même que le "feu du sid": "teine sídhe" (O'S 266).

Les autres pratiques magiques citées par Guyonvarc'h sont, pour mémoire, le glan dicin ("cri extrême, malédiction impromptue - magie du verbe"; imbas forosnai ("science qui illumine"), dichetal do chennaib crainne ("incantation par le bout des os" - cf. ? le verbe spinañ en breton, mentionné par Maunoir comme pratique magique à proscrire), teimn laegda (incantation par baguette, et sacrifice)...

Un aspect présent dans la mythologie ancienne, et bien attesté dans notre tradition tardive, est la métamorphose magique. On en trouve bien des exemples chez Luzel (ex. 1,99...), mais c'est surtout le thème central du conte de J.L. Rolland, Margodig (57): "dre ardoù Merlin e labour" (noter aussi l'opposition druide-roi exprimée ici entre Merlin et le souverain à... Paris !).

Quant au personnage de Merlin lui-même, il en est le représentant, et on en trouve un large écho dans ce conte Margodig an dour yen / eien (recueilli auprès de J.L. Rolland), même si les contes utilisent surtout "Merlin" chez J.L. Rolland: "hemañ eo Merlin" 71, ou "Merlig" - Helias dans une rime, et Y. ar Gow, Jezegou... Marz(h)in est bien attesté en anthroponymie comme en toponymie: "Toull Marzin", noms en Marz(h) comme Marziou, Marjou, Rivelen Mor Marthou). Certes, la forme Marzin (> Marzhin) est celle récurrente du Barzaz Breiz: "Teir rouantelez Varzin" - "Ar Rannou" p. 3; "Marzin-divinour": Marzin, Marzin, pelec'h it-hu / Ken beure-ze gand ho ki du ?" p. 62, "Marzin-barz": "Marzin ! Marzin ! distroet en-dro; / Losket ar var gand an dero"... p.63; "Marzin goz, gand da vaz kelen" p.68; "Marzin-foll" p. 75; & "Kan, Marzin, kan e peb mare... Kan, Marzin, ann traou da zonet"... p. 74). Observer que Merlin y est associé à la forêt ("dindan ar c'hoad e hun"), mais aussi à la fontaine ("A dro-war-dro eur feuntennik": "dans le cercle des eaux d'une petite fontaine"), comme à son paraphernalia druidique (chêne et gui, l'oeuf rouge du serpent marin...) dans un texte long d'une douzaine de pages. La forme Marzhin a été ensuite réutilisée par Langleiz dans sa nouvelle version de la légende, AL LIAMM 1975,

J. Philippe a fait une analyse de Merlin (HOR YEZH p. 105): "A dra sur e teuer bremañ da soñjal ez oa Merlin un adstummatur eus an doue kelt Dagda, an "Doue Mat", doue-drouiz, mestr an elfennoù hag ur "bleiz boued" eus ar c'hentañ. Ur chaodouron vurzhudus en doa, hag ur vazh pennek a lazh gant ur penn hag a zasorc'h gant ar penn all" (cf. morzhol Jozebig). On serait ainsi passé dans ce cas de la figure d'un dieu-druide à celle d'un druide mythique donc. En effet, le Dagda

irlandais, dieu-druide, est maître du temps comme de l'espace. Le conte de Margodig contient par ailleurs de nombreux éléments qui le rapprochent de la tradition galloise, même s'il rejoint deux contes-types, n° 325) "magician and pupil" et (n° 313) merc'h an diaoul (la fille du diable, cf. mab kamm roue - d'evañ dour d'ur feunteun - 80 trouz chadennoù aour hag arc'hant - 82 ur wezenn "avaloù moc'h", & digammet er feunteun - 84 mont da zisec'hañ ar rinier "'balamour din da vont da dapout ar gristenien a zo en tu all du-se" - 91 "ma c'hellomp erruiñ gant ar feunteun zo aze 'vimp saovet c'hoazh ur wech" - 93 ...g'ar mor, "neuze 'ma gonezet deomp"...). Les attributs magiques de Jozebig sont ici un sifflet, un bâton / baguette, un marteau, et (!) une bombarde: c'hwitell 41, bazh 43, morzhol 43, & bombard 45.

De même dans an aotroù Toullgoad (JLR 92) trouve-t-on ces motifs de métamorphose "druidique": "me'h ay en sparfell glas", (94) "fenez 'vin ur c'hi", (96) "me 'vo en marc'h" (embrouille avec un Leonard !), (98) "faot 'ven silienn... ki-dour... gad...". Le "diable" se métamorphose alors en dogue ("ki bras")... C'est également vrai d'autres contes où l'on voit tel animal "o tont in den raktal" (Plin).

Cette rémanence de divinités par la folklorisation (par delà une certaine dégénérescence des attributs comme surtout des fonctions) se retrouve dans d'autres figures, telle Bodb ou le dieu Lug, attesté en Irlande (cf. Lugnasad > Lunasa août) tout comme en Gaule (ne serait-ce que dans les toponymes comme Lugdunum > Lyon, Loudun... correspondant à son culte), dont on trouve des traces éparses, non seulement dans des noms de lieu comme Montluc (44), mais dans la Vita de saint Hervé: "Je me nomme Huccan / Huctan. Je suis venu d'Irlande. Je suis forgeron, charpentier, maçon et matelot expérimenté..." (Merdrignac 114). Mais, "esprit impur", il sera converti, puis précipité dans l'océan. Certes, il ne s'agit pas de tradition populaire au sens oral, mais il est peu vraisemblable que ce syncrétisme clérical n'ait pas eu un effet en retour sur la tradition orale, comme le note B. Merdrignac justement par ailleurs.

La mise en forme de ce syncrétisme est l'objet de récentes études sur la mythologie irlandaise. Ainsi, David N. Dumville a-t-il étudié "the World of the Síd and the Attitude of the Narrator in Táin bó Fraích" (édité par W.Meid) dans la revue japonaise STUDICA CELTICA JAPONICA (n°7, April 1995, p. 21-25): l'auteur, qui ne peut être qu'un clerc du haut Moyen-Âge irlandais concluait, en effet, son récit de la vie Fraích, héros du Táin bó, par ces mots: "and they welcomed him as if it were from another world he had come" (texte original: "amal bad a domun aile thíssad" - p. 24), où le síd des druides trouve une place mal aisée à définir aujourd'hui dans la culture de ces clercs !

Quant aux druides, leur postérité est bien mince par ici. Le terme lui-même (drouiz) est un ré-emprunt en breton (cf. BB "Ar Rannou", p. 2 "mab gwenn Drouiz"), bien qu'une forme ancienne darguid / dorguid soit attestée en vieux breton (glosé "pithonicus, LF DVB 150) ; à l'irlandais draoi (< drui - & druí én glosé "magus auium" LF 79) correspondent le gallois dryw (roitelet, & devin) comme le breton drew (bien connu au sens divers de gai - attesté dès le moyen-breton dreu, cf. drewennig roitelet).

Un autre élément sans doute ancien est le philtre magique, c'hwistantin (& variantes) en breton, célèbre dans la légende de Tristan et Isold, que l'on retrouve dans la tradition populaire, notamment en Trégor, comme dans les Soniou de Luzel (46): "ur widstantin d'evañ"...

Enfin, une trace subsiste des anciennes ordalies (CJG 183-5), ou ordeals, dans les épreuves que doit subir tel ou tel héros, selon l'expression "sevel korreenn" ("korreoù" au pluriel): Luzel (1,262) "tennañ ar gorreenn groc'hen - digant an aotroù" (cf. Genver ha C'hwevrer), (JLR) "sevel ur gorreenn / korreoù deus chouk-ho-kil betek ho troad". Il s'agit d'une "courroie" ou lanière de peau que l'on arrache ainsi à vif de la nuque à la plante des pieds. Le terme et l'expression sont encore connus en Poher et en Trégor, où J. Gros les traduit "ecchymoses (après des coups)" (2, 269).

Dans un autre ordre d'idées, les contes sont parfois friands d'expressions imagées, qui forment autant de runs; ainsi, chez J.L. Rolland, dispenn roudoù (mont da zispenn roudoù e vreur...).

PERSONNAGES FANTASTIQUES

L'un des plus originaux est Glaoda'r Skañv ("Claude le Léger"), "paotr e vec'h-lann 'barzh al loar", qui, dit la tradition de Poullaouen (GFF), avait été aspiré par la lune en volant de l'ajonc pour ses chevaux: "a oa bet lonket gant al loar a-greiz ma oa oc'h laerezh lann d'e gezeg, ma vez gwelet 'barzh al loar da vare ar c'hann, 'vel ur gorfenn, gant e vec'h lann war e gein". La même tradition se retrouve en Goélo. On dit parfois également: Glaoda'r skañv ah ae da gousked gant e gasketenn (ha 'oa lonket g'ar loar...). Le Braz (445) en donne une autre version, qui fait de "Glaoud-ar-Skanv" un "franc luron", mais avec quelques ressemblances ("Pa c'ha da gousked Glaoud-ar-Skanv, / E lemm e dok da diwezañ), malgré une légende distincte dont j'ai entendu l'avatar dans un enregistrement du pays Plin (famille en train de manger une soupe de gruau - soubenn gwalc'hadenn - alors que ledit Glaoda revient de l'enfer, tout roussi après avoir eu maille à partir avec Polig - le diable - etc...). Le parallèle est évident entre la première version et la tradition irlandaise, où l'on nomme cette figure d'ombre lunaire Seán na Scuab - "Yann ar Skub" en breton (O'S 253): "man in the moon - thresher believed to live in the moon"... Noter encore le surnom de la lune: heol ar bleiz. L'influence de la lune est très présente dans la lexicographie: loariañ (ra), loariet, loariataer... (cf. noms de famille Loarec, Loarer). De même, en Irlande, parle-t-on de personnes le gealaigh (= "with the moon"), c'est-à-dire en folie ("insane" - cf. lunatic en anglais).

Le soleil apparaît comme le thème central de nombreux contes, de Luzel et autres, notamment celui de la princesse Tro-heol (ou "Troïol"); de même, dans Tregont a Baris (0,18), où le héros doit aller à la rencontre du soleil. Mais il s'agit là du motif international d'un conte-type, parfois d'ailleurs lié à l'Ankoù.

Le vent est également présent dans de nombreux contes: mamm an avelioù (Luzel 0,84), pa ne'm eus aon ebet ouzhoc'h dre dour, na dre avel, na dre dan ! (Luzel 1,184). Le surnom "an aotrou Keravel" est parfois donné familièrement au vent dans les rimes, de même que ar jeneral Riou" à l'hiver !

L'arc-en-ciel (gwareg-ar-glô/-glaw - nombreux synonymes GFF), c'est le thème d'un conte encore inédit, recueilli à Poullaouen récemment par D. Giraudon auprès de mon ancien voisin H. Rivoal, qui termine ainsi: "ur seblant o vont dre an amzer, ha kenkent 'oa sklêrijenn an noz evel kreiz an dez hag un drouz 'vel 'vihe fin ar bed. C'hwi 'peus ket c'hoant da grediñ ahanon. Sellet mad pa welefet gwarenn-ar-glô ha 'c'hallefet lared a' po gwelet Pol gozh oc'h ober e droioù, ha pa welefet al luc'hed, laret ema ar vamm-gozh o labourat dehañ gant he bod-beuz ha ma glevet ar gurun goude, laret ema Pol gozh o vont mell-divell 'treseg an ifern, ha tan gantañ en e revr" (Poullaouen, 1994).

Les nuages ont également un rôle important dans certains contes de Luzel ou J.L. Rolland, où ils ne sont alors que la métamorphose du funeste magicien: koumoul du (Luzel 1, 30), un duadenn - dre deir gwech - tad ha mamm er stumm-se (JLR, Margodig, 89-93).

On pourrait y ajouter la glace dans quelques contes de Luzel, notamment ar Skorn hag al Laouenan (2, 30...).

Concernant le temps, on pourrait citer beaucoup d'autres traditions indépendantes comme les gourdeziou (distincts de ar s'un gozh entre Noël et le premier de l'an - cf. J. Gros 3, 321-328).

Une autre figure, pour être plus prosaïque ou terre-à-terre, n'en est pas moins intéressante par son aspect récurrent des deux côtés de la Mer Celtique. Il s'agit du laer amann (voleur de beurre). Ce "sorcier" insaisissable est bien attesté en Bretagne, et faillit donner lieu à un procès de voisinage dans les années 70, près de Mûr-de-Bretagne. Je l'ai entendu évoquer souvent dans le Poher, où il a fait l'objet de courts textes (P. Mell in PLANEDENN n°7/42 - qui y voit une simple superstition de la fermière, meret mad he spered gant he mamm-gozh pe he mamm-gozh-iou"..., et M.Madeg in KOMZ 1, ou témoignages oraux...). C'est une personne qui, par subterfuge ou plutôt par pouvoir occulte, parvient à voler la matière grasse des vaches d'autrui, voire leur lait ("kaer 'm eus sognañ ma lo'ned, c'hwi 'peus muioc'h amann evidon.. ar bioù a ra laezh, mes heni treud"... Poullaouen -cf. Bilzig à sa mère: "amañ n'eus ket amann ban dienn !"). La même croyance est attestée en Irlande (O'S 337): "taking of milk and 'profit' on May Eve", "milking-hare - when wounded, turns into an old woman"... De même trouve-t-on le motif du champ inculte (douar brein) que seules les cendres du feu e la saint Jean (ludu tantad gouel Yann, kef sant Yann) ou quelque talisman peuvent amender.

Moins énigmatique, mais porteur de superstitions aussi, le charbonnier traditionnel (glaouaer ar c'hoad) est également un de ces marginaux que l'on craignait, comme l'a noté Laurent Le Goff dans une monographie (Rennes 2, 1994). On en trouve trace dans quelques contes (Luzel: ar priñs a gollas e benn o c'hoari, JLR 67). Sans oublier George Sand, qui utilisa des traditions proches de son Berry "gaulois". L'Irlande a loisir de mettre en scène ses tinkers, comme le fit Synge, au grand dam des nationalistes irlandais !

PERSONNAGES IMAGINAIRES

Nous avons déjà noté la fréquence des jeanted, à la fois "géants" et ogres. Certains s'apparentent à nos korrigans, en tant qu'esprits terriens, voire souterrains. D'autres relèvent de la légende des origines, selon la double tradition celtique (dont irlandaise avec les Fomoiré) et biblique selon la Genèse (6,4: "En ces temps-là, les géants vivaient sur la terre..." - cité par B. Merdrignac). Nous le verrons à part avec la légende de Geor, proche de celle du Penkawr gallois ("châtré à tête de géant", équivalent du Balor irlandais - "grand-père du dieu Lug et chef des Fomoiré... géant cyclopéen" - CJG 366). Le motif du tombeau du géant, présent dans le folklore celtique comme dans la littérature médiévale, symbolise tout à fait, selon B. Merdrignac (109) le rejet d'un passé pré-chrétien par les clercs (comme l'on oppose les Tùatha Dé Danann aux Fomoiré dans l'Irlande mythique, ou les dieux de l'Olympe aux Titans dans la mythologie grecque - Merdrignac 136). Ces personnages sont souvent noirs: jeant du (Luzel), gourdu (Peredur), ce qui rappelle le mildu de la Vita de saint Malo (au sens de "bête ou guerrier noir" - Merdrignac 109 - le mot mil ayant les deux acceptions de "bête" et de "guerrier", cf. nom de famille Gourvil), également cité comme victime d'Arthur dans Culhwch ac Olwen et dans le "lai de Désiré" (Muldumarec - pour Mildu mar(c'h)ec, selon Fleuriot).

De même, le terme aerouant (moyen-breton azrouant, attesté depuis le XVI^e siècle - GIB 64, à l'étymologie obscure) apparaît-il dans la tradition populaire ("dantet gant un aerouant" T), surtout dans des chants du Trégor liés à la légende, au sens de dragon, puis monstre, enfin démon, et ennemi, voire plus tard et localement météore ou même nuée ardente ! On en trouve trace, comme motif central, dans de nombreuses Vitae de "saints tueurs de dragons" (Paul, Tudual, Samson, Magloire, Efflam, etc...- Merdrignac 93), ce qui correspondrait à l'éradication de cultes païens, dont celui du serpent "génie tutélaire" de la famille (97), comme dans la tradition antique, mais aussi à la mainmise monastique sur un territoire familial (98), d'autant qu'il s'agit d'un conte-type (n° 300: the Dragon-Slayer), que l'on connaît depuis la Grèce antique. On trouve le terme dans le Barzaz Breiz ("Loiza hag Abalard": "teir aer-wiber o c'houru ui aerouant"... "Mar deu ma aerouant da vad, neuze vo nec'hamant" / Mar deu ma aerouant da vad, a vo gwall nbec'hamant; / Seiz leo war-dro ac'hannen

e teui da deureul tan"...: "trois vipères qui couvent un oeuf de dragon"... "Si mon dragon vient à bien (2 fois), il ya aura grande désolation; il jettera des flammes à sept lieues à la ronde, p. 137, version du Poher, TFF p. 408: "teir aer-wiber o c'horri ur ser pant... seizh lew war-dro dezañ a ziruilho an tan..."). C'est également le thème de contes toujours très populaires en Haute-Cornouaille et ailleurs (Luzel 0,70, JLR 57), sur le thème du sarpant seizh penn, parfois terrassé par un Yann e vash-houarn. De même trouve-t-on l'équivalent d'un aérouant dans Owein... (traduc. p. 200).

LE BESTIAIRE LÉGENDAIRE

Nous n'aborderons que l'aspect légendaire du bestiaire breton traditionnel, laissant de côté tout le fond des traditions populaires, très riches, sur lequel travaille notre ami D. Giraudon pour un ouvrage de sythèse à partir d'une importante recherche de terrain en Bretagne. Mentionnons également l'étude du bestiaire littéraire de Tristan Corbière (SKOL VREIZH n° 33), et celui des Soniou de Luzel par Édith Lavant (D.E.A., Rennes 2, 1995). Une étude exhaustive du bestiaire des gwerziou (du Barzaz Breiz de La Villemarqué, comme de Luzel, et d'autres), impossible à mener ici, donnerait sans doute une image plus complète de cette tradition légendaire et mythologique.

Les oiseaux sont très présents dans l'ensemble, car ils sont en quelque sorte le lien naturel entre terre et ciel (E. Lavanant, à propos des Soniou de Luzel), d'où cet anthropomorphisme enraciné dans des traditions antérieures (antiques, celtiques, médiévales, orientales...), mais ils sont aussi traditionnellement les messagers du sid (cf. Guyonvarc'h, & O'S 289).

Le corbeau et la corneille sont les oiseaux de mauvaise augure habituels (bran étant le terme générique en breton, comme en celtique, cf. brini bras corbeaux / brini bro corneilles / brini tour choucas, etc...). C'est un motif récurrent des contes de J.L. Rolland que la scène où héros appréhende le danger en voyant des corbeaux tourner au dessus de la forêt ("brini o tourniellad 'us d'ar c'hoad"); de même, de façon humoristique dans le premier exemple, "piked ha brini 'ragacha 'us d'ar c'hoad" (35), "brini o koagal 'us d'ur wezenn" (42), "un dourni gant ar piked hag ar brini" (71). On trouve le même motif chez Luzel, bien sûr, où apparaissent deux corbeaux (diw vran: "fresk eo?, fresk beo!" - 0,70-71), où le géant Kolevran (1,93 -?<Koll-e-vran, qui a perdu son corbeau au pouvoir magique, comme dans le conte Teodor, où le corbeau blessé - "bran gloazet" 1,120 - n'est autre que le fils de la gwrac'h - "mab ar wrac'h"...). Ou encore dans le Barzaz Breiz ("Bran, ou le prisonnier de guerre", lié au village de Kervran en Léon, selon La Villemarqué: "Gant-o ur Vraneg-zouet, / Gant-hi eur Vran iaouank kevret" : "Avec eux, une vieille Corneille grisonnante, avec elle un jeune Corbeau - nom du jeune guerrier", p. 128). "Diougan Gwenc'hlan" (BB 22) contient pareillement une référence au "Morvran goz" ("Vieux corbeau de mer), lié à "la tête du Chef d'armée". De même en Irlande (O'S 178), trouve-t-on mention d'un tel "hovering raven" (sign of approaching death). Le terme bran est riche de sens dans la mythologie celtique, et recouvre sans doute diverses réalités: à côté d'un "saint Bran" breton (cf. Saint-Vran 22 - nom de lieu), on trouve le héros du second des Mabinogion - Branwen d'ailleurs ou Bronwen - Bendigeit Vran (vab Lyr fils de l'océan), lequel est selon B. Merdrignac (112) un de ces "géants" diabolisés par la christianisation et rejetés dans un passé préchrétien, d'où cet épithète obligatoire de Bendigeit (breton Benniget: béni) pour exorciser ce Bran au motif de la tête coupée; sans oublier le Bran irlandais, héros d'Imram Brain (navigation de Bran - Bran mac Febail, CJG 368, "peut-être bran corbeau mais il est différent de celui de Bran Vendigeit dont le correspondant irlandais est Brian"). Ce motif du corbeau secourable et secourer est lié à celui du corbeau-guerrier (comme dans le Gododdin et autres textes brittoniques de Taliesin, ainsi que le récit d'Owein - Owain ab Urien, fils du roi Urien du Rheged, des Bretons du Nord, mais lui-même avatar possible de Lug, selon Sakoto Ito-Morino, STUDICA CELTICA JAPONICA 7/38, où les corbeaux désignent sa suite - teulu en gallois, à la manière des anciens fianna irlandais), d'autant que les corbeaux ("ravens", en breton brini) étaient associés au culte du dieu Lug en Gaule. Ceci nous rappelle également que Bodb

(corneille et déesse guerrière) était un des enfants du Dagda, le "bon Dieu" des anciens Irlandais. Concernant la corneille proprement dite, voir plus haut à propos de liketaer et "vaou" (peut-être pour *bozw de Bodb, cette corneille et ancienne déesse guerrière d'Irlande).

Le genre d'immram (pluriel immrama, circumnavigation) est présent, quant à lui, dans la Vita de saint Malo (où l'île en question se révèle être une baleine). On en trouve trace chez Luzel (2,200: "manac'hig distaolet pell eus an aod... war e vagig vihan... un enezenn vurzhudus..."), mais aussi dans la tradition molénaise étudiée par Cuillandre.

L'aigle apparaît également, nommé plus souvent êgl (comme en Poher) que erer, même chez Luzel à plusieurs reprises, où il est souvent l'auxiliaire du magicien ou de la gwrac'h bienfaitrice, pour transporter le ou les héros d'un monde à l'autre; en revanche, le Barzaz Breiz utilise le terme: "Pa oann em bez ien, hunet dous; / 'Kleviz ann er 'c'hervel, enn nouz" : "Comme j'étais doucement endormi dans ma tombe froide, j'entendis l'aigle appeler au milieu de la nuit", puis "He erigou hen a c'halve" : "Il appelait ses aiglons", "Diougan Gwenc'hlan" III, p. 21). Le terme est mentionné dans les Mabinogion (traduc. 90) à propos de Lleu: "ha kemer e nij e doare un erer".

Les oiseaux de proie ne sont pas absents, souvent sous le vocable générique en breton de sparfell (épervier, mais aussi buse - sparfell bras - ou crécerelle...); ainsi, chez J.L. Rolland, le fils se métamorphose en sparfell: "un' anehe a vo hoc'h mab" (89), "desket dezhañ ar vicher en tu all d'ar pezh a ouzon" (89 - propos du magicien), "me'h ay en sparfell glas" (busard cendré, & "chaseal pezh a gar" 92).

Le cygne (en breton plus souvent sign (gwenn) qu' alarc'h, pourtant attesté dans la microtoponymie du Poher - GFF) est, comme l'on sait un messager privilégié du sid dans la mythologie irlandaise (CJG, & O'S 400), et la forme que revêt souvent la bean sídh. On en trouve un écho chez Luzel (1,64), où les trois filles du Barbaover (? < Baro-gwer) viennent sous cette forme se dorer au soleil au beau milieu d'un étang: "d'ar stank war-nij gant dilhad pluñv"...

Le coucou est un animal légendaire plutôt associé à la cocasserie (proverbe breton: "hennezh zo 'vel ar goukoug"..., divers adages: "ma 'feus arc'hant 'barzh da c'hodell pa gano ar goukoug kentañ e vi pinvidig 'pad ar bloaz"...). Ainsi, dans le conte Genver ha C'hwevrer de Luzel, la dame monte-t-elle dans un arbre pour simuler le coucou, dont le chant printanier annonce la fin du contrat. On trouve ce même motif en Irlande (O'S 402) et ailleurs (conte-type n° 1000 chez Aarne-Thompson).

Parmi les oiseaux parfois mentionnés, notons le laouenan (roitelet, mais souvent plutôt un troglodyte): ar Skorn hag al Laouenan (Luzel 2,27). Le rouge-gorge (boc'h-ruz et variantes ou dérivés) n'apparaît guère, en revanche, alors qu'il est très présent dans le légendaire d'origine chrétienne (cf. D. Giraudon). Quant aux oiseaux que le héros doit mettre en cage pour la capture de Merlin, le conte de J.L. Rolland (30) cite "daou laou'lanig, diw voualc'h, daou bichon, diw big, diw vran"... "tapet er gaoued". Enfin, Luzel associe deux oiseaux à des royaumes, à côté de celui des fourmis (merien): "rouantelezh ar gwazi", "rouantelezh an houidi". C'est sous la forme d'une cane (houadez) que se présente la mère maudite du conte de J.L. Rolland, Margodig.

Venons-en maintenant aux grands bovins, ovins, et équidés... également très présents dans le légendaire breton comme dans la mythologie celtique.

Le cheval, compagnon de l'homme dans la civilisation ancienne, tant guerrière que paysanne, est très présent dans l'anthroponymie bretonne avec marc'heg et ses dérivés - de même que les artisans, liés aux divinités dans la mythologie, tels goff, calvez forgeron, charpentier...). On connaît également la richesse lexicale des termes qui s'y rattachent (kezeg, & kazeg, marc'h, loen(-kezeg), chô / jao, roñse, aneval - en Trégor, mais plutôt bestiau en Poher). Les contes contiennent plusieurs motifs liés aux chevaux: cheval qui parle à son compagnon (Luzel 0,37, conte des

"quatorze juments et du marc'h ar bed"), jument-princesse que l'on doit rosser quotidiennement (Luzel: Tignous pe mevel an diaoul), cheval que le héros doit tuer (Luzel, 0,70), figure du cheval blanc (Luzel 1,227: marc'h gwenn), ainsi que diverses juments (cf. O'S 442 sur le motif irlandais de la fior-láir = true-mare). Le composé morvarc'h ("cheval de mer") apparaît dans le Barzaz Breiz: "Me wel ar mor-varc'h enep-tont, / Ken a gren ann aot gand ar spont" ("Diougan Gwenc'hlan", p. 20: "Je vois le cheval de mer venir à sa rencontre, à faire trembler le rivage d'épouvante"), & "Morgezeg enn dro d'ehan ker stank / Hag ar geot war lez ar stank" ("Des chevaux marins l'entourent, aussi pressés que l'herbe au bord de l'étang")...

La vache n'a pas gardé, à notre connaissance, l'importance épique qu'elle avait dans la société archaïque irlandaise telle qu'elle perdure dans le cycle mythologique (du Táin (Bo)... Enlèvement de Vaches de Cooley, par exemple). Seul le terme saout (du latin soldus) témoigne de l'importance économique - et juridique - de ce bétail (sens de "bovins du troupeau" en général, à côté du pluriel de buoc'h, bioù, usité en Poher au sens précis de vaches: bioù laezh, bioù lard... - ce que ne reflète pas l'ALBB n° 46 de façon complète). La vache peut être issue d'une métamorphose humaine (Luzel 1,282: "diw vuoc'h & diw c'havr = tud aet da anaon"). Elle peut être associée à l'or (Luzel 1,170: buoc'h diw votez vihan aour enni). Noter, enfin, le motif de la vache noire (buoc'h du - Luzel 1,227) que l'on retrouve dans les Rannou / Gousperou ar raned ("pemp buoc'h du moal..."). De même chez J.L. Rolland trouve-t-on la figure d'un taurillon affolé sous l'effet d'un charme ("kole-tarw pennfollet... dindan kazel-ge").

Et ne pourrait-on rapprocher de la tradition irlandaise cet épisode étrange d'une conte de Luzel où une jeune femme doit se rendre de nuit à un croisement pour y subir la frayeur qu'inspirent un cheval blanc affolé, un taureau furieux, et une vache noire, autant d'âmes sous ces formes, car prisonnières d'un sortilège: "en-noazh, o stourm ouzh ur marc'h gwenn, ur c'hole-tarw kounnaret, ur vuoc'h du - o-zri "indan kazel-ge") ?

La chèvre est représentée dans divers contes (Luzel 0,76), où elle est en fait une princesse métamorphosée sous cette apparence, sous l'influence d'un charme magique (kazel-ge). Le même motif se retrouve dans diverses traditions populaires, comme celles que j'ai entendue à Botmeur (Arrée), où l'on attribue le même statut d'être humain (d'une grand-mère précisément) métamorphosée à la chèvre qui vous suit ("ar vouch war ho lerc'h... marteze eo ho mamm-gozh...", & "mar selles war da lerc'h 'teuy [ar vouch] beteg 'vi aet da'z ti" - Arrée). C'est également le cas du lièvre, humain métamorphosé (JLR 80: gad penn-gwenn, & ms 91, 98 'faot 'ven silienn... ki-dour... gad...: "que je sois anguille... loutre... lièvre...").

Le porc, animal emblématique de la mythologie celtique, lié à la souveraineté guerrière, attesté en tant que tel dans certaines Vitae (Vie de saints - Merdrignac 99 à propos da saint Paul Aurélien), est présent dans le Barzaz Breiz (par exemple dans "Diougan Gwenc'hlan": "Me wel an hoc'h 'tont dioc'h ar c'hoad... Hag e voc'higou tro-war-dro..." - traduit par "Je vois le sanglier qui sort du bois... Il est entouré de ses marcassins"...- p. 20). Mais il n'apparaît guère dans notre corpus, sauf peut-être sous la forme de la laie (conte de Luzel: "ar wis ouez") que doit épouser le héros, thème qui se rattache sans doute à d'autres traditions, comme celui du loup métamorphosé en prince (Luzel: "ar bleiz gris" - cf. Vies de saint Herve, saint Ronan).

Le cerf, et plus particulièrement la biche, sont également des animaux chargés d'un sens mythologiques (dans divers contes de Luzel, et autres, comme dans la Vita de Saint-Lunaire - Merdrignac 99). La biche est présente dans diverses versions de la gwerz du seigneur Nann (BB p. 26: "War lez ar c'hoad pa oa digouet / Eunn heizez wenn en deusz gwelet" : "En arrivant au bord du bois, il vit une biche blanche"). Il la poursuit, sans résultat, avec de rencontrée la "Korrigan"... Ceci se retrouve, bien entendu, dans les Mabinogion (Pwyll: apparition d'une biche blanche, et métamorphose magique d'humains en biche et en cerf 73), mais également dans la mythologie irlandaise.

Le chien, ancien surnom guerrier (cf. noms Tanguy, Menguy... et le surnom Cù Chulain, du nom du chien du forgeron tué par le jeune Setanta), est associé à l'agressivité (comme chez Luzel, Genver ha C'hwevrer: "hennezh a oa un diaoul"), ou à la misère (ki du ar viser, ki du ar viser 'h lampat gant an dud... Poher (cf. J. Gros 347 "Ar c'hi du a veze gwelet eno diouz an noz"). Attesté par Le Braz (66, & 421 où il s'agit d'"ine drouk", mauvaise âme), proche de la "chienne du monde" d'Hélias qui attaque les malheureux et les fait s'aller pendre), le terme est par ailleurs chargé de divers sens péjoratifs (dont "huguenot", et jurons...). On le trouve également dans le Barzaz Breiz ("Marzin-divinour": "Ken beure-ze gand ho ki du", "si matin avec votre chien noir", p. 62). Le motif des "femmes aboyeuses" a été étudié par Maryvonne Abraham (cf. ...).

Le chat est traditionnellement lié à l'or caché, tant dans la tradition populaire (de Poullaouen, par exemple, ou chez J. Gros) que chez Luzel (1, 170: "ar c'hazh du")...

Le crapaud est au centre de quelques contes de Luzel (2,77: an den-touseg, & 1, 54, situé à Buzulbo entre Lannion et Ploubezre: le héros doit l'embrasser, il devient énorme - "kement hag ur vuoc'h"). Il est associé au motif du passage dans "Diougan Gwenc'hlan" (BB p. 22): "Na te lavar d'ime, tousek, / Petra rez aze 'korn he vek ? / - Me zo ama 'n em laket, / 'C'hortoz he ene da zonet" : "Et toi, dis-moi, crapaud, que fais-tu là au coin de sa bouche ? - Moi, je me suis mis ici pour attendre son âme au passage"...

De même, le thème du serpent (naer - précisément "couleuvre" / naer-wiber "vipère") est présent dans divers contes (Luzel 2,39), ainsi que dans le Barzaz Breiz ("Marzin-divinour" : "Ann ui ruz euz an aer-vorek, / War lez ar od, toull ar garrek" ("L'oeuf rouge du serpent marin, au bord du rivage, dans le creux du rocher" p. 62), & "Kerkouls hag ui an aer-vorek, / Etouez ann eon toull ar garrek" ("Comme aussi l'oeuf du serpent marin parmi l'écume dans le creux du rocher" p. 63).

Noter que l'oeuf revient dans d'autres gwerzioù (BB "Ar bugel laec'hiet": "e gloren vi", "vi ken gwelet yar wenn" ("une coque d'oeuf", "J'ai vu l'oeuf avant de voir la poule blanche", p. 32), ainsi comme nous l'avons vu dans le motif de l'oeuf renfermant l'âme du jeant - "Ar c'horf heb ene", Luzel).

La souris a également un certain rôle dans au moins un conte de Luzel (1,80), où le héros doit choisir entre trois d'entre elles, en fait trois princesses métamorphosées en souris, la benjamine (bihanañ) indiquant comment s'y prendre pour la sortir du sac. Ceci rappelle, bien sûr, l'épisode des Mabinogion (traduc. 69: "va gwreg-me eo hi"). Le Braz (131) rapporte la légende d'une "âme sous la forme d'une souris blanche".

Enfin, les poissons sont au centre de plusieurs contes de Luzel (ex. roue ar pesked), liés à un royaume des poissons (rouantelezh ar pesked), thème ou motif qui se retrouve dans l'Irlande du folklore (O'S) et de la mythologie (Guyonvarc'h).

En revanche, l'hermine, comme le faucon... du Barzaz Breiz dénotent davantage une tradition ducale (féodale, héraldique) qui déborde le cadre de cette étude.

D'autres animaux trahissent clairement des influences extérieures, notamment le dromadaire (dremedar - cf. Luzel 1,144 "dremedar ma breur"...), lié au thème de l'ermite et du "désert", d'influence chrétienne et orientale donc.

DIVERS ÉLÉMENTS

On connaît la définition de la geis (pluriel geasa) dans la tradition irlandaise: "le sens initial est celui d'une 'incantation magique' basée sur le pouvoir de la parole vivante", d'où "injonction,

obligation, interdit" (CJG 392). On en trouve de nombreuses traces, ne serait-ce que dans l'interdit de riposter qu'impose le seigneur à Genver, comme à lui-même, ce dont va profiter son frère C'hwevrer (Luzel). Ou encore, chez J.L. Rolland, dans le conte Margodig, où le héros se doit de monter les marches une à une, et non deux par deux comme son père le "géant", ou l'inverse: "ma'z a daou-ha-daou e faot deoc'h mont un-hag-un...(pe ar c'hontrol)". Ne pourrait-on pas même trouver une filiation entre ce geis ancien et notre geis / geiz breton (à l'étymologie mal assurée), dont le pluriel geizoù a des sens figurés assez proches ("embarras" - F. Vallée -, courant en Poher, et même en français local "des geijou" : manières, préludes amoureux...), à côté du sens de "gazouillis" attesté anciennement (chez Grégoire au XVIII°)?

Le motif du défi posé au héros traverse la tradition celtique, tant irlandaise que galloise (daeoù - Culhwch ac Olwen 134, par exemple). On en trouve une trace, liée aux vies légendaires de saints, dans des expressions toujours très populaires comme "tri dra imposubl da Zoue..." (Arrée et légende locale de Saint-Herbot).

Quant au thème du rêve (hunvre < hun + bre : magie du sommeil en breton), il ressortit d'un genre littéraire très ancien, comme l'atteste Aislinge Oengusso ("rêve d'Oengus") irlandais ou les récits gallois en forme de Breuddwyd. Si ce thème parcourt assez souvent les contes populaires bretons, il est plus malaisé d'en discerner l'origine, celtique ou extérieure, plus vraisemblablement.

On peut y rattacher les prophéties, très prisées des Celtes. Ainsi celle que l'on prête à l'ancien (ou dernier) recteur de la trêve de Saint-Tudec en Poullaouen: "pa vo kroajet ha digroajet ar vro gant an orjal e vezo tost da fin ar bed"; ou, de même, "ur wech, pa oa un disac'hadeg girzhi ba Ker... hag ur la'hadeg tud da ve' gant tud vezw, 'n'a digaset (sant Tudeg) un arneñvenn... ken 'oa aet toud an traou gant an dour" (Poullaouen), sans compter celles, à la Nostradamus, de Fulub an Norman (cf. PLANEDENN n° 6/45).

DE QUELQUES CONTES FAVORIS DU POHER

Dans l'impossibilité d'étudier de façon approfondie la thématique et la symbolique du corpus des contes bretons (objets d'autres travaux, par ailleurs), nous tenterons ici de dégager simplement quels étaient les contes favoris du Poher dans la dernière période, et quels en sont les principaux thèmes et symboles, laissant totalement de côté le formalisme comme la sémiotique du conte, ou l'approche narratologique actuelle, objets de toute une littérature qui nous entrainerait hors-sujet !

J'en avais répertorié une quarantaine: une bonne vingtaine de contes traditionnels, plus une autre vingtaine de contes humoristiques (liste, TFF 65). Je notais alors, avant le regain actuel, que "le conte est moribond et semble tracer ses derniers sillons (ober e dalaroù)"... car "par son côté merveilleux, et même initiatique, [il] suppose une complète communauté de langue, de pensée, de culture, et une connivence certaine entre le conteur et son auditoire", d'autant que "le conte breton, pour fonctionner normalement, réclame un sens du fantastique, de l'imaginaire que seuls des enfants ont, ou que seule la présence d'enfants crée, et ce n'est pas un hasard si les conteurs s'adressaient à ceux-ci d'abord, le soir à la veillée"... (p. 63). J'ajoutais que "les derniers contes vraiment vivants se comptent sur une main ("Bilz(ig)" / "Yann (al laer)", "Begeor", "Kroc'henig"), les chanteurs étant d'ailleurs de médiocres conteurs" (à Poullaouen où la tradition du kan-ha-diskan a connu un notable renouveau depuis les années 50). Concernant la diction, "si le conteur de Poullaouen s'exprime d'une voix nette, avec une prononciation claire, plus érudite qu'à l'ordinaire, s'il arrive même qu'il prenne un ton chantant (une intonation plus marquée, une voix plus traînante), ce ton reste presque neutre en comparaison d'autres conteurs plus spécialisés ou plus fidèles à l'ancienne diction; celle-ci devait être psalmodiée ou même chantante dans quelques passages. Plusieurs contes contiennent d'ailleurs des formules rimées et chantées... diction particulière que nous avons trouvée chez certains conteurs extérieurs à Poullaouen" (mais qui y sont venus sur le tard, comme J.L. Rolland,

assurément le meilleur exemple de cette diction archaïque, tel que je l'ai entendue chez lui). Je notais enfin (p. 64) que "la plupart de ces contes remonte en ligne directe au fonds [...] collecté par Luzel..., les dates correspondant à l'époque des grands-parents, voire des parents, de nos plus anciens conteurs"...

Dans une autre partie de la thèse (p. 388-401), j'analysais brièvement la thématique, puis la stylistique de ces contes. Je résume ici cette brève approche des kontodennoù du Poher, les divers conteurs insistant toujours sur le fait qu'ils leur ont été transmis dès l'enfance, il y a fort longtemps, et oralement bien entendu ("kontet din hanterkant vloaz so gant ur vaoues kozh / ur plac'h kozh o ne'añ gl'an, pa'h aemp da nosvechat..."/ "me 'm eus klevet kontañ an dra-se gwechall ba korn ar c'hogn, 'kehit ha 'oan yaouank" / "kontet de'mp g'ar re gozh" - Le Scraigne...), et nommant assez souvent celui qui leur les a contés - kontet gant Iwan Floc'h (J.L. Rolland); de même, à Poullaouen, cite-on chez les conteurs actuels (comme Cras, Pichon, Rivoal...) des prédécesseurs qu'ils estiment avoir été de plus authentiques représentants de cette ancienne tradition, grand-père, oncle, cousin, voisin, grand valet ou autres, qu'ils s'appelassent Floc'h, Jezequel ou autrement. Un peu comme P.J. Hélias a pu faire la renommée de son grand-père conteur Alain Le Goff (cf. Le cheval d'orgueil et Le quêteur de mémoire notamment).

L'imagerie du conte est assez diverse. La richesse s'y exprime par l'or ("Yann Kroc'henig, gant ur c'hroc'hen aour war e gein"), la pauvreté par le mendiantisme ("me 'lako un tamm bara deuc'h ma chouk war ur vazh ha 'h ay da glask), la force par la démesure (ha Bilzig 'lakad un troad war ar chern, ha friket ar chern !), la peine par de grandes eaux ("ar gwe' memes a ouele..."). L'hyperbole est donc de règle, comme dans la verve populaire bretonne qu'a bien définie J. Gros (dans le troisième tome de son Trésor du breton parlé): "Yann 'oa savet 'barzh ur goloenn" (= exagérément couvé, ou "ba ur varrikenn" - Arrée), & "ha Yann 'tont 'maez e goloenn, ha lampat war ur bern douar gozed - Gast, mamm, an douar ne 'zelc'ho ket 'hanon / ne bado ket deus oudon !"... Cette exagération s'accompagne d'une certaine emphase: "ha Yann da Goad ar Zal, displantañ ur pezh plantenn hir, ha pilat diw pe deir gwe'nn warnehi, 'n ere bennaket, plantañ anehi war e c'hlin, ha stlejañ anehe war ar leur; sell, mamm, koad !" De même, dans le cas du géant des hauteurs de l'Arrée: "Begeor 'n'a diveget tour-ilis Sant-Herbot 'hont dreisti"... "(Begeor) ha sevel ar vag war he vfenn, ha lonkañ anehi !". Ou s'élevant derrière Kroc'henig: "ur voger regont metr uhelez". Ce qui se retrouve parfois dans un style répétitif: "pell, pell, pell oa aet"; "truilhout toud ha truilhout oa", "ar bevarzegved bugel oa !"...

Certes, les anachronismes sont légion: l'Ankou (ou Paeron, parfois assimilé au diable) exige que son filleul passe son "breuvet" ! Le géant Geor va à Pleyben voire son médecin, qui l'ausculte, stéthoscope au cou... avant toputefois de pénétrer dans le corps du Gargantua local !

Pourtant, l'essentiel des caractéristiques de la tradition s'y retrouve: "amañ 'ma da c'houlouenn, 'lar an Ankou, sell pegen uhel eo !" (ar Paeron); teir merc'h dindan gazel-ge...; "pe 'vo tennet korreou dehañ deus choug-e-gil beked e vis-troad" (& "savet korreou dehañ deus beg e vis beke' lein e benn").

La métamorphose (en animal) en est un trait typique, et sans doute fort archaïque (ne parle-t-on pas parfois de totémisme remontant aux civilisations du néolithique), ici bon moyen de fuite ("med ar marc'h 'laras 'faot 'ven silienn da lampat 'barzh an dour 'raokañ ! - 'faot 'ven ki-dour da dap' ar zilienn... - 'faot 'ven gad da c'haloupad ar maes ! - 'faot 'ven ki d'ont war-lerc'h ar c'had ! - hag ar c'had 'trese' Poullaouen, ma ouie mont... De même, après que le cheval ait été métamorphosé en bague ("gwalenn"): "'faot 'ven turkez da dap' ar walenn ban tan ! - 'faot 'ven mezenn moc'h da roulañ 'raoki ! - 'faot 'ven kog da lonkañ anehi ! - 'faot 'ven louarn da droc'hañ e c'houg ! - hag al louarn 'n'a dic'houget ar c'hog: hennezh 'oa an diaoul... La similitude avec certains contes de Luzel (ex. Koadalan) est évidente, et plus avant, avec Hanes Taliesin...

Magie et surnaturel sont, en effet, très présents, puisqu'au cœur de la (non-) logique du conte merveilleux: "diskennet 'barzh ur puñs, war-bouez c'hwezek pe seitek kordenn... erru ba ur vro all... m'arhat 'n'a tremenet an douar". Monde d'animaux fantastiques ("pesk aour majik"...), et de

musique ("un' pifat d'e chach", jouant du fifre à ses chiens), où abondent les herbes magiques ("klask yeot d'ar c'hoad", "teir louzaouenn"...).

Les fausses peurs, ainsi que les coups pour rien, typiques du genre, ainsi que du rêve et de l'imaginaire en général, y sont savamment orchestrés, comme autant d'éléments d'un vrai suspense. Le pauvre cheval devra être battu quotidiennement: "rei koad da hennezh, pezh a gari !" Dès qu'il sera désenvoûté et avant de redevenir princesse, il ordonnera qu'on lui arrache "un dorniad reun deus e lost"! Têtes, bras, doigts (surtout le petit doigt - bis bihan - que l'on coupe, recolle), orteils... peuvent être coupés, toujours provisoirement, et l'on peut même tuer allègrement de la même manière, puisque c'est pour la bonne cause: la vie triomphe en dernier ressort, car c'est bien sûr le mal, le sortilège, la magie, l'apparence trompeuse qui disparaissent à la fin. Certes, la justice doit primer: "peogwir 'peus la'het, 'rankefet be' la'het ive !", "peogwir 'oa graet ar justis !" Le conte reste foncièrement optimiste et moral donc: à de rares exceptions près, le héros l'emporte, après une série d'embûches, qui n'étaient donc qu'un parcours initiatique. Si les esprits maléfiques voient leurs tours déjoués, seuls périssent les personnages intermédiaires ou secondaires, voire les frères et sœurs des héros. Car l'Ankou, comme le diable, mais aussi le roi, sont des figures permanentes, symboles de la souveraineté, dont la disparition ne saurait être que provisoire, ou faux-semblant dans les deux premiers cas. Ainsi tout finit bien généralement: "Kroc'henig dimezet da verc'h ar roue, respet de'c'h !"; "disparissent 'oa ar pont, ha koue't an diaoul 'barzh an dour - n'ouzon ket h'eñv 'oa beuzet...".

La figure de l'Ankou y correspond tout à fait à la tradition rapportée par ailleurs: équitable, plutôt que cruel, il gère l'ensemble des vivants comme des morts (an anaon): "pa oa 'hont da lakad eoul, an hanter deus e heni ba heni e vestres, 'oa marvet an diw c'houlouenn, hag 'oa marvet heñv dirag e baeron". Et il sait se montrer pédagogue: "pa vo un den klañv da vervel ha 'weli 'hanon 'barzh penn-nec'h ar gwele, 'po ket 'met laret 're diwe'ad oc'h deut da glask 'hanon, n'on ket evit pareañ 'hanoc'h !"; met pa vin 'barzh penn-traoñ ar gwele..., 'po ket 'met laret dehe oc'h bet tizhet gant ur yeotenn..." L'Ankou assure ainsi la prospérité de son protégé de filleul, devenu médecin, jusqu'au jour où celui-ci, voulant sauver celle qu'il aime, aura la désastreuse idée de "chañch penn d'ar gwele", ce que l'Ankou ne lui pardonnera pas. Il est d'ailleurs sentencieux: "ho puhez zo kontet", "torret 'peus ur lezenn 'm'a laret dit"...

Le diable est parfois assimilé à l'Ankou. Il se déclare comme lui, à brûle-pourpoint: "me e' an diaoul !", "ba ti an diaoul oc'h erru". Mais il se présente, bien sûr, sous diverses formes aguichantes: "ur paotr yaouank koant"... Se proposant à une jeune fille d'aider à la récolte: "da jikour 'hanoc'h da droc'hi ho kwiniñ, ma roet din ar pezh a lasefec'h da gentañ 'benn arc'hoazh". Mais le maître donne un bon conseil à celle-ci: "c'hwi ho-hun'... pa vo laset ho tilhad... kentañ tra, lasañ un horzenn blouz, ha chetañ 'nehi dahoñ !" Le thème du pacte ou "marché" avec le diable ("marc'had graet gant an diaoul", & "yalc'had ar paeron"), thème de gwerz ar plac'h iverniet, par ailleurs (TFF 409), se retrouve dans ce type de diable-parrain, comme de l'Ankou-Paeron... Les apparences du diable peuvent être plus surprenantes, mais restent "celtiques" néanmoins: "erru e' an diaoul, sell... ar vorenn !" (cf. "lusenn hud"); "ur pezh ki bras"... Ces transformations successives ont été mentionnées à propos de la métamorphose. Noter, enfin, que les sonneurs ont parfois partie liée avec le diable. Le personnage de Pôl goz / Paolig... n'est pas cependant infailible: lorsque, métamorphosé en coq, il se fait "zigouiller" proprement par le renard, le conteur s'exclame malicieusement: "ha dic'hoûget an diaoul... m'arhat n'eus heni ebet kin !" Ajoutant, vu que le diable était aussi apparu en "marc'hadour kezeg"... "ur Leonard oa m'arhat !"

Les personnages humains correspondent davantage à des clichés conventionnels: "roue", "rouanes", "merc'hed ar roue", "priñsez", "aotronez ar roue", etc... Le clin d'oeil n'est pas absent: "ur verc'h yaouank, 'vel 'ne' toud ar roueed, da zimi'...", "'vel ar roueou"... Si beaucoup échappent aux notions de temps, voire d'espace, par une localisation précise, il y a des exceptions: "me so map ta roue Breizh". Mais le roue ar Frañs rest majoritaire. L'habitat, comme l'intendance dit-on, suit: "kastell bras", "pales kaer", "maner kozh"... Situations typiques: "ur bennherez, ur plac'h koant,

prizoniet gant ar jeant..." Chez les hommes, le motif des trois frères est constant (comme celui des trois soeurs), et c'est souvent déguisé en valet ou domestique que le benjamin se rend en ville ou dans le château (cf. Margodig, etc...). La domesticité y est, en effet, fort nombreuse: "mevelien", "servijourien", "paotred marchosi"... Parmi les figures plus insolites de ces contes, notons parfois "an aotrou maer", voire "an aotrou pab" !

Le cheval est l'animal-roi du conte, particulièrement l'étalon (ar marc'h). On en trouve de diverses couleurs : "ar marc'h du", "ar marc'h gwenn" (& yell...), sans compter le fameux "marc'h Boïar", chevaux aux pouvoirs magiques, parfois doués de parole (cf. "c'hwi 'gomz ive ?", dit l'un des héros, sans plus d'étonnement, comme il se doit). L'attirail du cavalier possède ou prend parfois une vertu toute magique également, contre des poursuivants magiciens ou diaboliques: "dipr", "broust", "stleug(ioù)", "skrivell", "brid"... Ainsi, quand Kroc'henig, obéissant à sa monture, jette son étrille, surgit "ur mell bern keuneud tregont metr uhelder, ha tregont kilometr 'pep penn". Mieux, lorsqu'il jette son étrier, sur le point d'être rattrapé, voici "ar mor war e lerc'h" (cf. Luzel: Tignous pe mevel an diaoul).

D'autres animaux sont aussi impliqués dans l'action: le renard blanc ("al louarn gwenn"), des chiens ("ar chô gwenn, tri gi gantoñ, chas brizh"), des oiseaux (cf. "ar voualc'h aour" chez J.L. Rolland), mais aussi des dromadaires ("dremedal an diaoul")... La chèvre qui suit les humains, est bien souvent une métamorphose, voire parfois une "simple" princesse sous l'effet d'un sortilège ("dindan gazel-ge"), comme nous l'avons déjà noté.

A part l'or (signe évident de richesse -"ur pezh aour", "kant skoed in aour", "daou zac'had aour", "ur gaouidell aour", "ur chadenn aour", "ur zabrenn aour"...), divers objets ont une valeur particulière: le bâton (cf. "ar vash-houarn" - sans compter la baguette, "bazzh wenn", "bazzh majik"...), mais aussi le sifflet ("c'hwitell", marque de l'autorité), et bien sûr la faux (du paysan comme de l'Ankou - "dindan ma vfallz 'goue'int toud, paour ha pinvidig, roue, rouanes...").

De même, les endroits mentionnés dans ces contes nous ramènent à la tradition celtique du départ. L'eau ("an dour", "ar wazh", "ar ster", "ar mor"...) forme une frontière étanche entre le bien et le mal, ou le vrai et le faux, que "diable", magiciens et autres ne peuvent alors franchir ou transgresser. La fontaine y est lieu de purification et de régénérescence, mais aussi d'abondance ("mont d'ar feunteun ha 'teuy ur c'horn aour gane'c'h, hag un dipr, ur broust, ur brid, hag ur baionetes - Kro.). Le bois ou la forêt sont également autant de lieu propices, de même que les pierres dressées ou percées. Sans oublier, plus prosaïquement, le four (ar forn, ti-forn), l'écurie (marchosi plutôt que l'habituelle crèche - kraou-kezeg), le bal de noce (bal-eured)... Cependant, il y a des exceptions, comme chez J.L. Rolland, où les contes sont souvent rattachés à des lieux de mémoire: Lokrist, Toullgoat, maner Duot, ar Vel' Veur (Moulin-Meur à la sortie de Carhaix). De même, tel manoir (Clévinec, La Salle) ou simple village (Restamenac'h) de Poullaouen sont-ils volontiers mentionnés. C'est aussi le cas de la version de Bilzig de Le Scraigne. De la même façon, les références localistes sont-elles assez nombreuses chez Luzel (ex. Koad-leger, "priñs Treger"....).

Les formules sont nombreuses. Certains chiffres, notamment trois, sept et neuf (et douze), semblent avoir quelque vertu. De même emploie-t-on le terme d'un an (retour de l'Ankou), voire d'un an et un jour ("un dez hag ur bloa"). Interdits (ex. "pas touch d'ar feunteun, mod ebet !"; "pas sellet war da lerc'h !"; "pas laret gir da hennezh !"...) et ordres péremptoires alternent ("lakat stoup en-dro da vash-houarn ar c'hloc'h, kuit da soni !").

Certains passages peuvent être rimés et chantés:

Ha c'hwi, ma breur bihan
/ ma zad karet / paotrig bihan /
c'hallet trei ho taou zorn,
o c'hwitellet askorn !

ha ni ho meul a-ze
d'ho poked pimpinigell
d'am zad am 'a kavet ! (Roue Leskeleenn)

pemoc'hig an aotrou Kerouellou,
hennezh a ra soubenn vad,
na traou hag a rae Dou'
'oa laeret gant ma zad ! (Bilzig)

ma mammig ha'n aotrou Kerouellou
oa o-daou mignoned,
o na traou hag a rae Dou',
ma zad ne ouie ket ! (Bilzig).

De la même façon, J.L. Rolland rime-t-il, à la fin de An aotrou Toullgoad (101):
pevarzek soner eus Kletern
seizh lev en tu all d'an ifern
(ha bonedoù ruz gante).

Une de ses rimes est connue à Poullaouen et aux alentours sous forme d'adage (avec des variantes), aux dépens des vicaire, recteur, et autres papes (Innocents):
ar c'hentañ oa kure, an eil oa pab
hag an heni all / trede oa inossant 'vel e dad !

Concernant les rimes de fin, en voici quelques exemples:

eno 'oa bet ur banked
ha netra ne oa manket,
lost ar billig war an drezenn,
echuet e' ma c'hontadenn !

lost ar billig war an drezenn,
disoc'h e' ma c'hontadenn
lost ar bik ha lost ar c'hazh,
'maint 'met gaou ma laran c'hoazh !

echuet e' ma rimodell,
aet 'n heni gozh bar goloenn,
hag he mevel oa 'verañ toaz,
an heni 'ouio a laro c'hoazh !

lost ar bik war an hent bras,
'benn arc'hoazh, me 'laro c'hoazh !

On en trouve aussi de multiples variantes à la fin des chansons à danser (cf. recueils de L. Ropars).

Quant à l'humour, la facétie ou la farce, qui sont loin d'être absents, ils échappent à notre propos, mais on y fera allusion dans l'étude de cas de quelques contes emblématiques du Poher, ci-après.

Un même thème parcourt deux des contes les plus poulaires du Poher, Bilz (ou Bilzig - "Bilzig" c'est le Goupil en breton, nous affirmait J.M. Le Scraigne) et Yann (ar laer), à la trame

comparable, malgré des développements divergents: celle du pauvre gars devenu voleur, mais finalement réparateur de tort, aux dépens des puissants (riches, seigneur, recteur), ce qui en fait un emblème du Poher frondeur, où l'autorité civile, religieuse, comme la superbe seigneuriale, ont rencontré de solides et rudes oppositions, depuis au moins la révolte des Bonnets Rouges (de 1675). Il s'agit d'une adaptation d'un conte-type, devenue un emblème moral, voire idéologique de la Montagne rouge de l'Arrée, mais aussi de la vallée de l'Aulne, avec des nuances, comme dans l'arc-en-ciel.

Le conte de Yann relève d'un type bien connu, dont Evelyne Voldeng fait d'ailleurs un "cycle" ("le cycle de Yann / Ti-Jean en Bretagne et au Québec", PLURIAL n° 4, p. 229-242); il recoupe les deux contes merveilleux de "la bête à sept têtes" (T.300 - mais aussi "Jean de l'ours" T.301 B), ainsi qu'un conte facétieux, "le riche et le pauvre paysan" (T.1535, & cf. n° 1525 d'Arne-Thompson). Plusieurs autres motifs se greffent facilement sur cette motifémique: la force phénoménale d'un autre Yann (Yann e vash-houarn, héros à la barre de fer, contes-types n° 301 & 650 - cf. Luzel 1,289, & 2,35: "botoù pemp-kant livr"...), et le merveilleux de Yann ar burzudou (repris par P.J. Helias, par exemple, après F. Kadoret, Jezegou...). On en trouve une version très proche chez J.L. Rolland ("aotroù Lokrist", 8). D'autres motifs (relevés par E. Voldeng, après E. Bozoty, 238) confirment l'enracinement de ce "cycle" dans la tradition celtique: motif du château désert, en fait de l'Autre Monde, des récits arthuriens, dont le Perceval de Chrétien; de même, la descente dans l'Autre Monde par un pont sous l'eau, comme Lancelot, le chevalier à la charrette (239), mais aussi le rôle de la corneille, qui permet à Jean (de l'ours) de sortir du puits aventureux d'une part, et la métamorphose de Morgane d'autre part, comme Bodb était à la fois corneille et déesse guerrière (Morrigan). Loomis ("Le folklore breton et les romans arthuriens", ANNALES DE BRETAGNE, t. 56, 1949, p. 203-227) a pu y voir un avatar des récits arthuriens, notamment de la légende de Tristan (bête à sept têtes), d'autant que le nom même d'Arthur est dérivé de arzh (ours) et que la barre de fer invincible rappelle étrangement Excalibur-Caledvoulc'h ! D'abord aristocratique et féodal, écrit en rupture avec la tradition des clercs, ce récit aurait été popularisé pour des raisons plus politiques que littéraires, et se serait ainsi transmis depuis lors dans les classes populaires, en marge de la culture dominante (française, ou anglaise au Québec !).

L'exploitation littéraire de ce thème est également importante: la version de FEIZ HA BREIZ ("Troiu kamm Bilz", 1929, 2, C'hwevrer, p. 61-72) est un parfait exemple de récupération moralisatrice, sans doute destinée à tenter de prendre la place de la version populaire de l'Arrée, de même qu'une longue adaptation en forme de novella, un peu à la manière du roman anglais du XVIII° à "tiroirs" (Humphrey Clinker, Tom Jones...), "Yann Seitek" par Yann ar Floc'h dans ses Koñchennou Bro ar Ster Aon (1950, repris de 1908-1911). A l'inverse, l'ancienne troupe de théâtre de Carhaix en fit une pièce contestataire, à la mode des années soixante-dix finissantes, après l'adaptation d'une pièce sur Marion du Faouët, voleuse de grand-chemin, sur un scénario de Trémour Boulès. Une étude comparée des versions orales (nombreuses et souvent bien connues, cf. deux versions dans TFF 440-443 - "Kontadenn Yann", & "Bilzig" - recueillies à Poullaouen, une version longue de J.M. Le Scraigne Rismodell Bilzig - 10 p. en traduction, versions originales en breton, et des enregistrements comme ceux de KAZETENN AR VRO PLIN - Yann ar Laer...) serait fort instructive; nous y penserons.

Bilz(ig), qui semble devoir primer sur Yann en Poher, c'est donc un jeune gars devenu voleur, par paresse autant que par négligence maternelle et l'absence d'un père, rarement mentionné. Comme son tad-paeron (parrain) ou son eontr (oncle), qui l'initia à la technique du vol des biens d'autrui, il ne s'attaque qu'aux puissants ou aux riches, comte ou seigneur, à qui il dérobe successivement ses chevaux, son taureau, son cochon gras, son bois, ses kuign (sorte de "pommés" ou gâteaux), et même après un défi de celui-ci, le drap du lit conjugal ("tennañ al liñser deus 'kreis tre e wreg ha heñv"), non sans avoir profité de la situation, tandis que le seigneur pensait être en train de l'enterrer (simple mannequin de paille agité par lui devant la fenêtre du manoir). Le comte devient, à l'occasion, un maire ou quelque autre notable en vue. Bilzig agit de la même manière: "daou bemoc'h, un' krog ba lost an heni all, an heni diwe'añ 'oa dall... la'het an heni kentañ, troc'het e lost dehañ, ha kaset ar pemoc'h gantañ"... Yann agit de façon semblable avec le meunier (de Koad

ar Zal), échangeant un sac de copeaux (skolpad) contre de la farine de froment. Le recteur n'est pas épargné: parfois à l'instigation du seigneur, Yann cette fois prend le recteur dans un sac, qu'il jette aux pieds de celui-ci. Il se laisse même enfermer volontairement dans le sac pour être jeté à la rivière, après avoir été battu, s'en échappant par subterfuge; il laisse la place peu enviable à un des domestiques du château à qui il a crié: "na gemerin ket 'nehi! na gemerin ket 'nehi!", simulant un refus obstiné de se marier avec la fille du seigneur. Finalement, Yann persuadera le comte de jouer le même tour à un rival, l'enfermera dans un sac, le rouera de coups, avant de le noyer pour de bon cette fois, et d'épouser sa fille. Le motif de l'enfermement dans un sac se trouve dans les Mabinogion (épisode de Gwawl, dit du "c'hoari ar broc'h er sac'h"). De même, dans la version de Jean-Marie Le Scraigne (Huelgoat 1994), Bilzig s'en prend victorieusement au saint-patron d'abord - "le plus grand, le saint des voleurs" - puis aux marchands, riches paysans, seigneur et recteur, et la conclusion que le conteur dit avoir entendue de la bouche des anciens est on ne peut plus limpide: "henn'zh 'oa ur laer onest ! Heñv 'h ae da gerc'hat digant ar re benvidik da reiñ d'ar re baour". Ha bremañ, me 'gav din, matrese 'vefe gleet kaout re ar mod-se c'hoazh ! (traduction de l'auteur, quelque peu édulcorée: "son fils n'était pas un voleur comme les autres... plutôt un justicier, un redresseur de torts").

De même au Québec, Ti-Jean (démarque nord-américaine de Jean / Yann selon E. Voldeng) est-il un "porte-parole des paysans" contre le seigneur et les riches, ce qui en fait un personnage de "contre-culture", affirme-t-elle (p. 241). On ne saurait mieux dire. Ces rapports tendus entre seigneur et plébéiens se retrouvent dans le conte Genver ha C'hwevrer déjà mentionné, le seigneur étant pris à son propre piège: l'interdit de se facher, quelles que soient les tâches pénibles à effectuer ou... les réactions du mevel (ce qu'exploitera le benjamin): "an heni a facho da gentañ a vo zavet korreenn d'añ deus beg e vis-troad beteg lein e benn" (& "urzh da vont pa gano ar goukoug" - JLR).

Le clergé est autant la cible de nombreux autres contes, facétieux surtout (TFF p. 400), qu'il serait trop long de reprendre ici. La grivoiserie n'y est pas en reste, d'ailleurs. En voici un seul exemple, qui suffira: la bonne du recteur (matezh ar person) à qui un vagabond apprend l'amour (ou plutôt les vertus du sexe) sous le nom de "spered" (esprit), rétorque au prêtre: "me 'm eus muioc'h spered ba ma revr evid 'peus ba ho penn - din 'oa laket 'vid tregont lur an devezh all !"

Le conte de Kroc'henig, qui rappelle au départ celui de "Tignous, mevel an diaoul" de Luzel, notamment par le motif de la tignasse d'or (avatar de la toidon d'or ! - cf. "Bihanig e-barzh ur c'hroc'hen dañvad", Luzel 0,127), se révèle être très proche de ce thème du voleur vengeur, y ajoutant même quelques épisodes grivois (vol de kuign dans le four seigneurial, auxquels il fait honneur - "graet respet d'ar plad" ! - laissant ses étrons après lui, si bien que le seigneur y plongera les doigts pour goûter...). Bilzig (Le Scraigne 1994) lui prête alors l'exclamation expressive: "hemañ zo kaoc'h !"

Un autre conte est très populaire, car emblématique de l'Argoat boisé, terroir de fest-noz: c'est "le sonneur et le loup" (ar soner hag ar bleiz), connu à Carnoët et à Poullaouen (lié au nom de lieu Toull-Bley à la limite des deux communes), comme à Spézet (cf. Reunambleiz, comme à Scrignac) ou vers Rostrenen, autant de lieux où le loup n'a disparu que depuis un siècle à peine. Plusieurs versions en ont été publiées (dont une de Lomig Donniou, transcrite par Jef Philippe), et Yeun ar Gow en a fait une nouvelle au style plus littéraire (Ur galedenn a zen, HOR YEZH, 1973). Il s'agit d'un autre conte-type (Aarne-Thompson n° 168: the musician in the wolf-trap), surtout connu dans les pays baltes, quoique d'origine plus antique, selon l'étude encore inédite (thèse) qu'en a faite Leclerc de la Herverie.

Si l'on suit l'analyse de O'S (558), on distinguera donc, outre les contes moraux ou humoristiques (ci-dessus), les contes "magiques" ("magic tales") des contes "romantiques" ("romantic tales"), du moins en ce qui concerne l'Irlande, tant il est vrai que l'étude du conte en Bretagne est terre vierge (comme le notait Y. Le Berre dans le rapport de jury de C.A.P.E.S. de 1989, p. 8-20).

Ces derniers concernent surtout les figures de princesses et de rois, dont celle assez courante (chez Luzel notamment) du prince héritier du trône (cf. Luzel Merc'h Markiz Koadleger 0,131, Ar Barbaover 1,63..., & O'S 622: "Charles, son of king of France"), dont le traitement par le breton armoricain souffre quelques nuances, à l'image des sentiments populaires envers la ci-devant royauté.

Ce sont les premiers, assurément, qui contiennent le plus d'éléments légendaires, voire mythologiques. Comme dans les gwerziou et soniou (dont les Soniou de Luzel, étudiés par E. Lavanant, p. 42), on y repère une réminiscence de la mentalité médiévale, voire d'une vision du monde plus archaïque encore, dans laquelle la différence était ténue, voire floue, entre réalité ou vérité et merveilleux, de même qu'on y retrouve un bestiaire légendaire et une tradition mythologique cohérente (de la mort, de l'Autre Monde, de la métamorphose...), si caractéristiques des Celtes. Non que tout y soit "celtique", loin de là et tant s'en faut. De nombreux motifs sont internationaux, comme par exemple celui des trois frères ("three brothers", conte-type n° 301). A ces "three sons" d'Outre-Manche et d'ailleurs, répondent bien sûr en écho de nombreux contes bretons de Luzel (ex. 1, 15 Fañch, Erwan, & Arthur), comme de J.L. Rolland et d'autres. De même, le thème des deux frères (Luzel 1, 44, & Fañch Skouarneg, Genver ha C'hwevrer...), etc...

Nombreuses sont aussi les influences étrangères, et parfois lointaines: contes européens bien évidemment (Grimm, Chodzko - selon Luzel -, mais aussi Perrault et d'autres), traces de mythologie grecque au dire même de celui-ci (2,80...), de légendes indiennes (cas du "saint" breton assimilé par Renan au "richi" hindou, que l'on retrouve dans la figure de l'ermite - au dromadaire ! - vivant dans un "désert" à la mode orientale, avec le motif de la boule magique - "boul ma breur" - et le leitmotiv "me ho kelenno!" - cf. Luzel 2,212, "ar manac'hig", etc...). J.C. Lozac'hmeur nous disait avoir trouvé une similitude frappante entre le milin aotennou (moulin de lames au fond du lit nuptial, devant tuer la fille du magicien et son amant de valet - Luzel 2,67...) et la tradition iranienne. Les contes ne sont pas avares de ces excursions lointaines: "mont d'an Ejipt... dre an aer" (Luzel 2,37, note 14). Serait également de même origine orientale (et indienne) le motif du sacrifice provisoire du fils ou de la fille du maître pour sauver un valet ou un ami, eu égard à la parole donnée (Luzel, 2,265..). Et nous avons déjà relevé la remarque de J.L. Rolland à la fin de son interview par Jef Philippe (HOR YEZH p. 107) selon laquelle l'origine de ses contes remonterait à une femme enceinte d'un noir brutal, à laquelle elle racontait des contes pour éviter la mort ("kompozet tout gant ur plac'h a oa dimezet d'un den du. Ha 'keit e oa dougerez, hennezh a veze 'klask lazhañ anehi bemdez..."), écho de la genèse des Mille et une nuits (conte-type n° 1001, en arabe, d'origine persane, traduit en français au XVIII°). Noter encore cet écho d'Ali Baba et les quarante voleurs dans les contes de Luzel (E. Lavanant, p. 94): "e ti al laeron omp"...

Certes, ces contes recueillis au XIX° siècle et parfois toujours connus aujourd'hui sont tout sauf "purs". Ils sont même un bel exemple de "métissage" et même sans jeu de mot sur le karn-nezañ... de la pauvre qui les contait, de "tissage" tout court - termes à la mode dans la critique littéraire en Bretagne même, avec raison, mais avant l'heure en quelque sorte. C'est ce que remarque déjà Luzel lui-même, pour le déplorer, dans le cas de Tignous, mevel an diaoul (Luzel 2,243, & variantes), dont nous avons vu que le Poher garde trace. Au thème "standard" du magicien trompé par son valet avec la complicité de sa plus jeune fille, s'ajoutent des éléments disparates, dont celui du petit livre rouge (de magie) que contient la gwerz de Scolan, autre texte emblématique d'une tradition celtique ancienne qui a perduré en Bretagne, contre toute attente. De même, dans l'Introduction aux Contes bretons (1870), écrivait-il: "ces traditions orales, venues jusqu'à nous de génération en génération, faisaient partie du fonds commun que les peuples celtiques emportèrent". Si la théorie indo-européaniste alors en vigueur a depuis été passablement nuancée, il n'en reste pas moins que le conte, genre d'avant l'écriture, dont la symbolique (animale et autre) nous échappe en partie, véhicule "les valeurs traditionnelles de l'oralité avec ses diverses représentations de l'univers", car "ni historique, ni géographique, l'origine du conte ne semble pouvoir être trouvée que dans l'état des sociétés humaines" (Le Berre, op. cité, p. 19 & 11).

La tradition celtique est diverse et riche, mais éparse et éclatée, car de transmission essentiellement orale, en Bretagne comme dans tous les pays celtiques à haute époque. On connaît la méthode fructueuse, illustrée (en France tout au moins) par Ch.J. Guyonvarc'h, qui a consisté à confronter la description plus ou moins directe des auteurs classiques (dont le témoignage passe pour être relativement sûr) et les textes majoritairement mythologiques que nous offrent l'Irlande et à un moindre degré l'île de Bretagne (en gallois notamment), à partir de la christianisation des îles qui a vu s'ouvrir une nouvelle ère de l'écrit, conformément à la tradition importée - ou imposée - des Écritures, précisément, laquelle domina dès lors la culture. C'est cette méthode que nous avons tenté d'adapter dans un domaine différent, mais proche: celui du légendaire breton dans ses rapports à la mythologie celtique. Bien sûr, il s'agit là de deux mondes aux dimensions différentes, puisque l'un ressortit de la religion ancienne, dont la métaphysique comme la cosmogonie imprégnaient toute la société celtique, alors que l'autre est plutôt considéré comme un (vulgaire) folklore en marge de la culture dominante, depuis belle lurette, parfois même par certains celtisants eux-mêmes d'ailleurs. Mais il faut bien convenir, d'un autre côté, que le collectage en Bretagne par exemple (au XVIII^e siècle, et surtout au XIX^e, jusqu'à l'actuelle archéologie de la mémoire) est moins éloigné dans la durée historique de la mise par écrit de notre mythologie celtique (XIII^e souvent en Irlande, XVI^e au Pays de Galles, et beaucoup plus tard parfois), que ne l'est une telle mythologie ainsi fixée par l'écrit de ses sources lointaines, datées parfois de l'âge du fer, voire de la civilisation des chasseurs-cueilleurs-pêcheurs ! Moins de cinq siècles séparent souvent les premières, alors qu'il faudrait compter en millénaire pour cette dernière. D'autant que dans une société aux mentalités immuables, au moins jusqu'à la fin du XIX^e siècle d'après les historiens de la culture, l'archaïsme breton n'est pas un vain mot, qui a permis à la péninsule de rester un réservoir de traditions, comme l'Irlande en fut un conservatoire à sa manière.

La mise en parallèle, et en perspective, de la matière légendaire de Bretagne, telle qu'elle a été collectée et répertoriée, ou telle qu'on peut la retrouver et l'analyser dans les contes et les gwerziou ou soniou notamment, avec la tradition d'Outre-Manche, de longue date fixée dans des textes manuscrits, permet donc d'entrevoir bien des concordances et des permanences, même si c'est à l'état de miettes ou de bribes que cette tradition nous est parvenue. Reste à tenter de reconstituer le puzzle, si du moins puzzle il y a ! Nous pensons avoir montré, après quelques-uns, et avant d'autres travaux à venir, espérons-le, que la Bretagne toute dépourvue qu'elle est de textes antiques, sinon par des traductions et adaptations de la "matière de Bretagne", et dont on dit que sa littérature en moyen-breton est fort peu fournie en mythologie (ce qui reste à prouver !), garde presque intacts de nombreux fragments (ou "lambeaux"...) de cette tradition celtique ancienne, et qu'il suffit de creuser et de fouiller un peu (le lexique, le "folklore", les Vies de saints et autres textes, parfois même la mémoire populaire, mais surtout son imposant corpus de centaines de contes et de milliers de gwerziou, soniou...) pour y découvrir plus que des pépites, tout un (Autre) monde, et lui redonner ainsi une certaine conscience de cette richesse culturelle à sauvegarder, voire à entretenir.

Alexandre Bouët (et Olivier Perrin) Breiz-Izel ou la vie des Bretons de l'Armorique (1833, 1844), rééd. SEGHERS, 1986

Anatole Le Braz, La légende de la mort, rééd. LAFITTE, Marseille, 1982

" 'Les saints bretons d'après la tradition populaire", ANNALES DE Bretagne...

B. Merdignac, Les Vies de saints bretons durant le haut Moyen-Âge, OUEST-FRANCE Université, 1993, 151 p.

ABRÉVIATIONS

ALBB : Atlas linguistique de Basse-Bretagne

B.B. : Barzaz Breiz

CJG : Christian-J. Guyonvarc'h, Les druides, OGAM-CELTICVM, Rennes, 1978 (& rééditions OUEST-FRANCE Université)

& Françoise Le Roux, Christian-J. Guyonvarc'h La civilisation celtique, OUEST-FRANCE Université, 1990; & La société celtique, OUEST-FRANCE Université, 1990.

GFF

GIB : Geriadur Istorel ar brezoneg

GPC : Geiriadur Priysgol Cymru ...

JG1 : Jules Gros, Le trésor du breton parlé, tome 1 ...

JLR : Jean-Louis Rolland

O'S : Ó'Súilleamháin, A handbook of Irish folklore, Herbert Jenkins, London, 1963, 699 p.

TFF : F. Favereau, "Langue quotidienne, langue littéraire et langue technique dans le parler et la tradition populaire de Poullaouen", U.H.B. Rennes 2, 1984, 2 tomes, 1035 p.