

De saint Nicolas à Cola Pesce : mythe, hagiographie et folklore autour de la légende du prodigieux nageur de Sicile

E tu chi resti/ e canti li me jorni/ diccillu a tutti/ chi Colapisci un dormi./ Dicci ca la Sicilia/ nun finisci/ nzinu a quannu/ nun mori Colapisci.

Ignazio Buttitta, *Colapisci*

I – L’homme marin de Messine

À l’image de l’être ontologiquement contradictoire auquel il se réfère, le concept d’Homme Marin apparaît de prime abord comme ondoyant et divers, difficile à saisir et variable dans les définitions et les contextualisations qu’en ont pu tour à tour proposer les cultures savantes et les traditions folkloriques¹.

1. Les encyclopédistes et compilateurs érudits du Moyen Age et de la Renaissance y ont cru comme à une créature réelle et l’on sait que, jusqu’au XVIII^e siècle, certains auteurs ont continué à l’envisager comme un cas avéré de « philosophie naturelle »². L’image qu’en a donnée la culture savante, qui n’a cessé d’envisager l’Homme Marin comme une curiosité scientifique, voire un prodige de la Création³, est néanmoins généralement incertaine et ambivalente. Longtemps tributaires d’une représentation médiévale, d’origine mythique, de l’univers marin comme une sorte de double inversé du monde terrestre⁴, savants et lettrés ont souvent mêlé et parfois implicitement confondu hommes marins totalement anthropomorphes et hybrides néo-tritonesques à l’ichtyomorphisme plus ou moins prononcé. Ils ont également hésité, dans leurs systèmes explicatifs, entre l’idée d’une *race spécifique*, intermédiaire, comme celle des sirènes, entre l’humanité et l’univers marin (dont les représentants peuvent être soit amphibiens soit exclusivement pélagiques)⁵ et l’image plus ou moins anecdotique *d’individus isolés* qui, suite à telle ou telle circonstance, auraient adopté l’habitat marin et, selon une autre représentation légendaire d’origine médiévale déjà appliquée au type traditionnel de l’Homme Sauvage⁶, auraient vu leurs habitus et même leur physiologie se “mariniser” et acquérir, sous l’influence du milieu aquatique, des caractéristiques proches de celles des poissons.

Lecteurs de Plin et de Solin, nos lettrés ont hérité de leurs incertitudes et de leurs croyances, et leurs spéculations para-scientifiques ne sont pas radicalement coupées des fables qui alimentent l’imaginaire des « génies des eaux » et autres

¹ Otto 2001² ; Heinisch 1981.

² De Maillet 1984².

³ Schnapper 1988, vol. I : 64 ss.

⁴ Leclercq-Marx 2006.

⁵ Les principales questions corrélatives posées à ce sujet (ces « hommes marins » sont-ils des animaux ou des humains ? Quel rôle attribuer à la propension de la Nature à produire des êtres vivants plus ou moins analogues à l’homme, plus ou moins « monstrueux ») : Ceard 1977 : 295-301, Delpech (à paraître [b]).

⁶ Bernheimer 1970, Delpech (à paraître [b]).

« esprits élémentaires » de la culture folklorique⁷. Ces personnages qui relèvent explicitement du domaine surnaturel et du merveilleux des légendes topographiques, sont aussi fluctuants que les « hommes marins » des encyclopédies et des miscellanées. Eux aussi peuvent apparaître plus ou moins anthropomorphes et/ou zoomorphes, à l'état isolé ou collectif, amphibies ou incompatibles avec le monde extra-aquatique. Leurs affinités et racines mythiques sont néanmoins beaucoup plus explicites, comme le montre l'insistance des traditions qui les concernent sur leur caractère amical et bienfaisant, ou au contraire hostile et dangereux, et sur leurs pouvoirs surnaturels ou leurs connivences avec les croyances et les rituels de type magique. Aussi l'hypothèse selon laquelle certains de ces « génies » procéderaient, sous une forme "folklorisée", de telle ou telle divinité marine antique, est-elle souvent agitée. Quelle qu'en soit, selon les cas, la vraisemblance, des travaux plus ou moins récents ont clairement établi la réalité de certaines transmissions et la continuité relative, de l'Antiquité au Moyen Age, de croyances et récits-types associés à ce genre de personnage. Le cas le plus net est celui des anciens « dieux protéens » (notamment les « Vieux de la Mer » méditerranéens) des cultures indo-européennes⁸, dont la configuration se retrouve dans les traditions médiévales sur les *luitons* (ou *nuitons*)⁹, lointains descendants de Neptune, dont les traces sont repérables dans la littérature épico-chevaleresque et dans les traditions orales encore recueillies aux XIX^e et XX^e siècles par les folkloristes¹⁰.

Tributaire de strates culturelles et de vecteurs de transmission multiples, le type de l'Homme Marin apparaît donc aujourd'hui comme relevant prioritairement du genre de la *légende*, dont il partage le statut instable et intermédiaire, voire flou et parfois contradictoire : la croyance généralement affirmée en la réalité effective de son existence est contrebalancée par le caractère manifestement fabuleux du matériau narratif et imaginaire qui sert à le constituer comme protagoniste de tel ou tel récit, et son inscription dans la réalité concrète d'un contexte topographique donné semble être démentie par les affinités des récits qui le mobilisent avec tel ou tel thème mythique migratoire ou avec tel type de conte merveilleux¹¹.

2. La légende sicilienne de Cola Pesce, dont certains aspects font l'objet de ce travail, illustre bien les incertitudes et les ambivalences du type de l'Homme Marin que je viens d'évoquer. Ce personnage probablement imaginaire, qui n'est autre que l'un des représentants les plus illustres de ce type légendaire et qui a donné lieu, jusqu'à une date très récente, à de nombreuses études, tant historiques que

⁷ Lecouteux 2002, Lecouteux 1977, Caro Baroja 1974³ : 133-144 (« La creencia en hombres marinos »), Teijeiro Rey 2002 : 45-63. Voir le motif B. 82, *Merman* du *Motif-Index* de S. Thompson.

⁸ Sterckx 1994 (a).

⁹ Gerhardt 1967, Sterckx 1994 (b).

¹⁰ Ferlampin-Acher 2002, Ferlampin-Acher 1995, Fromage 1990, Abry et Joisten 1990, Doudou 1902.

¹¹ Voir par exemple le cas de l'homme marin dans le conte « Abdallah de la Terre et Abdallah de la Mer » dans les *1001 Nuits* (Nuits 940-946) : voir Bencheikh et Miquel 2006 : 602-619, et Miquel 1981 : 113-142.

folkloriques et littéraires¹², et à autant d'exégèses anthropologiques et mythologiques¹³, se situe en effet à l'intersection de la culture savante et des traditions orales : il relève tour à tour du registre de la spéculation érudite et de celui de la légende topographique, l'un et l'autre étant représentés d'une part dans une série de textes (d'abord en latin puis en langues vulgaires), dont les plus anciens, ceux de Walter Map et de Gervais de Tilbury, remontent à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècles¹⁴, d'autre part dans un ensemble de versions orales siciliennes recueillies notamment par G. Pitre dans les dernières décennies du XIX^e siècle.¹⁵ Nous avons donc affaire à la fois à un personnage littéraire et à un type folklorique, à un cas de "philosophie naturelle", commenté *ad nauseam* par nombre d'érudits et autres auteurs de miscellanées, et à un protagoniste de récits d'aventures plus ou moins fabuleuses (voire merveilleuses), contées par des paysans et des pêcheurs illettrés de la région de Messine, dont la thématique se retrouve dans des chansons populaires et des contes folkloriques, mais aussi dans des *exempla* et, comme on le verra, dans des légendes hagiographiques.

À la complexité due à la généalogie plurielle de ces récits, à la multiplicité des strates culturelles auxquelles ils renvoient, à la fluctuation des registres génériques et discursifs dont ils relèvent, il faut ajouter un autre facteur de labilité : tradition *a priori* locale, bien ancrée (malgré sa forte composante apulienne) dans la région du détroit de Messine, l'histoire de Cola Pesce est devenue *légende migratoire* : Véhiculée oralement par marins et pêcheurs, elle se retrouve à Naples – où l'a recueillie B. Croce¹⁶ –, essaime en Espagne¹⁷ et jusque sur les côtes bretonnes, où le nageur prodigieux de Sicile rejoint le *lutoin* français médiéval et devient « le joyeux lutin Nicole »¹⁸ ; quant à la transmission écrite et à sa propagation européenne, elles ont d'abord bénéficié de la diffusion médiévale des recueils d'anecdotes légendaires et de prodiges de W. Map et de G. de Tilbury puis, à l'époque moderne, de celle des

¹² Pitre 1904 : 1-173 (« La leggenda di Cola Pesce »), Seppilli 1990² : 294-348, Bronzini 2000, La Guardia 2003, D'Agostino 2008. Pour la bibliographie des multiples études consacrées par B. Croce à cette légende voir Bronzini, 2000 : 341 s., n. 3.

¹³ Le panorama critique et bibliographique le plus complet se trouve dans Seppilli 1990².

¹⁴ Ces textes sont reproduits dans Pitre 1904 : 121-122, et à nouveau (avec traduction italienne) dans D'Agostino 2008 : 108-109. Pour une traduction française, voir Map 1993 : 267-268 (chap. IV, 13, « Nicolas Pipe, l'homme de la mer ») et Gervais de Tilbury 1992 : 151 (livre II, ch. 12, « Nicolas Papa »).

¹⁵ Pitre 1904 : 150-173. Voir également Cavarra 1998.

¹⁶ Bronzini 2000, Landi 1981.

¹⁷ Caro Baroja, 1974³ et Caro Baroja 1984, D'Agostino, 2008 et D'Agostino 2005 et 2006. Voir aussi les diverses études de F. Delpech citées par M. D'Agostino 2008 et, pour un équivalent ibérique du nageur sicilien, le fameux « *hombre pez de Liérganes* », Gómez-Tabanera 1976, et Marañón 1962. Voir aussi la version catalane recueillie par Amades 1950 : 1138-1139 (n° 1604, « El peix Nicolau »), qui n'a jamais été prise en compte et ne semble pas avoir fait l'objet d'une étude particulière.

¹⁸ Aux références citées par Seppilli 1990² : 296, n. 4, on ajoutera Helias 1958 : 89-91 (où le « lutin Nicole » a la forme extérieure d'un marsouin). Voir *infra* n. 82.

grandes miscellanées en latin et en langues vulgaires, qui ont intégré la tradition sicilienne dans le répertoire des « lieux communs » de la *Docta Varietas*.

La définition des contours du personnage devait nécessairement se ressentir de cette explosion de ses registres de manifestations et de la diversité des *media* qui ont véhiculé sa légende. Ce qui reste constant c'est que Cola est toujours présenté comme ayant effectivement existé, qu'il relève fondamentalement du genre humain, (il parle) qu'il est cependant, en tant qu'homme habitant les mers (plus particulièrement les profondeurs du détroit de Messine), *un cas unique en son genre* : il n'appartient à aucune collectivité et ne représente aucune race spécifique. Il est d'origine terrienne et a eu l'enfance normale d'un petit garçon de la côte que distinguent seulement son hydrophilie exacerbée et ses extraordinaires dons de nageur. Sa vie a basculé suite à l'imprudente malédiction lancée contre lui par l'un de ses parents (le plus souvent sa mère) exaspéré par ses incessantes baignades : reste donc dans la mer si tu t'y plais tant ! L'enfant a pris au mot ce souhait involontairement porteur d'une force magique contraignante : plongeant dans les flots d'où il ne reviendra plus, car une sorte de fatalité, jointe à l'influence du milieu, a semble-t-il altéré sa nature et lui a communiqué l'inaptitude qu'ont les poissons à vivre hors de l'eau. Ces constantes étiologiques et narratives semblent à peu près fixées à partir de la fin du XIII^e siècle, où le récit complet et la typologie définitive du personnage sont pour la première fois noués dans la *Chronica* de Salimbene de Adam¹⁹. Les textes suivants ne feront guère que reprendre et développer ces données stables. Ce n'est toutefois qu'au XIV^e siècle (*Chronicon* de Pipino de Bologna) qu'apparaît l'appellation de *Piscis*, qui restera à jamais associée à Cola, laquelle semble contredire l'affirmation répétée de l'appartenance de notre héros à l'espèce humaine²⁰.

3. Cette contradiction souligne bien, malgré les constantes signalées plus haut, *l'ambivalence* et *l'instabilité statutaires* du nageur sicilien, dont certaines disparités entre les versions existantes de sa légende trahissent les incertitudes et les interrogations auxquelles cette dernière a pu donner lieu.

Incertitude concernant son origine – prétendue parfois apulienne, plus souvent sicilienne – ainsi que sur son sort final : s'est-il noyé en plongeant dans les profondeurs du détroit pour récupérer la coupe (ou le joyau) qu'y a jetée le roi de Sicile (Frédéric ou un autre, selon les textes), comme le prétendent plus ou moins explicitement la plupart des versions, ou sa disparition s'explique-t-elle par le choix de s'immerger définitivement dans un monde sous-marin inaccessible, éventuellement paradisiaque, comme le suggère la *Relación* espagnole de 1608²¹ ? Quoique «merveilleuse», cette seconde éventualité semble plus logique car on ne

¹⁹ Reproduit et traduit dans D'Agostino 2008 : 110-111 (voir commentaires *ibid.*, pp. 24-25).

²⁰ D'Agostino 2008 : 26-27 et 112-113. Voir Naselli 1957.

²¹ Reproduite et traduite par D'Agostino, 2008 : 78-105 (voir commentaires *ibid.*, 57-68). Certaines versions orales siciliennes suggèrent que Cola Pesce a pu être dévoré par quelque monstre marin. La version napolitaine recueillie par Croce précise que, pour descendre dans les grandes profondeurs, il se laissait avaler par un énorme poisson dont il sortait ensuite en lui ouvrant le ventre avec un couteau, idée qui a certainement été suggérée par le bas-relief napolitain dont on pensait qu'il le représentait (où le personnage figuré porte une sorte de glaive) : voir Landi 1981.

comprend pas comment un humain qui a acquis toutes les caractéristiques des poissons en ce qui concerne la respiration et l'adaptation au milieu marin pourrait se "noyer"²².

La variable la plus notoire porte cependant sur *la constitution physique du personnage*. S'il est généralement acquis qu'il est bien un homme, non un animal, un génie marin ou un esprit élémentaire, certaines versions de sa légende, notamment celles qui relèvent de la tradition orale, le font semi-zoomorphe et lui confèrent, avec la moitié inférieure du corps en forme de queue de poisson, une allure de Triton mythologique²³. Cet ichtyomorphisme partiel n'apparaît qu'après l'abandon de sa vie terrienne dû à la malédiction parentale, ce qui tend à suggérer que cette dernière a eu un effet magique de métamorphose analogue à ceux qui sont évoqués dans les mythes antiques relatifs à la *Dea Syria* et à son catapontisme (dû lui aussi à une malédiction consécutive à une transgression)²⁴.

La nature contradictoire du personnage est alors maximale : sans être pour autant assimilé à la catégorie des sirènes ou des tritons, tout en restant bien un humain, capable notamment de parler, Cola Pesce apparaît comme un être indéfinissable. Lorsqu'il converse avec des marins – qu'il a coutume de renseigner sur les courants et les écueils de la zone du détroit – on ne voit que sa moitié anthropomorphe qui émerge, le bas de son corps restant caché sous la surface des eaux. Ne quittant plus jamais son habitat marin il ne fait même pas, comme certains Tritons, figure d'amphibie : l'auteur du *romance vulgar* espagnol de 1608, brodant

²² La première version connue, celle de W. Map, indique que Nicolas Pipe pouvait rester une année entière dans les profondeurs « *sine spiraculo* »...

²³ Voir, pour Cola Pesce « *menzu pisci, menzu omu* », Pitre 1904, dans la série des versions orales, les numéros 3, 4, 5, 8, 9, 10, 13 (où exceptionnellement il est décrit comme un « *voi marino* » parlant), 15. Plusieurs versions – n° 4, 6, 8, 11, 14 – précisent qu'il a les doigts réunis par une membrane et un système respiratoire analogue à celui des poissons. Parmi les versions littéraires celle de Pontanus est la seule à souligner l'aspect bestial du personnage (« *lividus, squamosus, horridus* ») : D'Agostino 2008 : 120-123. Dans la *relación* espagnole il a « *el medio cuerpo [...] de pescado espantable* », et la version catalane recueillie par Amades, qui ne parle pas d'une malédiction parentale, évoque une métamorphose liée à une adaptation au milieu : « *Tant va nedar, que es converti en peix de mig cos en avall* ».

²⁴ Je reviendrai ailleurs sur le thème folklorique assez courant de la transformation en sirène ou autre créature marine suite à une malédiction parentale. Sur les origines mythiques de ces métamorphoses, sur les « déesses plongeuses » et leurs relations avec le type de la « *Dea Syria* », voir Fontenrose 1951 (notamment à propos de Derceto – Atargatis). Sur le corpus documentaire relatif à la Déesse Syrienne voir Van Berg 1972. Voir également Bonnet 1986, Perdrizet 1932, Astour 1967 : 204-212, West 2010, où sont débattues les composantes respectivement sémitiques et indo-européennes du type en question. Sur le thème de la transformation d'hommes en êtres marins (comme conséquence d'une malédiction ou d'un sortilège magique) voir, à propos des « Ichtyophages », Turbiaux 2002, et, au sujet de l'origine et de la nature des phoques, Goossens 1936, Krappe 1944-1945, Puhvel 1962-1963, Détéienne 1970, Bader 2004. Sur le « *sea bishop* », voir Russell et Russell 1975.

sur l'idée de son incompatibilité avec les espaces non aquatiques, imagine que le *Pece Nicolao*, quand il veut venir assister à terre au mariage de sa sœur, doit s'y faire transporter dans un tonneau plein d'eau²⁵... Certaines versions tendent par ailleurs à le désolidariser partiellement ou complètement de son ancrage sicilien en imaginant qu'il a coutume de hanter, dans une circulation constante, tous les océans de la planète, ou en le délocalisant pour en faire un habitant des eaux de la baie de Naples, de celle de Cadix ou des côtes atlantiques de la France. Il faut d'ailleurs remarquer que les récits qui le font apulien – sans expliquer comment ni pourquoi il est venu en Sicile – reconnaissent implicitement et peut-être inconsciemment le rapport avec saint Nicolas de Bari que semble supposer le nom du nageur prodigieux de Messine. Le saint des Pouilles étant lui-même un immigré d'Asie Mineure depuis le transfert de ses restes de Myra à Bari en 1087 (une autre translation, alternative et rivale, à Venise est opérée en 1100), c'est un ample panorama géographique qu'ouvre la spéculation sur les origines de notre légende et c'est bien, d'Est en Ouest, un vaste parcours solaire que semble avoir effectué son étrange protagoniste. C'est précisément sur certains aspects inexplorés de son affinité avec saint Nicolas que je propose maintenant de focaliser mon attention.

II – Folklore et mythologie de l'Or immergé

1. Quoique niée par certains, notamment B. Croce, *la relation de Cola Pesce avec saint Nicolas* a été admise par la plupart des exégètes de sa légende²⁶, qui n'ont fait en cela que confirmer ce que les toutes premières versions médiévales assuraient déjà, puisque W. Map faisait venir son « Nicholas Pipe » d'Apulie et le trouvère Raimon Jordan l'appelait « Nicola de Bar ».

Cependant la différence énorme entre notre homme marin et le saint grec semble avoir fort embarrassé la critique : quoique bienveillant à l'égard des hommes, Cola Pesce, a priori, a bien peu de ressemblances avec un saint : il ne fait pas de miracles et n'a apparemment aucun rapport avec la religion. Inversement saint Nicolas, quoique protecteur des marins et auteur de miracles nautiques, n'a dans sa légende canonique aucun épisode de plongée ou de résidence sous-marine et ne fait assurément jamais figure d'homme-poisson.

Aussi l'analogie onomastique est elle généralement considérée comme surimposée plus ou moins artificiellement, à partir du moment où le culte de saint Nicolas, renforcé par la conquête normande, s'est imposé en Italie méridionale et en Sicile, sur un type légendaire qui n'avait a priori rien de commun avec la légende

²⁵ D'Agostino 2008 : 84. Cette idée de la « *pipa* » pleine d'eau dans laquelle « el pece Nicolao » se fait véhiculer pour circuler sur la terre ferme est-elle un lointain souvenir du nom de « Pipe » ou « Pipa » qui lui est attribué dans les premières versions littéraires de sa légende ? Le même trait, qui semble être traditionnel, réapparaît dans la version catalane recueillie par Amades : « *Quan era fora de l'aigua havia de tenir la part inferior posada dintre una grossa bujola ; altrament es podria com els peixos* ». Dans les contes et légendes arabes les sirènes et les ondins ne survivent jamais longtemps après leur capture et meurent quand ils sont soustraits à leur élément : Hernández Juberías 1996 : 34 n.

²⁶ Pitre 1904 : 92-106, D'Agostino 2008 : 42 sqq., Seppilli 1990² : 309 sqq., Sbordone 1937, Bronzini 2000.

hagiographique. A. Seppilli observe avec quelque confusion ce prétendu phénomène sans parvenir à en rendre compte et affirme péremptoirement que « *se il nome "Nicola" è conseguente all'imporsi di un culto di San Nicola taumaturgo, protettore dei naviganti [...] pure nulla della sua leggenda sacra è penetrato nella nostra leggenda siciliana di Nicola Pesce, che è rimasta intatta* »²⁷.

Sans nier que la légende sicilienne comporte des éléments relevant de strates culturelles multiples et suppose des contaminations entre données hétérogènes, je proposerai ici de remettre en question le postulat formulé par A. Seppilli. Il appert en effet que personne ne semble s'être donné la peine d'examiner les *points de contact entre les deux légendes*. Une étude comparative permet cependant de dégager quelques analogies, fussent-elles relatives et ponctuelles, et d'entrevoir sur quelles bases a pu s'opérer le processus de folklorisation, de transposition et de déménagement imaginaire et narratif qui a permis de mettre en place certains des éléments structurants de la légende sicilienne, données sur lesquelles se sont ensuite cristallisés des apports allogènes.

2. Je n'examinerai ici que l'un de ces points de contact, qui porte précisément sur la principale séquence narrative de la légende de Cola Pesce, à savoir celle qui évoque sa *plongée fatale en quête de l'objet d'or jeté à la mer par le roi de Sicile*, à l'endroit le plus profond et le plus dangereux du détroit de Messine.

Cet épisode qui aboutit à la noyade, ou du moins à la disparition définitive du prodigieux nageur, figure dans la plupart des versions écrites et orales du cycle après sa première apparition dans la chronique de Salimbene. Il n'est pas mentionné dans les trois premières versions médiévales, mais celles-ci semblent bien le supposer implicitement. Celle de W. Map spécifie que le roi sicilien Guillaume est bien le responsable de la mort de Nicola Pipe et que c'est en l'obligeant, contre sa volonté, à quitter le milieu marin pour comparaître en sa présence qu'il a provoqué « *absentia maris* » son trépas. Les versions ultérieures relatant la quête de la coupe immergée insisteront elles aussi sur l'obstination du roi à exiger que Cola exécute ce plongeon bien que ce dernier l'ait averti qu'il risquait fort d'y perdre la vie. La version de Gervais de Tilbury ne fait pas allusion à la mort du héros mais mentionne le même motif de la contrainte exercée sur lui par le roi (« *...referunt ex coactione regis Siculi Rogeri descendisse Nicholaum Pipam...* »). Quant à Raimon Jordan, qui ne développe aucun récit, il insiste sur le caractère fatal et prématuré de la mort de Nicola, qui semble aussi résigné à son triste sort que le Cola Pesce des versions ultérieures qui obéit à l'ordre du roi tout en sachant qu'il en mourra²⁸. Il semble donc bien que, dès son origine, la légende incluait les motifs-clefs de l'ordre mortel abusivement imposé par le roi et de la soumission contrainte ou fataliste du nageur qui sait ce qui l'attend.

De *multiples variations* sur l'épisode de la quête de la coupe immergée seront développées par les versions écrites et orales subséquentes. L'objet jeté à l'eau peut être une coupe, un anneau, une couronne, voire un boulet de canon²⁹. Le plongeon peut aussi n'avoir été imposé que pour explorer les fonds marins, à titre de curiosité "scientifique". L'ordonnateur est le plus souvent un roi de Sicile, mais ce rôle est

²⁷ Seppilli 1990² : p. 338.

²⁸ D'Agostino 2008 : 110-111.

²⁹ Seule la version napolitaine recueillie par B. Croce comporte ce dernier motif.

parfois dévolu à un gouverneur ou à une reine³⁰. Généralement Cola exécute le plongeon fatal par pure obéissance, mais il peut arriver que ce soit pour obtenir la main d'une jeune fille³¹. La noyade n'est pas toujours explicite : il arrive que Cola revienne avec la coupe, mais il est alors assassiné sur l'ordre du gouverneur qui ne veut pas lui donner sa fille³². Le contexte d'une fête impliquant des courses navales, des concours de natation et de plongée peut enfin se substituer à l'ordre royal³³.

Il appert en tout cas que les deux autres épisodes saillants de la légende de Cola Pesce, qui ne font l'objet d'aucune allusion dans les premières versions, ne sont que des doublets ou des échos affaiblis de la séquence essentielle de la quête de la coupe immergée.

Le plongeon initial de l'enfant suite à la malédiction lancée par sa mère ressemble fort à une justification a posteriori de l'habitat marin adopté par le protagoniste et il apparaît comme une sorte de préparation, ou de variante symétrique et inversée, de la séquence de la coupe : Cola plonge et disparaît parce que sa *désobéissance*, transgression d'une interdiction implicite, a amené sa mère à le maudire, et il subit, en devenant irrécupérablement homme marin, l'effet contraignant de cette malédiction ; c'est ensuite en *obéissant* à l'ordre impérieux de la figure substitutive du père que représente le roi qu'il plonge à nouveau, pour disparaître cette fois définitivement, subissant passivement une contrainte dont il sait qu'elle lui sera fatale.

Quant à *la séquence de l'exploration des abysses*, lors de laquelle Cola découvre les trois piliers sous-marins sur lesquels repose la Sicile (ou le château de l'Œuf dans la version napolitaine), piliers dont l'état de dégradation lui permet d'augurer que bientôt tout le pays sera englouti par les flots³⁴, elle est occasionnellement équivalente à celle de la quête de la coupe, qu'elle remplace ou à laquelle elle est étroitement associée, et fait écho (au niveau collectif), par son contenu explicitement apocalyptique, à l'eschatologie individuelle qu'implique le fatalisme avec lequel Cola effectue le plongeon dont il sait d'avance qu'il déterminera sa mort.

Absentes des premières versions, alors que le thème de l'ordre royal s'y imposait déjà comme souche des développements narratifs ultérieurs sur lesquels se construira le cycle légendaire, ces deux séquences annexes apparaissent comme une amplification secondaire destinée à encadrer la mise en scène de ce thème structurant. Il est significatif qu'elles correspondent l'une et l'autre à des récits-types et à des motifs folkloriques migratoires indépendants de la légende du plongeur, à savoir d'une part les *exempla* admonitoires relatifs aux dangers et à l'impiété des

³⁰ Voir Pitriè, 1904, versions orales n°1, 4 et 16.

³¹ Pitriè, 1904, version orale n°2 (c'est la fille du gouverneur de Messine).

³² Pitriè, 1904, version orale n°2 (« ...*la sciliratu lu fici 'mmazzari* »).

³³ Voir le texte de Pontanus (in D'Agostino 2008 : 118-121).

³⁴ Seppilli 1990² : 303-309. Le motif de l'île supportée par des piliers est également répandu dans les cultures celtiques : voir Sergent 2005. Je reviendrai ailleurs sur les versions folkloriques où il est dit que Cola Pesce constate que l'un des piliers qui soutiennent l'île est détruit et qu'il se substitue à lui pour éviter le prévisible effondrement.

malédiction³⁵, d'autre part les représentations pan-indo-européennes concernant les piliers cosmiques³⁶, récits et motifs dont on observe qu'ils ont été associés à toutes sortes de traditions maritimes³⁷.

3. Revenons donc au thème du plongeur en quête de la coupe immergée par le roi qui semble bien être la racine de tout le cycle.

Il y a déjà longtemps que les folkloristes, à commencer par G. Pitrè, ont remarqué que cette séquence ressemble à l'argument de tout *un cycle de chansons folkloriques*, notamment françaises et italiennes, où il est question d'une jeune fille qui perd, ou jette délibérément, un anneau dans la mer, dans une rivière ou dans un puits et demande qu'on le lui rapporte³⁸. Un jeune homme amoureux de la fille plonge et s'efforce de récupérer l'objet. Dans un certain nombre de versions il n'y parvient pas et se noie ; dans d'autres il revient triomphant³⁹.

Les premiers chercheurs qui se sont intéressés à ce cycle de chansons (dont ils connaissaient surtout les versions françaises et italiennes) ont d'abord pensé qu'il procédait de la légende de Cola Pesce à travers l'une de ses versions littéraires de la Renaissance⁴⁰. Cependant il appert aujourd'hui que le dossier est plus complexe qu'on ne l'avait d'abord pensé : de nombreuses versions nouvelles ont été recensées, et leur vaste géographie – qui inclut notamment l'Europe du Sud-Est, le proche-Orient, le monde slave, la Hongrie, la Lituanie etc.⁴¹ – fait apparaître que le cycle en question a de multiples connections (notamment avec un groupe de ballades balkaniques relatives aux sacrifices de fondation et de constructions de ponts)⁴² et

³⁵ Cf. *supra* n. 24. Sur les enfants possédés et voués au diable suite à une exclamation exaspérée et imprudente d'un de leurs parents, voir Tubach 1969, n° 1440, « Daughter cursed », Redondo 1996. Sur le rôle joué par les parents dans la séquence du « départ rituel » des enfants dans les contes merveilleux à scénario initiatique, voir Propp 1983 : 103-111. Sur les filles qui, maudites par leur mère, deviennent ondines, voir Caro Baroja 1974³ : 135 ss. (à propos du *romance de cordel* « El fenómeno pez-mujer o la maldición de una madre »), et Pedrosa 2002 : 37-42.

³⁶ Voir *supra* n. 34. Selon plusieurs légendes brahmaniques de l'Inde, certaines îles sont issues de montagnes volantes tombées dans l'océan après avoir perdu leurs ailes, foudroyées par Indra.

³⁷ Voir *supra*, nn. 24 et 35, D'Agostino 2008 : 28, 47 ss., 66 s. Charybde, Scylla, Lamia sont devenues des monstres marins après avoir été maudites par une divinité.

³⁸ Pitrè 1904 : 113 ss. Sur ce cycle de chansons voir Bronzini 1956-1961, t. II : 1-61 et l'abondante bibliographie citée par Armistead et Silverman 1982 : 235-239 (voir aussi *ibid.*, 228-234).

³⁹ La fin malheureuse caractérise la plupart des versions françaises, le *happy ending* étant par contre répandu dans les versions italiennes. Voir Doncieux 1904 : 312-320 (« Le plongeur noyé »), et Nigra 1957, t. I, n°66 : 410-417 (« La pesca dell'anello »). Voir *infra* n. 115.

⁴⁰ Doncieux 1904 : 319 s., Nigra 1957, t. I : 415.

⁴¹ Armistead et Silverman 1982 : 236 s., Leader 1967, : 125-141, Vargyas 1967 : 173-233.

⁴² Armistead et Silverman 1982 : 237. Voir Dundes (éd.) 1996 (voir index, s.v. « ring dropped motif ») et Eliade 1970 : 162-185 (« Maître Manole et le monastère

plonge probablement ses racines dans des thèmes mythiques de l'Antiquité méditerranéenne.

C'est ce qu'atteste l'analogie des versions helléniques modernes, qui ont souvent un caractère "merveilleux" absent des autres traditions, avec certains *textes antiques relatifs à des héros de la mythologie grecque*⁴³. On peut dès lors formuler l'hypothèse que les chansons ne dérivent pas de l'une des versions de légende sicilienne, mais que les unes et les autres sont parallèlement tributaires d'un fond commun plus ancien.

Deux traditions grecques antiques, l'une plus "mythologique", l'autre plus "littéraire", contiennent en effet déjà les thèmes respectivement développés par la légende sicilienne et par le cycle des ballades européennes sur la « pêche de l'anneau ».

Il s'agit d'abord de *l'aventure sous-marine de Thésée*, que le roi Minos a mis au défi de prouver son ascendance divine poseidonienne en jetant son anneau à la mer et en lui enjoignant d'aller le récupérer. On sait comment Thésée surmonte l'épreuve et revient à la surface avec une couronne et un manteau que lui a offerts Amphitrite⁴⁴. Bien que la dimension ordalique et royale du catapontisme, évidente dans cet épisode de la geste théséenne⁴⁵, soit quelque peu gommée dans la légende de Cola Pesce, c'est bien encore un *roi*, aussi tyrannique et hostile au héros que l'est Minos dans les textes grecs, qui envoie le nageur sicilien en quête d'un objet hautement symbolique lié à la souveraineté (le plus souvent une coupe, mais parfois aussi un anneau ou une couronne)⁴⁶.

L'autre texte antique qu'il y a lieu de citer est celui qui concerne Anthée d'Halicarnasse, que l'épouse du tyran de Milet dont il est l'otage, oblige, par dépit de voir ses avances repoussées par le jeune homme, à descendre dans un puits profond où elle a jeté une *coupe d'or* qu'elle lui demande de récupérer. On sait qu'Anthée mourra dans ce puits, écrasé par la grosse pierre que la reine précipite sur lui⁴⁷. Il s'agit donc d'une histoire tragique : le dénouement généralement fatal de la légende de Cola Pesce, lui aussi contraint d'obéir à un ordre royal abusif, semble s'inscrire dans la tradition qu'illustre cette anecdote antique. Le contenu érotique et le

d'Arges »). La femme de l'architecte, qu'un tirage au sort a désignée pour servir de victime dans le sacrifice de construction du pont, est envoyée par son mari dans les fondations de l'ouvrage (où elle sera emmurée) pour y récupérer l'anneau qu'il prétend y avoir perdu.

⁴³ Politis 1903. Pour d'autres versions néohelléniques voir Armistead et Silverman 1982 : 237.

⁴⁴ Sur cette légende théséenne (Bacchylides, Ode 17 ; Pausanias, I, 17, 3) voir Louden 1999. Sur son iconographie sud-italique voir Cabrera Bonet 2003 : 116 s. A la suite d'A. Seppilli, F. La Guardia 2003, tend à exagérer les ressemblances entre le mythe de Thésée et la légende de Cola Pesce.

⁴⁵ Glotz 1904 : 44 s.

⁴⁶ Dans les versions littéraires c'est généralement une coupe. Dans les versions orales recueillies par Pitre c'est parfois un anneau (versions n°1 – anneau et épée -, n°7 et n°8 – couronne -).

⁴⁷ Parthenius, *Erotika*, XIV (Parthenius of Nicaea, 1999 : 334-339 et commentaires 454-470). Voir Politis 1903 : 213.

personnage féminin de cette dernière sont toutefois absents du récit sicilien⁴⁸, mais ils se retrouvent dans les ballades modernes du cycle relatif à la « pêche de l'anneau », où c'est pour complaire à une fille et récupérer le joyau perdu que le héros se jette à l'eau. Les versions grecques modernes de ce type de chanson rappellent d'ailleurs indirectement le récit antique puisque la fille y est souvent présentée comme une entité destructrice voire monstrueuse, parfois une Lamia, qui n'utilise le stratagème de l'anneau prétendument perdu que pour conduire le jeune plongeur à sa perte⁴⁹.

Bien que la légende de Cola Pesce se distingue de ce cycle par l'absence de motivation érotique du plongeur, le fait qu'au moins une des versions orales recueillies par Pittrè fasse exception à cette règle générale⁵⁰ laisse entrevoir qu'il y a eu des contaminations entre la légende et les ballades. C'est ce que confirme une rencontre ponctuelle entre les deux cycles : de même que les chansons néohelléniques font allusion aux serpents que trouve le plongeur au fond du puits, et suggèrent parfois que ces reptiles, qui dévorent le jeune homme, ne sont qu'une autre forme de la démonsse dragonsque qui a pris l'aspect d'une jeune fille pour tromper le garçon⁵¹, de même plusieurs versions de la légende sicilienne indiquent que Cola trouve au fond du détroit un poisson monstrueux et suggèrent occasionnellement que celui-ci l'a dévoré⁵².

Il est par ailleurs évident que l'association du catapontisme avec des scénarios érotiques a de profondes et antiques racines mythiques et rituelles, comme en témoignent les *légendes ordaliques* relatives au « saut de Leucade »⁵³ et les mythes syriens et helléniques des « déesses plongeuses » (du type Ino-Leucothea ou Atargatis-Derceto)⁵⁴.

Il faut remarquer que ces mythes doivent avoir quelque rapport avec l'arrière-plan méditerranéen de notre légende sicilienne (où néanmoins l'élément érotique a à peu près complètement disparu) puisque ce sont eux qui articulent avec le plus de constance le *thème de la transformation des jeunes héros plongeurs en poissons* (Ichthys, Cupidon)⁵⁵ ou *en divinités marines* (Mélécerte-Palaemon)⁵⁶. Cette métamorphose est – on l'a vu – un motif essentiel dans les versions orales siciliennes de la légende de Cola, même si elle n'y apparaît que sous la forme d'un semi-ichtyomorphisme. Quant à la divinisation du personnage elle n'est, quoique

⁴⁸ Une seule des versions orales recueillies par Pittrè (*op. cit.*, n°2) indique que Cola plonge pour obtenir la main d'une fille haut-placée (voir aussi Cavarra 1994 : 126). Dans la version n°1 le roi jette une épée, la reine un anneau ; dans la version n°4 il n'est question que d'une reine (qui jette une coupe).

⁴⁹ Politis 1903 : 214-217.

⁵⁰ Pittrè 1904, version orale n°2. De toutes les versions recensées, orales ou écrites, c'est la seule qui fasse allusion à une vie amoureuse de Cola Pesce.

⁵¹ Politis 1903 : 215 s.

⁵² Pittrè 1904, versions orales n° 11, 12, 18. Pour les versions littéraires faisant allusion à cette issue ou à l'existence de poissons monstrueux, voir D'Agostino 2008 : 112 s. (Pipino da Bologna), 114 s. (Pierre Bersuire), 115-121 (Pontanus).

⁵³ Glotz 1904, Delpech 2000 : 222-225.

⁵⁴ Voir *supra* n. 24. Voir également Gallini 1963.

⁵⁵ Van Berg 1972, t. 2 : 1-11 et 97-110 ; Perdrizet 1932 : 217-221.

⁵⁶ Bonnet 1986.

exceptionnelle, pas exclue par le cycle puisqu'on la voit apparaître dans la version espagnole de 1608 (où *Pece Nicolao* est présenté en termes poséidonien comme le maître d'un paradis sous-marin où les poissons jouissent d'une sorte d'immortalité)⁵⁷ et dans une versions byzantine de la Renaissance, où le prodigieux nageur fait figure d'immortel souverain de toutes les mers de la planète⁵⁸.

III – De la pêche de l'anneau à la quête de la coupe

Lorsque l'on essaie donc d'entrevoir le *fond mythique ancien* dont pourraient être parallèlement tributaires la légende sicilienne et le cycle de ballades narratives de « la pêche de l'anneau », il semble que l'on ait affaire à deux types de fictions distincts, fondés l'un sur *une ordalie royale* (l'archétype représenté par la légende de Thésée et Minos), l'autre sur *une ordalie érotico-nuptiale* (la légende d'Anthée et les chansons modernes).

1. Curieusement la légende de Cola semble relever des deux à la fois, sans pour autant s'identifier vraiment à aucun de ces deux modèles : il s'agit bien de repêcher un objet immergé par un roi et lié à la souveraineté, mais, contrairement à Thésée, Cola échoue dans sa tentative et n'a d'ailleurs pas de prétention ni de destinée royales ; il apparaît de même que si son sort tragique semble le placer dans une catégorie analogue à celle des jeunes plongeurs victimes de l'amour (celui qu'ils éprouvent ou celui dont ils sont l'objet), l'élément érotique a été évacué du schéma narratif auquel se conforme son aventure. Se situerait-il en porte-à-faux sur deux traditions divergentes sans arriver à choisir ?

Les deux types d'ordalies concernés ont pourtant bel et bien été perçus comme solidaires par les traditions folkloriques fondées sur le *motif du catapontisme et de la quête de l'anneau immergé*.

Toute *une série de contes populaires* de tradition orale ont en effet remobilisé ce motif indépendamment de la légende sicilienne et des chansons dont il a été question plus haut. Or ces contes folkloriques associent généralement la récupération du joyau immergé à la fois à un scénario d'accès à la souveraineté et à un processus nuptial. Le héros, aidé par un auxiliaire à la fois surnaturel et zoomorphe, conquiert pour son roi une jeune femme qui, pendant la translation, perd ou jette un anneau (ou une clef) qui tombe dans une étendue d'eau. Avant de consentir à épouser le roi, la jeune fille pose des conditions, notamment celle de retrouver et lui restituer l'objet perdu. Le héros est à nouveau chargé de l'opération qu'il mène à bien généralement grâce à un poisson, ou autre animal aquatique, auquel il avait antérieurement rendu un signalé service. La jeune fille trouvera ensuite un moyen de faire périr le vieux roi et d'épouser à sa place le héros qui succèdera au souverain défunt⁵⁹. Le thème nuptial et celui de l'accès à la souveraineté sont donc indissolublement liés.

⁵⁷ D'Agostino 2008 : 94 (« Soy el Neptuno del mar ») et 90-93 (« No embejecen los pescados / ninguno muere de viejo / porque en el jordan renacen / en brazos del largo tiempo »).

⁵⁸ Bronzini 2000 : 364-366, Sbordone 1937.

⁵⁹ Voir le motif H 1132-1 (« Task : recovering lost object from sea ») du *Motif-Index* de S. Thompson et les types de conte 513-514 (*The Helpers*), 531 (*Ferdinand the True and Ferdinand the False*) et 554 (*The Grateful Animals*) de la nomenclature d'A. Aarne et S. Thompson, 1973 (que l'on pourra compléter pour la bibliographie

Dans ces récits la récupération de l'objet immergé n'est généralement pas opérée par le héros lui-même mais par un animal marin reconnaissant qui effectue le catapontisme à sa place : l'épisode prend place néanmoins dans un *processus initiatique* qui concerne exclusivement le héros, qui se qualifie comme successeur potentiel du roi en même temps qu'il accède au mariage. Aussi l'objet immergé qu'il faut retrouver peut-il être indistinctement l'un des *regalia* (par exemple la couronne du roi, mystérieusement engloutie dans un étang dans une version allemande)⁶⁰, ou un symbole sexuel et nuptial (le plus souvent l'anneau de la jeune fille, tombé à l'eau au moment de franchir une rivière). Dans un cas comme dans l'autre sa récupération a une valeur de test éminemment qualificatoire, et accomplir cette tâche (personnellement ou par procuration) permet au héros d'accéder à une promotion statutaire.

2. Si les motivations du roi de Sicile lorsqu'il jette une coupe d'or dans le détroit de Messine ne sont pas claires (elles ne sont jamais explicitées), on voit bien toutefois qu'elles se distinguent des cas classiques d'offrandes aux divinités marines⁶¹, puisqu'il en demande la récupération, et qu'il ne s'agit pas non plus de proposer au nageur prodigieux une épreuve destinée à vérifier ses compétences ou à lui conférer une qualification quelconque, couronnée par un prix à gagner, récompense dont il n'est qu'exceptionnellement fait mention.

Il est par ailleurs évident que cette immersion est consciente et délibérée et ne s'apparente pas aux cas les plus fréquents dans les contes folkloriques auxquels on a fait allusion, où l'objet immergé a été (ou est prétendu avoir été) accidentellement et inopinément perdu. La légende ne semble donc pas a priori pouvoir être mieux expliquée par le contexte folklorique des contes traditionnels où apparaît le motif de la quête de l'anneau immergé qu'il ne l'était par la comparaison avec les textes antiques et les ballades mentionnés plus haut. Elle recoupe ponctuellement plusieurs de ces traditions mais n'en recouvre pleinement aucune. Le plongeur fatal de Cola Pesce évoque donc des réminiscences, se prête à des comparaisons partielles, mais il conserve sa singularité et partant son mystère.

La mise en parallèle de notre légende avec les textes anciens et les corrélats folkloriques que j'ai cités permet cependant d'entrevoir qu'elle partage avec eux certaines références implicites à un fond commun de représentations. L'élément ordalique et initiatique, qui sous-tend les mythes, contes et ballades dont il a été question, lesquels en développent les applications érotico-nuptiales et le rapport à la souveraineté, se retrouve, transposé sur un autre plan, dans l'aventure finale de Cola, où il est réinscrit dans le cadre d'une *eschatologie à la fois collective* (l'engloutissement prochain de la Sicile ou de Messine) *et individuelle* (la mort sous-marine annoncée du prodigieux nageur).

avec Uther 2004). Voir également Pitrè, 1904 : 113, Cosquin 1886, t. I, n° 3, t. II, n° 73, Straparola, *Piacevoli Notti*, III, 2, et Aarne et Thompson 1973, type 313 (*The girl as Helper in the Hero's Flight*). Cf. Cosquin 1886, t. II, n° 32.

⁶⁰ Grimm 1967 : 614-628 (n° 107, « Les deux compagnons de route ») : la couronne royale, qui est au fond d'un étang, est récupérée pour le héros par une cane qui lui est reconnaissante d'avoir épargné un de ses petits.

⁶¹ Reinach 1996 : 121-131 (« Le mariage avec la mer »).

C'est à juste titre qu'on a évoqué à son sujet la figure de plongeur de la tombe du *Tuffatore* de Paestum, dont les analyses les plus récentes ont souligné, avec ou sans référence pythagoricienne, la probable signification eschatologique – le plongeon dans la mer de l'au-delà – et le rapport avec l'iconographie du symposium dans le monde des morts⁶².

C'est dans la perspective ouverte par cette interprétation que l'on peut envisager la relation privilégiée de certains êtres marins de la mythologie et de l'*iconographie des vases funéraires apuliens et sud-italiques* avec les motifs du catapontisme et de l'accès marin à l'au-delà⁶³ : certains de ces êtres, qui sont généralement hybrides, comme Triton, Scylla ou Acheloos, apparaissent dans cette imagerie comme psychopompes et sont occasionnellement porteurs de cornes ou de patères (qui semblent faire écho, dans d'autres contextes culturels, aux chaudrons ou « graals » liés aux « festins d'immortalité » du monde indo-européen, qui sont généralement d'origine marine ou associés à des personnages liés au milieu aquatique)⁶⁴. Autant que des symboles de l'abondance nourricière de la mer, autant que des allusions à des rituels de libation et d'offrande de coupes aux dieux marins⁶⁵, ces objets sont peut-être aussi des figurations de la promesse d'une participation au *symposium eschatologique*, donc de l'accès à une forme d'immortalité au terme de la descente dans les eaux de la mort.

3. Le fait que le roi de Sicile jette sa coupe à la mer et demande à Cola Pesce de la lui rapporter me paraît indiquer la relation implicite de cet épisode avec la symbolique des *agalmata*, naguère analysée par L. Gernet⁶⁶, qui a relevé le rapport de ces signes de richesse et de pouvoir avec l'au-delà auquel ils sont adressés ou dont ils procèdent : ces objets précieux, qui font des allers et retours, généralement par voie aquatique⁶⁷, entre les vivants et le monde surnaturel, instaurent par cette circulation à double sens une réciprocité et un échange.

Le mouvement alternatif de ces va-et-vient prend, quand il est lié à un catapontisme, l'aspect probatoire d'une *ordalie de souveraineté*, comme on l'a vu dans le cas de Thésée : aussi n'est-il pas indifférent que ce soit, en Sicile, un roi qui en prend l'initiative, comme si, en envoyant à sa place un plongeur en quête de l'objet immergé, il pratiquait par procuration un rituel d'autolégitimation⁶⁸.

⁶² Warland 1998. Voir également Napoli, 1970.

⁶³ Cabrera Bonet 2003. Voir également D'Agostino et Cerchiai 1999 : 53-60 et 61-71.

⁶⁴ Dumézil 1924, Krappe 1938, Walter 2004 : 56-80 et 201-223. Hybrides marins porteurs de coupes : voir Elayi et Elayi 2001 : 139 s. (et planche III).

⁶⁵ Offrandes de coupes à « Poséidon » : Briant 1996 : 565 s. (geste de Xerxès), Reinach 1996. Cf. Kuiper 1916 : 418 s.

⁶⁶ Gernet 1968 : 97-119.

⁶⁷ Cf. les objets et effigies sacrés rejetés par la mer et récupérés par des pêcheurs : voir Delattre 2007 et Kroll 1963.

⁶⁸ Dans cette perspective on peut interpréter l'échec du plongeur (qui ne parvient pas à récupérer l'objet immergé) comme un échec délégitimateur du roi. La légende de Cola Pesce a-t-elle pris naissance dans le contexte de la « légende noire » de Frédéric II, identifié par l'Eglise à une sorte d'Antéchrist (voir le texte de Salimbene de Adam sur la « *quarta superstitio* » de l'empereur, « *quia quemdam*

Mais cette probation peut aussi se décliner comme épreuve qualificatoire dans un processus initiatique *d'accès par le plongeur à une immortalité subaquatique* : c'est ce qu'implique la légende antique d'*Enalos* qui, plongeant pour accompagner sa bien-aimée (jetée à la mer avec des bijoux en guise de sacrifice de fondation suite à un oracle), refait surface plus tard avec une coupe d'or, preuve qu'il a été accueilli au royaume de Poséidon⁶⁹.

On sait enfin que le thème des stages subaquatiques des *agalmata* est également mobilisé dans les légendes relatives au *trépied d'or* qui, issu des eaux, est censé circuler entre *les sept sages de Grèce* (dans certaines versions il s'agit en fait d'une coupe)⁷⁰. Cette antique et curieuse légende, qui n'a à première vue aucune affinité avec celle du plongeur sicilien, si ce n'est le motif commun de l'objet d'or immergé, donne un aperçu indirect sur la *composante sapientiale* de "héros civilisateur" de ces êtres marins hybrides qui, comme Cola Pesce, jouent un rôle – en tant que protagonistes, substitués ou médiateurs – dans les récits relatifs à la circulation des *agalmata* entre terre et mer⁷¹. Les sept sages grecs, à qui le trépied d'or trouvé en mer par des pêcheurs est offert (un autre trépied du même genre est offert au dieu Triton par les Argonautes dans l'épopée d'Apollonios de Rhodes)⁷², sont les équivalents hellénisés des sept *apkallus* antédiluviens de la mythologie babylonienne, dont on sait qu'ils sont des êtres mi-humains mi-ichtyomorphes liés au dieu Ea, surgis de la mer pour apporter aux habitants du Proche Orient la civilisation et les techniques⁷³.

4. La comparaison de l'épisode relatif à la quête par Cola Pesce de la coupe d'or du roi de Sicile avec les récits antiques concernant les *agalmata* et le symbolisme initiatico-ordalique qui les sous-tend permet enfin de rendre compte de *l'aspect tragique* de l'aventure finale du nageur sicilien, qui semble être l'objet d'une malédiction.

Nicholam contra voluntatem suam pluries misit in fundum Phari», cité in D'Agostino 2008 : 110 s.) ? Sur le rapport entre les coupes jetées à la mer des mythes grecs et la thématique des « talismans de souveraineté », voir Yoshida 1965.

⁶⁹ Plutarque, *Banquet des Sept Sages*, 163 B. Voir Gernet 1968, : 117.

⁷⁰ Yoshida 1965 : 32 s. et Kuiper 1916.

⁷¹ Cola Pesce apparaît parfois comme une sorte de « héros civilisateur » qui apporte aux marins la carte de navigation : Pitre 1904, versions orales n° 8 et 9. Il en va de même dans la *Relación* espagnole de 1608 (D'Agostino 2008 : 84 et 96). On sait que les « vieux de la mer » indo-européens sont généralement détenteurs d'un savoir caché : voir Sterckx 1994, et Détiéne 1967 : 29-50 (« Le vieux de la mer »).

⁷² Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, IV, vv. 1547 ss. Voir Gernet 1968 : 115 s. Selon Lycophron c'est un cratère, non un trépied, qui aurait été offert au dieu (par Médée) : voir Yoshida 1965 : 36 n. : on a vu que la même alternative trépied/coupe se présente selon les versions de la légende des Sept Sages.

⁷³ Sur ces personnages – dont le plus connu et le plus ancien est Oannes (alias Adapa) – voir Bottéro 1989 : 198-202, Reiner 1961 et Joannes (éd.) 2001, s.v. « Apsû », « Adapa » et « Sages ». Sur les éventuels rapports des *apkallus* avec les Sept Sages grecs et les Sept Rishis de l'Inde, voir Sergent 2006 : 165 ss. Sur l'iconographie des génies hybrides (notamment semi-ichtyomorphes) en Mésopotamie, voir Le Maillot 2009.

On peut certes y voir une version fataliste et pessimiste du contenu eschatologique de l'imagerie des êtres marins en tant que liés à la mort et à l'accès à l'au-delà, ou l'effet d'une négativisante inversion de perspective due à la réinterprétation médiévale chrétienne de cette mythologie foncièrement païenne du paradis poséidonien.

On sait cependant que *l'ambivalence de l'ordalie catapontique* et des *agalmata* est une donnée mythique primitive : en tant qu'objets talismaniques, les bijoux d'or immergés – coupes, trépieds, anneaux, etc. – sont dotés d'une *force magique*, potentiellement bénéfique mais aussi dangereuse, et comme les eaux maritimes ou fluviales par lesquelles ils transitent et les êtres aquatiques qui leur sont associés, ils sont dépositaires d'un pouvoir "judiciaire" immanent susceptible, selon l'approbation ou la désapprobation des abysses où ils résident, de condamner ou récompenser les candidats à tel ou tel type de qualification⁷⁴. Comme les talismans de souveraineté d'or brûlant tombés du ciel de la légende d'origine de la royauté scythique, ces objets ne se laissent saisir que par celui qui a légitimité pour ce faire : l'anneau jeté à l'eau par la belle dans les chansons françaises du cycle du plongeur provoque la perte de ce dernier car à chaque approche il frétille, se déplace et se rend inaccessible. Le nageur doit plonger plusieurs fois, et de plus en plus profond, et finit par se noyer⁷⁵... La réactivité de l'objet précieux immergé semble n'être qu'une émanation ou une manifestation de la réactivité des eaux elles-mêmes, commotionnées par une approche inappropriée ou sacrilège⁷⁶.

Ce pouvoir destructeur est souvent conceptualisé, dans le *cycle mythique indo-européen de « l'Or dans l'Eau »*, comme l'effet d'une malédiction, voire d'un *fatum* ancestral : les légendes folkloriques de trésors subaquatiques, les mythes germanique et celtique de « l'Or du Rhin » et de « l'Or de Toulouse », toujours fatals à ceux qui s'en emparent indûment, plus qu'à une abstraite « sacralité de l'eau », reconduisent – comme j'ai entrepris de le montrer ailleurs⁷⁷ – à une variante matérialisée du *mythème*

⁷⁴ Voir Glotz 1904, Détiéne 1967, Desnier 1997, et Desnier 1995. Cf. les talismans de souveraineté brûlants tombés du ciel dans la légende d'origine de la royauté scythe rapportée par Hérodote (IV, 5-7) : seul peut les saisir celui qui a qualité pour le faire. Je reviendrai ailleurs sur les rapports de certains des talismans de ce type avec le monde aquatique.

⁷⁵ Voir Doncieux 1904, Armistead et Silverman 1982. Le troisième plongeur est généralement fatal (cf., dans les mythes indo-européens du « Feu dans l'Eau », les trois circumambulations de Bóand – qui périra également noyée – autour du puits de Nechtan [version irlandaise] et les trois plongeurs inutiles de Franrasyan [version iranienne] : voir Dumézil 1978² : 24-34). Voir *infra* n. 118.

⁷⁶ Dumézil 1978² : 21-89 (« La saison des rivières »). Voir *infra* n. 109.

⁷⁷ Delpech (à paraître[a]). Dans le conte des frères Grimm cité *supra* n. 60, l'épreuve consistant à récupérer la couronne immergée du roi est redoublée par une autre épreuve consistant pour le héros (aidé de son cheval) à faire jaillir au milieu de la cour du palais royal un geyser explosif. Voir également Briquel 2004, et Briquel 2007.

indo-européen du « Feu dans l'Eau » dont G. Dumézil et, plus récemment, quelques autres spécialistes de mythologie comparée ont largement entamé l'exégèse⁷⁸.

J'essaierai ici d'établir qu'à travers les traditions hagiographiques relatives à saint Nicolas, Cola Pesce est lui aussi tributaire de ce substrat mythique, dont on sait qu'il implique la notion d'une force ignée contenue dans les eaux, à la fois incarnée et contrôlée par un personnage divin dont le nom (Apâm Napât dans les cultures indo-iraniennes, Neptune dans le monde romain, Nechtan dans le domaine celtique) indique qu'il est conçu comme un « descendant des eaux » : cette force ignée occasionnellement explosive joue un rôle discriminatoire et (dis)qualificatoire essentiel dans des scénarios rituels d'ordalies aquatiques auxquels semble s'apparenter, comme on l'a vu, l'épisode de la quête de la coupe immergée.

IV – Saints et génies de la mer : de Nicolas à Cola

Même si l'on peut supposer une persistance régionale de représentations et de croyances antiques à travers les siècles, le prisme de la christianisation les a diffractées et recomposées. La diffusion, à partir de Myra, puis de Bari, du culte de saint Nicolas s'est accompagnée de la mise en place d'un imaginaire où le folklore et les mythes païens évoqués plus haut ont été refondus.

L'épisode de la coupe me semble être un indice et un exemple privilégié du processus d'acculturation et de réinvestissement qui a donné naissance à la légende du prodigieux nageur de Messine ou du moins à la forme sous laquelle elle nous est parvenue.

1. Quoique personne ne semble s'être interrogé sur le curieux nom (Nicholaus *Pipe* chez W. Map, Nicholaus *Papa* chez G. de Tilbury) que les deux premières versions connues de sa légende ont attribué au prodigieux nageur, nom que l'on ne retrouvera plus dans les textes ultérieurs ni dans la tradition orale, il apparaît utile de s'y arrêter car cette onomastique fournit peut être une précieuse indication sur l'origine orientale du personnage et sur ses rapports avec l'Asie Mineure.

On observe en effet que le titre turc de *Baba* ou *Papa* a été attribué au moins une fois dans cette région au génie qui préside au promontoire de Lectum (en Troade)⁷⁹ : ce personnage, qui est présenté *tantôt comme un démon, tantôt comme un saint protecteur*, doit être propitié par les navigateurs au moyen d'offrandes alimentaires jetées à la mer au moment de franchir ce cap dangereux (le « Nicolas Papa » de G. de Tilbury réclame de l'huile)⁸⁰. Il est fort probable que le même nom

⁷⁸ Dumézil 1978². Voir les différents travaux de C. Sterckx, D. Briquel et J.L. Desnier cités *supra*. Voir également les travaux des mêmes auteurs publiés dans Capdeville (éd.) 2004.

⁷⁹ Hasluck 1929, T. I, chap. XXII : 342-350 (« Saint and demons of the sea »).

⁸⁰ « ...*nihil preter oleum a transeuntibus postulabat* » (D'Agostino 2008 : 108). Détail analogue dans le texte de Bersuire (*ibid.*, p. 114). Ces auteurs ne semblent cependant pas avoir une idée très claire de l'usage exact de cette huile : Gervais indique que Cola l'utilise « *ut ejus beneficio fundum abissi maris speculatus intueri posset atque rimari* » et Bersuire précise que « *aliquantulum olei ad ponendum ore suo pro explorando profundo abyssi petebat* » (*ibid.*, p. 114). L'utilisation de l'huile par les plongeurs est mentionnée par Aristote et certains auteurs arabes du Moyen Age (dont Mas'udi) qui notent qu'elle servait aussi bien à faciliter la vision qu'à

propitiatoire a été localement attribué, ici ou là, à saint Nicolas, qui était, comme on sait, le principal protecteur des navigateurs, notamment en Méditerranée orientale à la fin de l'Antiquité puis un peu partout au Moyen Âge⁸¹.

On a vu que l'identité du nageur de la légende sicilienne semble elle aussi osciller entre le type du démon marin (dont le rapprochent son semi-ichtyomorphisme suspect, la malédiction qui pèse sur lui suite à ses désobéissances enfantines, et les facéties farceuses, voire ravageuses que prêtent les marins bretons à son équivalent océanique)⁸² et celui du protecteur des navigateurs, qu'il renseigne avec bienveillance sur les courants, les écueils et les tempêtes à venir. Notre personnage s'inscrit donc naturellement dans le dossier de ces entités marines ambivalentes que sont les antiques « *géants de la mer* » et autres génies des caps périlleux étudiés par F. Vian⁸³. A Messine Cola Pesce occupe ainsi un poste topique de surveillant du détroit analogue à celui qu'au même endroit devait occuper le mythique Peloros⁸⁴ : il n'est par conséquent pas étonnant que, pour continuer à remplir cette fonction, on soit allé chercher, après l'écroulement de l'ancienne mythologie, de quoi regarnir le poste vacant. On l'a fait auprès des figures qui en Orient jouaient un rôle analogue : c'est ainsi que le nom de Baba et des segments de la légende du saint de Myra sont venus nourrir la nouvelle légende et ont contribué à en construire le protagoniste.

Le transfert était facilité par *l'analogie entre le détroit de Messine*, passage stratégique et dangereux, hanté de monstres sous-marins fatals aux navigateurs non avertis, et la non moins essentielle et périlleuse zone maritime supervisée par les dieux lyciens puis par le saint de Myra, à savoir le passage obligatoire de Rhodes à Chypre, à travers le golfe d'Antalya, le médiéval « *gouffre de Satalie* », qu'une légende non moins horripilante que celles de Charybde et Scylla disait (dans les mêmes recueils de W. Map et G. de Tilbury qui nous ont transmis les premières versions de la légende sicilienne) habité par une tête monstrueuse qui y avait été jetée, car ses yeux avaient un pouvoir destructeur, et qui continuait à y exercer du fond des eaux ses maléfices car ses mouvements sous-marins généraient des tourbillons et des tempêtes⁸⁵.

2. Saint Nicolas, comme avaient fait ses prédécesseurs païens, veillait tout particulièrement sur cette zone sensible.

Le plus notoire de ses miracles, celui qui a fondé sa carrière de saint d'Empire, à savoir celui des trois généraux (*stratilates*) sauvés de la calomnie et d'une condamnation à la peine capitale, commence par une tempête dans ce golfe de tous les dangers, qui oblige leur flotte à se réfugier à Andriake, port de Myra, et amène, au

protéger les oreilles : voir Vedrenne 2002 : 277-280, 289, 292, 294, 314 et Toelle 2002 : 324, 326, où l'on trouvera de plus amples informations sur les pratiques et le matériel des corporations antiques et médiévales de plongeurs.

⁸¹ Hasluck 1929. Voir Jones 1978 : 24-28 et *passim*, et Bacci 2009.

⁸² Voir *supra* n. 18 et Sébillot, 1968², t. 3 : 75, 80, 98, 134 s. (sur le « poisson Nicole »), et : 126, 135 s. (sur le lutin « Collé Pohr en Dro », qui doit relever de la même famille), Helias 1958, *loc. cit.*

⁸³ Vian, 1944. Voir aussi Vian 1951, et Vian 1952.

⁸⁴ Vian 1944 : 104-108. Comme le Cola Pesce des versions orales, Peloros est plus ou moins difforme, lié aux désastres telluriques, et il connaît une fin tragique.

⁸⁵ Harf-Lancner et Polino 1988.

fil des événements, les trois officiers impériaux à se lier avec le saint et à bénéficier de sa protection⁸⁶.

Quant à la déroute – suite à une autre tempête – de la flotte mandée par Harun al Rashid pour ravager Rhodes, désastre naval destiné à punir la vaine tentative de l'amiral musulman en vue de profaner le tombeau du saint⁸⁷, c'est probablement l'un des miracles *post mortem* qui contribuèrent le plus à forger l'imaginaire de la légende maritime de Nicolas, auquel on a prêté, comme on sait, toutes sortes de sauvetages surnaturels *in periculo maris*⁸⁸.

Ce que l'on retiendra ici de cette spécialisation maritime c'est le *lien privilégié du saint avec les thèmes mythico-rituels du catapontisme et de l'immersion d'objets sacrés ou précieux*, car c'est peut-être là que l'on peut saisir le point d'inflexion sur lequel se sont opérés les glissements de la légende hagiographique vers le folklore du nageur prodigieux de Sicile.

On sait notamment que l'un des miracles de Nicolas impliqua l'immersion par le saint évêque dans les eaux du Bosphore du texte d'un édit octroyé par l'empereur en faveur des citoyens de Myra : le jour même la charte en question est recueillie par des pêcheurs au large de la côte lycienne⁸⁹. On sait aussi que le saint a été longtemps lui-même destinataire d'offrandes alimentaires jetées à la mer par les marins pour conjurer les tempêtes⁹⁰.

Ces gestes rituels semblent vouloir réactiver la logique des *agalmata* et des antiques offrandes aux dieux de la mer : ce sont bien les mêmes eaux de Méditerranée orientale qui avaient accueilli et/ou transféré le trépied des Pélopidés (jeté à la mer par Hélène, des pêcheurs le recueilleront et il finira aux mains successives des Sept Sages)⁹¹, puis reçu les clous de la Sainte Croix, immergés par une autre Hélène, la mère de Constantin, afin de neutraliser les tourbillons du gouffre⁹² ; des coupes d'or y avaient de même été précipitées par Alexandre et Xerxès pour se concilier de périlleuses traversées⁹³.

Ce sont précisément ces eaux, plus particulièrement les passages critiques entre Occident et Orient, que saint Nicolas supervise ; et c'est encore lui qui préside, sur la passe vénitienne du Lido, où la lagune s'ouvre sur le large, au rituel du « mariage du Doge avec la mer », au cours duquel le hiérarque jette un anneau dans la mer Adriatique (en face du sanctuaire de San Niccoló)⁹⁴. Est-ce donc un hasard si à

⁸⁶ Jones 1978 : 29-43, Bacci 2009 : 6-18.

⁸⁷ Jones 1978, : 172 ss., Bacci 2009 : 60 ss.

⁸⁸ Jones 1978 : 24-28 et *passim*.

⁸⁹ Jones 1978 : 42 (*Praxis de tributo*).

⁹⁰ Jones 1978 : 28. Cf., Hasluck 1929.

⁹¹ Gernet 1968 : 102 s. et 116 s.

⁹² Voragine 1967, t. I : 348-349. Bacci 2009 : 7, Reinach 1996² : 129 n., Gobi 1991 : 330 (n° 388).

⁹³ Voir *supra* n. 65. Voir également Briquel et Desnier 1983.

⁹⁴ Reinach 1996². Voir Muir 1981 : 105 et 119-135, Urban 1968. E. Muir note le rôle de « *gatekeeper* » joué par saint Nicolas dans ce rituel et l'importance qu'y revêt la polarité saint Marc/saint Nicolas (pp. 132-134). On retiendra ici notamment le rituel populaire annexé à la cérémonie officielle, lequel consiste précisément (pour les pêcheurs) à plonger pour tenter de récupérer l'anneau jeté à la mer par le doge :

Messine, autre passe cruciale, c'est encore à un Nicolas, Cola le Poisson, qu'est associé le motif mythique de la coupe d'or jetée dans les eaux du détroit ?

Mais on voit que, dans les cas de Venise et de Messine, une transition s'opère entre le rituel d'offrande par immersion et celui du catapontisme ordalique : à Venise des plongeurs tentent de récupérer l'anneau au fond de la passe (et il est à présumer que l'épreuve devait faire partie des rituels ludico-agonistiques opposant les deux factions de la ville, Nicolotti et Castellani, les premiers regroupant notamment les pêcheurs et gens de mer)⁹⁵, et à Messine Cola Pesce descend dans les abysses du détroit pour retrouver la coupe, la couronne ou l'anneau jetés par le roi⁹⁶.

3. Mais comment le saint qui présidait aux rituels en est-il devenu lui-même le protagoniste, devenant du même coup homme marin ?

Cet étrange déménagement imaginaire a sans doute été surdéterminé par des rituels pseudo-sacrificiels associés au 6 décembre, fête hivernale de Saint Nicolas : on sait que des *immersions d'effigies* – où les victimes étaient représentées par des mannequins de paille – étaient pratiquées (notamment en Russie)⁹⁷ ce jour-là, et que, selon une croyance assez répandue (notamment dans les zones de culture germanique), à la Saint Nicolas, les enfants étaient menacés de noyade par le diable⁹⁸.

On sait d'ailleurs que dans les mascarades rituelles le saint était accompagné d'un *acolyte déguisé en homme sauvage* qui feignait de s'en prendre aux enfants⁹⁹, et

Postea piscatores [...] denudant se, et oleo pleno ore, quod postea spargunt, descendunt in profundum maris ad anulum inquirendum. Et quicumque illum invenire potest, absque ulla contradictione possident illum » (Salimbene de Adam, 1999, t. 2 : 849 : on remarque que l'auteur, qui rapporte par ailleurs la légende de Cola Pesce, fait lui aussi allusion à l'utilisation de l'huile par les plongeurs). Or ces *piscatores* sont certainement des membres de la faction des « Nicolotti » qui regroupait, sous l'égide de saint Nicolas, la plupart des représentants de la profession : voir Davis 1994 : 19-32 (« Castellani and Nicolotti »). La légende sicilienne de Cola Pesce porte-t-elle la trace d'anciens rituels locaux plus ou moins analogues à celui pratiqué à Venise ? C'est ce que laissent penser certaines versions, notamment celle de Pontanus (D'Agostino 2008 : 118 ss.), où l'épisode du plongeur fatal de Cola est situé dans un contexte de solennité festive et agonistique présidée par le roi « Federicus ».

⁹⁵ Davis 1994.

⁹⁶ Pontanus évoque les trophées offerts par le roi Federicus aux vainqueurs des épreuves sportives des gens de mer (manteau, couronne, coupe, épée, cratère), lesquels rappellent d'une part la légende du plongeur de Thésée, d'autre part les offrandes de Xerxès à la mer. Sur les trophées (couronnes) que se disputent à Venise les Nicolotti et les Castellani voir Davis 1994 : 122-128.

⁹⁷ Voir Warner 2005 : 37 et Propp 1978 : 107. Cf. *infra* n. 109.

⁹⁸ Lecouteux 1995 : 159.

⁹⁹ Jones 1978 : 309-316, Lecouteux 1995 : 158 s., Méchin 1978 : 103-132, Coussée 1999, *passim*, Walter 1991 : 77-82. Que faut-il penser de l'analogie phonétique entre le « *Pelznichol* » (Nicolas vêtu de peaux) germanique, qui semble être une sorte d'intermédiaire entre le saint, l'homme sauvage et le père Noël (Jones 1978 : 332 s.), et le « *pece Nicolao* » ibérique ? A Naples c'est à un bas-relief représentant manifestement un homme sauvage poilu (Orion ?) que l'on a associé

que l'un de ses miracles les plus fameux avait consisté à ressusciter trois écoliers découpés en morceaux par un boucher ogresque¹⁰⁰. Cet acolyte burlesque et les antagonistes barbares du saint ont dû, plus ou moins explicitement, être assimilés aux *croque-mitaines aquatiques d'origine germanique* portant l'un ou l'autre des noms dérivés du *nicchus* médiéval¹⁰¹ : l'onomastique de ces génies fluviaux hostiles rappelait celle de Nicolas et a pu favoriser l'émergence de types composites aberrants et alternatifs qui se sont agrégés au modèle hagiographique (d'où les dédoublements qui lui ont suscité un acolyte) ou se sont même parfois substitués à lui, ce qui pourrait expliquer la formation des variantes, plus bestiales et moins favorables aux humains, que l'on voit apparaître sur les côtes de l'Atlantique avec ces « poissons Nicole » plus ou moins nuisibles, bien différents de l'aimable Cola Pesce sicilien.

Ces génies aquatiques et autres « nixes » étant originellement et généralement liés aux eaux douces (lacs, étangs, rivières), non à la mer, et de nature nettement démoniaque, donc radicalement opposée à celle de notre saint maritime d'Asie Mineure, il est évident que les interférences observables entre leurs cycles légendaires respectifs résultent de rencontres ponctuelles et occasionnelles, de contaminations secondaires, et n'impliquent pas de relation généalogique¹⁰². Le passage de Saint Nicolas à Cola Pesce doit s'expliquer autrement que comme l'effet d'un recoupement avec ce type germanique primitivement indépendant de la légende hagiographique¹⁰³, même si des influences réciproques ont pu localement se produire.

Comme les *luitons* médiévaux, notre héros est un homme marin, non un démon aquatique, et il doit plutôt reconduire, du point de vue typologique, à ces *shapeshifters* ou à ces hybrides protéens que sont les « *Vieux de la mer* » *méditerranéens*, donc, indirectement, aux « descendants des eaux » indo-européens¹⁰⁴. Ce qui nous amène à nous interroger sur les éventuels croisements entre

Cola Pesce (Landi 1981). Des figures calendaires festives et burlesques inspirées de l'image épiscopale de saint Nicolas, telles que le *Boy Bishop* (el « *obispillo* » en Espagne), ont-elles été présentes à l'esprit des zoographes et des faussaires qui ont inventé et diffusé les images et effigies du « *Sea bishop* », imaginaire et monstrueuse créature marine écailleuse vaguement anthropomorphe et coiffée d'une sorte de mitre (voir Russell et Russell 1975) ? Ce curieux hybride pourrait passer, comme Cola Pesce, pour une projection marine parodique de saint Nicolas...

¹⁰⁰ Jones 1978 : 123-140.

¹⁰¹ Les longues considérations d'A. Seppilli à ce sujet (1990² : 309-320) sont labyrinthiques et équivoques. On se référera plutôt à C. Lecouteux, 1995 : 149-161, qui établit, à propos des « nixes » et entités apparentées, que l'on a affaire – entre « *Nichus* » et Nicolas – à une contamination entre deux types de personnages originellement distincts plutôt qu'à un développement de l'un des deux à partir de l'autre.

¹⁰² Lecouteux 1995 : 157 et 159.

¹⁰³ Voir la critique de la théorie de Knobloch par Lecouteux, 1995 : 155.

¹⁰⁴ Voir Sterckx 1994, Briquel 1985 et Briquel 2004^b. Tout le paragraphe où Seppilli, 1990² : 318, tente, contre toute vraisemblance, de mettre dans le même sac les noms germaniques dépendant d'une racine Nic – et les noms indo-européens du « *Descendant des eaux* » (*Nechtan*, *Neptunus*, *Apâm-Napât*) est d'une confusion désespérée : voir Guyonvarc'h 1966, et Dumézil 1978² : 34-38.

la légende hagiographique de saint Nicolas et l'imaginaire lié à ces personnages mythiques.

4. Il est certes évident, du moins à première vue, que le saint de Myra n'a rien d'un homme marin. On a vu cependant que les saints protecteurs des caps dangereux d'Asie Mineure ont supplanté (ou alterné avec) des génies des promontoires et autres « géants de la mer » nettement moins orthodoxes, et qu'ils ont reçu les mêmes offrandes qu'on jetait jadis à ces entités païennes¹⁰⁵. Présidant aux périlleuses traversées entre Rhodes, la côte lycienne, le golfe d'Antalya et Chypre, Nicolas est devenu un *spécialiste des passages aquatiques* (comme l'atteste par ailleurs son association privilégiée aux ponts)¹⁰⁶. Passages qui peuvent s'opérer sur un axe vertical, donc impliquer une descente dans les profondeurs.

C'est bien une geste subaquatique de saint Nicolas que suppose par exemple son intervention dans la *très archaïsante byline russe de Sadko*, où l'on voit le saint descendre au fond de la mer pour venir en aide au héros : Sadko est un grand joueur de guzli qui a été attiré dans les abysses par le redoutable roi de la mer, lequel veut recourir à ses talents musicaux et à la magie de son instrument pour agir en dansant sur les courants marins et provoquer tempêtes ou tourbillons. Pour pouvoir retenir définitivement Sadko dans son royaume sous-marin le roi des ondins prétend le marier à l'une de ses filles. C'est alors précisément qu'intervient en personne saint Nicolas, qui interrompt la musique et la danse destructrice, fatale aux marins, en venant secouer Sadko par les épaules, en lui enjoignant de briser son instrument et en lui expliquant comment déjouer par un autre mariage le fatal projet matrimonial ourdi par le roi des mers. Une fois revenu sain et sauf à Novgorod, Sadko fondera un sanctuaire en l'honneur de son saint protecteur¹⁰⁷.

Les thèmes du va-et-vient de « l'or dans l'eau », des offrandes ou sacrifices au roi de la mer et du catapontisme ordalique jouent un rôle important dans les multiples versions de cette byline maintes fois commentée (dont l'épisode nuptial a été comparé au scénario de la fête vénitienne du mariage du Doge avec la mer)¹⁰⁸. Sadko obtient d'abord la richesse et devient un marchand prospère grâce aux pêches fabuleuses que lui assure la capture initiale d'un poisson d'or, talisman magique obtenu du roi de la mer en récompense de ses performances musicales. Plus tard cependant le voici en difficulté lorsque, faute d'avoir payé tribut à son tritonesque bienfaiteur, le navire sur lequel il s'est embarqué pour une de ses expéditions commerciales se trouve désespérément encalminé : c'est en vain qu'il jette à la mer un tonneau plein d'or, d'argent et de perles. Le dieu exige un sacrifice humain. Le choix de la victime devant être décidé par ordalie, chacun des membres de l'équipage jette un dé à la mer ; seul surnage, refusé par les eaux, le dé de métal lancé par Sadko,

¹⁰⁵ Hasluck 1929, *loc. cit.*

¹⁰⁶ Dinzelbacher 1990 : 52. Au Pays Basque des démons constructeurs de ponts sont appelés « Micolás » : Garmendia Larrañaga 1995 : 42 s.

¹⁰⁷ Voir Propp 1978 : 94-116 et 522 s., Rambaud 1876 : 144-153, Munro Chadwick et Kershaw Chadwick 1936 : 50-53 et 124.

¹⁰⁸ Voir Buslaev 1887 : 24-27, dont la théorie est contredite par Propp, 1978 : 522.

qui se trouve donc désigné pour être abandonné dans les flots¹⁰⁹. C'est ainsi qu'il tombera au pouvoir du roi de la mer et descendra dans son royaume, auquel saint Nicolas finira, comme on l'a vu, par l'arracher.

Dans ce récit largement mythique saint Nicolas apparaît donc à la fois comme la contre-figure du roi de la mer, dont il représente l'envers christianisé, positif, bienveillant et orthodoxe, et comme le génie tutélaire présidant au catapontisme du héros plongeur, qu'il protège et dont il garantit la destinée proprement humaine.

V – Le miracle de la coupe

Or c'est un rôle analogue qui est attribué à notre saint dans l'un des articles de la série canonique de ses miracles *post mortem*, et c'est là que l'on saisit peut-être ce que Cola Pesce doit saint Nicolas.

1. La version la plus courante, que l'on peut lire par exemple dans la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine¹¹⁰, raconte qu'un noble, voulant remercier le saint de lui avoir octroyé un fils, fit faire une coupe d'or pour la lui offrir. Mais, une fois réalisée, la coupe lui plut tellement qu'il décida de la garder pour lui et fit faire pour le saint une autre coupe moins belle et moins précieuse. S'étant embarqué avec sa famille pour aller à Myra remettre au sanctuaire la coupe destinée au saint, il confia à son jeune enfant la plus belle des deux coupes afin qu'il aille la laver (ou puiser de l'eau), mais en se penchant par-dessus le bastingage l'enfant laissa échapper la coupe, tomba à la mer en essayant de la rattraper et disparut dans les flots avec elle. Désespoir des parents qui, arrivés à Myra, veulent néanmoins accomplir leur vœu et posent sur l'autel du sanctuaire la coupe prévue à cet effet. Mais l'objet est violemment rejeté, à plusieurs reprises, par l'autel et précipité sur le sol de l'église. Comprenant que l'offrande n'est pas agréée le père confesse son péché. C'est alors que réapparaît sain et sauf l'enfant disparu, tenant à la main la plus belle coupe perdue avec lui. Il explique que pendant toute la durée de son engloutissement saint Nicolas l'avait pris par la main et avait empêché qu'il lui arrivât malheur. La coupe précieuse est alors posée sur l'autel et agréée.

Ce récit figure dès le X^e s. dans une série de textes latins, dont le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, et il sera popularisé par le poème français de Wace et par la *Légende Dorée*, ainsi que par une tradition iconographique (XII^e et XIII^e s.)¹¹¹.

L'origine grecque de cette tradition miraculeuse, apparentée en cela à la plupart de celles qui évoquent des sauvetages surnaturels d'enfants victimes des péchés de leurs parents, semble confirmée par son homologie avec un miracle de Saint Ménas d'Alexandrie¹¹², et il est possible que cette légende soit née d'une interprétation erronée d'une des représentations iconographiques byzantines d'un autre type de

¹⁰⁹ Propp 1978 : 106 s. On retrouve ici, dans son contexte ordalique, le thème de la « réactivité des eaux » qui est essentiel dans la mythologie indo-européenne du « Feu dans l'Eau » : voir Dumézil 1978².

¹¹⁰ Voragine de, 1967, t. I : 53.

¹¹¹ Jones 1978 : 229-231, Bacci 2009 : 166 ss., Wace, 1942 : 12 s., 35-38, 145-149, 211 s. Voir aussi le manuscrit latin transcrit dans *Analecta Bollandiana*, 2, 1883, pp. 151-153, ainsi que Jones 1978 : 425, n. 38 et Réaux 1958, t. III, vol. 2 : 986.

¹¹² Jones 1978 : 230.

miracle, attribué également à saint Nicolas (entre autres), dans lequel un enfant, enlevé par des pirates musulmans de Crète et devenu échanson de l'émir, est soudain restitué à ses parents par le saint (le jour de sa fête) alors qu'il porte encore à la main la coupe avec laquelle il s'apprêtait à servir son maître¹¹³.

La spécificité de notre récit consiste cependant en ce qu'il associe le motif de la coupe au thème du catapontisme et fait partager à l'objet et à l'enfant la même aventure sous-marine. Comme dans la geste slave de Sadko, le saint descend et intervient dans les profondeurs, y accompagne et guide son protégé, et assure du même coup le retour de la coupe immergée. Le miracle de la réémersion¹¹⁴ de la victime engloutie et de l'objet sacré arraché aux abysses et restitué à son légitime destinataire rejoint, dans un même contexte justificatoire d'ordalie maritime valant sanction, purgation et rédemption, la logique mythique qui sous-tendait les mythes de Mélicerte - Palaemon ou d'Enalos, dans lesquels l'engloutissement fatal se résolvait en accès à la sphère divine.

2. On voit ce que la légende sicilienne a pu devoir à ce genre de récit. Quoique non accidentelle, l'immersion de la coupe y est également imputée à une transgression commise par une figure paternelle (il s'agit en l'occurrence de l'abus de pouvoir du roi), comme est imputable à la malédiction parentale la condition d'homme marin à laquelle est condamné le jeune nageur. Malgré l'absence de *happy end* dans la plupart des versions, faute d'instance salvatrice, on voit se reformer, en-deça et au-delà du schéma de l'*exemplum* pénitentiel, le thème ambivalent de la probation par la justice des eaux : celle-ci n'est plus imposée par le substitut de l'instance paternelle défaillante que représente le saint, qui exorcise le péché du père en lui ôtant le fils et la coupe, mais sollicitée spontanément par le roi au moment de jeter la coupe, symbole théorique de sa qualification souveraine, et coercitivement subie par le substitut du roi que représente le plongeur envoyé à sa place en quête de l'objet immergé soumis à l'épreuve de l'abîme.

Dans le récit hagiographique Nicolas utilise la mer comme instrument de sa justice : en subtilisant le fils et la coupe puis en les restituant il domine tout le processus purgatoire. Dans la légende sicilienne Cola Pesce réunit en une seule personne l'enfant immergé et le restituteur potentiel de la coupe : contrairement à son saint homonyme il n'est toutefois pas le maître de la justice des eaux, et s'il est capable, en tant qu'homme marin, d'y évoluer à volonté, son pouvoir est limité et il est obligé de subir les effets négatifs d'une force qu'il ne contrôle pas.

On observe ainsi une symétrie inversée entre le scénario de la « pêche de l'anneau », tel qu'il est actualisé dans les chansons (notamment dans les versions françaises) examinées plus haut, et celui du miracle de la coupe : dans les ballades le plongeur se heurte à la réaction négative de l'anneau immergé, qui se déplace chaque

¹¹³ Jones 1978 : 76, Bacci 2009 : 166-167 (voir aussi p. 59), Wace, 1942 : 13 (n° 18) et 150 ss.

¹¹⁴ Cf. les saints qui assurent la remontée miraculeuse, depuis le fond des eaux, des restes d'un personnage qui y a été immergé : voir le cas de Moïse faisant magiquement remonter du fond du Nil le tombeau de Joseph (Gervais de Tilbury, 1992 : 133, où la réalisation de l'opération magique est précédée par l'immersion de lames d'or) ou celui de saint Columcille faisant ressurgir les ossements de Breccan du fond du gouffre tourbillonnant dit « chaudron de Breccan » (Krappe 1938).

fois qu'il est sur le point d'être saisi, et le plongeur finit par se noyer après *trois vaines tentatives*¹¹⁵. Dans la version poétique de Wace et dans au moins un des manuscrits latins du miracle¹¹⁶, l'autel de saint Nicolas rejette à *trois reprises* la coupe substituée avant d'agrée, une fois la crise dénouée, la coupe promise sauvée des eaux. Ce n'est probablement pas un hasard si l'on retrouve ici le schéma d'une séquence narrative associée dans plusieurs cas aux mythes indo-européens du « Feu dans l'Eau » : on sait que, dans la version irlandaise, l'eau du puits de Nechtan, autour duquel l'infidèle Bóand a effectué une triple circumambulation, réagit à trois reprises à ce sacrilège en projetant successivement trois vagues destructrices sur celle qui l'a commis¹¹⁷ ; de même, dans la version iranienne, c'est à trois reprises que le candidat non qualifié à la souveraineté plonge pour essayer d'appréhender la « gloire lumineuse » des rois (le *xvarenah*), immergée par le « Descendant des Eaux » dans le lac mythique Vourukasha, et à trois reprises que cette gloire lui échappe, provoquant trois écoulements, bras d'eau qui prolongent le lac dans autant de directions¹¹⁸.

3. Le glissement du saint vers une figure atypique du légendaire topographique implique des reconversions, des inversions, des dédoublements et des détournements de sens. Ces phénomènes d'acculturation et de folklorisation sont fréquents lorsque, dans un contexte interculturel, un élément issu d'une des cultures en présence suscite un écho dans une autre et se prête donc à une captation et à une réinterprétation. Le miracle du sauvetage de l'enfant et de la coupe immergés me semble avoir été un point d'appui essentiel dans l'opération culturelle qui a extrait Cola Pesce des entrailles de saint Nicolas et l'a installé dans le détroit de Messine. Cette opération, qui a dû supposer des déménagements et des transpositions complexes qui largement nous échappent, ne s'est cependant pas effectuée au hasard. Elle supposait aussi des affinités cachées, des atomes crochus qui ont permis le déclenchement du « *tilt* » décisif ; et ces affinités reposaient peut-être sur une dépendance commune des configurations culturelles respectives en présence et en contact à l'égard d'un substrat archaïque partagé mais différemment retravaillé de part et d'autre.

Le miracle du saint a manifestement réactivé en Italie du Sud et en Sicile un imaginaire local dont j'ai essayé, à propos de vieilles histoires de catapontismes et d'objets précieux avalés ou véhiculés par les eaux, de rappeler les origines antiques. Mais ces récits ont aussi concerné l'ensemble des cultures méditerranéennes et il n'est pas exclu qu'ils aient joué aussi un rôle dans la constitution de la légende hagiographique de saint Nicolas. Le saint et le plongeur se seraient donc d'autant plus facilement reconnus et fondus qu'ils avaient peut-être quelques origines communes.

VI – Nicolas, Cola Pesce et le Feu dans l'Eau

Je n'esquisserai ici que brièvement les relations, déjà signalées plus haut, qu'ils semblent respectivement entretenir avec ce que les comparatistes « duméziliens »

¹¹⁵ Doncieux 1904, *loc. cit.*, Davenson 1946 : 230-233 (n° 18, « le plongeur noyé »), Roy 1954 : 115 s. (« Par un beau clair de lune ») et 116-119 (« Les clefs d'or »).

¹¹⁶ Wace 1942 : 147 s. et 211 s. (manuscrit latin du XII^e s.).

¹¹⁷ Dumézil 1978² : 27 s., 32.

¹¹⁸ Dumézil 1978² : 25 s., 32. Cf. le cas des trois talismans d'or brûlants de la légende scythique qui ne se laissent saisir qu'à la troisième tentative d'appréhension.

appellent la « mythologie du Feu dans l'Eau ». Curieusement Nicolas et Cola Pesce semblent en être l'un et l'autre parallèlement tributaires.

1. « Poséidon chrétien », saint Nicolas semble partager les affinités de son répondant païen avec cette mythologie, notamment avec le type indo-européen du « Descendant des Eaux »¹¹⁹.

L'association paradoxale de l'eau et du feu est en effet un trait distinctif de plusieurs de ses miracles. Notamment celui du *sauvetage de l'enfant menacé d'être ébouillanté* par une négligence de sa mère¹²⁰. Une manifestation ignée du saint dans un contexte maritime est par ailleurs le « *feu Saint-Nicolas* »¹²¹, autre appellation du phénomène électromagnétique plus connu sous le nom de « feu de Saint-Elme ».

Mais c'est surtout *le miracle de l'huile incendiaire* qui signale la domination de Nicolas sur le « feu dans l'eau » : le démon du temple d'Artémis, furieux d'avoir été délogé par le saint prend l'apparence d'une femme dévote et remet à des pèlerins, qui sont sur le point de s'embarquer pour se rendre à Myra et visiter le tombeau de Nicolas, un flacon rempli d'une huile explosive de sa confection et leur demande de la verser dans les lampes du sanctuaire. Ce projet dévastateur n'aboutit pas car le saint apparaît aux pèlerins lors de la traversée et leur enjoint de jeter l'huile à la mer. Celle-ci aussitôt prend feu et une terrible tempête se déchaîne, à laquelle le navire des pèlerins échappe grâce à la protection de Nicolas¹²². On peut voir dans ce récit, qui prend place dans la geste agonistique qui oppose le saint à la déesse locale de Myra, le mythe d'origine du « feu grégeois », auquel les Byzantins ont dû tant de victoires navales sur les flottes musulmanes. En détournant sur les eaux le pouvoir incendiaire de cette huile diabolique d'abord destinée à le détruire, et en en faisant le modèle d'une arme pour l'empire du Christ, Nicolas s'impose, à la place des dieux païens, comme maître de la force redoutable du feu dans l'eau et des tempêtes.

Pouvoir ambivalent dont le saint exorcise, tout en la récupérant, la force destructrice, non sans apparaître par ailleurs, symétriquement, comme le producteur d'une huile miraculeuse qui, à Myra et à Bari, coule de son tombeau et fait l'objet, depuis tous les coins de la chrétienté médiévale, d'une quête fervente de ses bienfaits, génératrice d'innombrables pèlerinages¹²³. Cette huile sainte est-elle une version christianisée de la myrrhe des mystères d'Adonis (dont le nom de Myra a pu évoquer

¹¹⁹ Sur les rapports de Poséidon avec la mythologie du « Feu dans l'Eau », voir Briquel 1988, Scott Littleton 1973, Bloch 1985, et surtout Vicent 2007. La question n'est qu'effleurée latéralement dans Sergent 2004 : 465-526, « Poséidon et Manannán » (en particulier 475-481).

¹²⁰ Jones 1978 : 231. Cf. l'histoire de Mélicerte ébouillanté dans un chaudron par son père Athamas ou par sa mère Ino (version alternative et/ou complémentaire de celles qui associent sa mort par catapontisme à celle d'Ino-Leucothea).

¹²¹ Jones 1978 : 23, Beccaria 1995 : 63.

¹²² Voragine 1967, t. 1 : 49. Voir Jones 1978 : 72 s. et Bacci 2009 : 31 et 59.

¹²³ Cette huile distillée, d'abord à Myra puis à Bari, par le tombeau de Nicolas, laquelle fait de lui un saint « myroblète » et le patron des parfumeurs (et des apothicaires) procède-t-elle d' « un calembour sur saint Nicolas, évêque de Myre » (Réau, 1958 : 979) ? Voir Jones 1978 : 66 ss et 148 ss, et Voragine 1967 : 51. De l'huile aurait été jetée sur la mer par saint Germain d'Auxerre pour apaiser les tempêtes (selon Constance de Lyon) : voir Gagé 1970 : 19. Cf. *supra* n. 80.

le souvenir), à laquelle était peut-être déjà associée l'Artémis lycienne ? Quoiqu'on ne sache pas grand chose sur elle, il appert que, à l'instar de Myrrha, mère d'Adonis, elle devait être liée à un arbre, comme l'attestent la numismatique locale¹²⁴ et l'héroïque attaque de Nicolas contre son sanctuaire, qui consista précisément à couper l'arbre de la déesse¹²⁵. Dans cette hypothèse Nicolas serait à la fois l'héritier et le substitut d'une entité mythique associée à une mythologie "caniculaire", donc à un contexte symbolico-imaginaire largement fondé, comme dans le cas des *Neptunalia*, sur les interférences du feu et de l'eau¹²⁶.

Il n'est pas inutile de remarquer à ce propos que Cola Pesce est aussi tributaire d'une huile, toute profane, dont deux des plus anciennes versions écrites de sa légende affirment qu'il la demandait aux marins qu'il rencontrait car elle lui était utile lors de ses plongées¹²⁷.

On sait par ailleurs que, notamment en Occident, saint Nicolas est associé au sel, de par ses affinités marines et du fait des pratiques ritualisées de salaison du mois de décembre¹²⁸ : cette spécialisation est sans doute une indication supplémentaire du rapport des légendes de saint Nicolas avec la mythologie du feu dans l'eau, les rapports de cette dernière avec le folklore du sel ayant été récemment mis à jour par les études comparatistes¹²⁹.

2. Les tentatives d'identifier saint Nicolas avec le « descendant des eaux » indo-européen, plus particulièrement avec l'Apâm Napât indo-iranien, sont certes sujettes à caution, et je ne suis pas sûr qu'il faille détecter le souvenir de cette divinité dans le nom de Nepotianus porté, dans le plus notable miracle nicolaïte, par l'un des trois généraux d'Empire sauvés de la calomnie et de l'exécution par l'évêque de Myra¹³⁰.

Il reste néanmoins que, de même que le dieu indo-européen préside, en Iran aux eaux tumultueuses et probatoires du Gyndès¹³¹, en Irlande au puits ordalique de Nechtan¹³², à Rome au lac explosif d'Albe¹³³, de même Nicolas fait à Myra office de surveillant des fureurs du « gouffre de Satalie », qui me semble être, à l'image du détroit de Messine, et comme j'essaierai de le montrer ailleurs, l'un des points d'ancrage de la mythologie du Feu dans l'Eau. C'est donc tout naturellement que sa

¹²⁴ Bacci 1972 : 117-138 et *passim*.

¹²⁵ Voragine 1967, t. I : 49. Voir Jones 1978 : 19 s., Bacci 2009 : 40 s.

¹²⁶ Détienne 1972 : 190 s. et 200 s. Sur certaines transpositions christianisées de la mythologie caniculaire voir Walter 1988, : 217-244. Sur l'ancrage de certains des mythes indo-européens du « Feu dans l'Eau » dans la période caniculaire, voir Dumézil 1978² : 63-85 (« Neptune et les Neptunalia »).

¹²⁷ Voir *supra*, nn. 80 et 94.

¹²⁸ Voir Coussée 1999 : 76-83 et Méchin 1978 : 135-139. Voir également Walter 1991 : 90, n. 46.

¹²⁹ Walter 2008 : 113-136 (en particulier 123-125).

¹³⁰ Walter 1988 : 226 n., repris par Coussée 1999 : 38. Le brave stratelate byzantin n'ayant rien de neptunien l'hypothèse en question reste, quoique suggestive, très spéculative...

¹³¹ Briquel 1981.

¹³² Dumézil 1978² : 27-31, Sterckx 1994 : 5-20.

¹³³ Dumézil 1978² : 39-62.

légende a pu localement interférer avec celles de saints celtiques qui, comme saint Nectan et saint Neot, font écho en Cornouailles au Nechtan irlandais, version canonique gaélique du « Descendant des Eaux » indo-européen¹³⁴.

Dans cette perspective, le miracle de l'immersion et de l'émergence conjointes de l'enfant et de la coupe d'or, même s'il s'inscrit prioritairement dans une topique propre à la littérature hagiographique, reconduit parallèlement à un schéma mythique probablement plus ancien. Comme c'est le cas dans le récit antique du catapontisme de Thésée en quête de l'anneau jeté par Minos, et dans l'évocation avestique de la poursuite sous-marine par Franrasyan de la « gloire royale » lumineuse immergée par Apâm Napât dans les eaux du lac Vourukasha, ce schéma donne corps à l'épreuve de l'ordalie aquatique (qualificatoire dans le cas de Thésée, disqualificatoire dans celui de Franrasyan, successivement disqualificatoire puis requalifiante dans le miracle nicolaïte). Ordalie destinée en l'occurrence à vérifier, au tribunal du principe igné résidant au sein des eaux, la légitimité du postulant à la souveraineté ou à un accès privilégié à la sphère du Sacré.

Dans ce miracle la *réactivité jaillissante des eaux* (dé)légitimatrices est reportée sur l'autel du saint, qui repousse de manière violente et explosive les offrandes non agréées (les textes insistent sur cette violence, qui évoquent le fracas, sur le pavement du sanctuaire, de la fausse coupe, rejetée et vivement projetée au-delà du chœur), alors même que Nicolas prend en charge avec douceur l'enfant immergé porteur de la coupe originale, comme Triton ou les dauphins guident Thésée sur le chemin sous-marin du royaume de Poséidon et Amphitrite¹³⁵.

Si le voyage subaquatique de l'or sacré est ici encadré dans les limites d'un scénario pénitentiel, la nécessité de son immersion avant sa consécration finale au sanctuaire laisse transparaître quelque chose des racines mythiques et de la dimension talismanique de ce scénario, qui confirme à mes yeux l'hypothèse que « l'or dans l'eau » est bien une version matérialisée et pour ainsi dire « refroidie » du « feu dans l'eau »¹³⁶ ...

3. Si l'on revient maintenant à Cola Pesce c'est d'abord pour remarquer que plusieurs de ses plongées le mettent littéralement en contact avec *un feu sous-marin*. Les traditions orales recueillies par Pitre indiquent par exemple, selon les cas, que :

3.1. Cola découvre au fond du détroit, après en avoir rapporté l'épée et l'anneau qu'y ont respectivement jetés le roi et la reine, « *na caverna, chi porta un gran focu* » ; la curiosité royale à ce sujet l'oblige à l'explorer et il y trouve la mort, brûlé par les flammes issues de cette cavité. Seul remonte, brûlée, la *ferra* avec laquelle il était descendu dans cet antre fatal¹³⁷ ;

¹³⁴ Delpech 2010.

¹³⁵ Loudon 1999, Cabrera Bonet 2003 : 116 s.

¹³⁶ Je reviendrai ailleurs sur les analogies de ce scénario avec celui qui concerne les talismans de souveraineté tombés du ciel (dans la légende d'origine de la royauté scythe) et sur la très spéculative hypothèse, relative à une éventuelle et lointaine parenté entre Nicolas, Cola Pesce et le Kolaxaïs de la légende scythe, ébauchée dans Delpech 2000 : 234, n. 66.

¹³⁷ Pitre 1904, version orale n°1. La même mésaventure arrive au « *voi marinu* » de la version n° 13.

3.2. Selon une autre version, où Cola plonge pour récupérer la coupe d'or jetée dans le Garófalu (le tourbillon du détroit) par la reine, qui lui promet qu'il pourra la garder pour lui s'il la trouve, il découvre « *dui grannissimi caverni, chi sucavanu l'acqua di lu mari, e avevanu cumunicazioni cu lu Muncibeddu* » (l'Etna). D'une seconde plongée, en quête d'une autre coupe lancée par la reine, curieuse de savoir jusqu'où vont ces cavités, Cola ne reviendra jamais. On devine donc ici la nature volcanique et infernale du feu sous-marin mentionné dans la première version (l'Etna ayant été considéré depuis toujours comme l'entrée de l'Enfer)¹³⁸ ;

3.3. Une troisième version, qui lie la descente du plongeur à une investigation sur l'origine du tourbillon, précise qu'au fond de celui-ci Cola se brûle dans une « *vucca di focu* » qui reproduit sous la mer celle de l'Etna¹³⁹ ;

3.4. On apprend aussi, dans d'autres versions, que, envoyé à Naples par le roi « *pri vidiri li funnàli unni cé eranu li vurcani* », Piscicola y trouve les eaux « *ora friddi, ora càudi* », et que revenu à Messine il ne peut apercevoir le fond du *Faru* à cause d'une « *gran culonna di fumu chi niscia di sutta un scogghiu* » qui obscurcissait l'eau¹⁴⁰, ou encore qu'il découvre que Messine repose sur trois colonnes de fer sous-marines et qu'en dessous l'eau du Faro sort bouillante d'un trou¹⁴¹.

3.5. Quant à la version espagnole de la *Relación* de 1608, elle fait écho, en les inversant, à ces visions infernales, mais elle transpose, elle aussi, cette fois sur le mode sublimé et paradisiaque, le mytheme du Feu dans l'Eau : Nicolas s'introduit dans la caverne sous-marine de Rota (près de Cadix) et nage pendant quarante jours dans l'obscurité d'un étroit tunnel, pour finalement atteindre le centre paradoxalement lumineux de la cavité (« *vi su remate y llegué / a ver del Sol los reflexos* ») où la mer est « *diáfana y clara / como el christalino espejo* »¹⁴².

Cette vision quasi mystique pourrait être la forme édulcorée et christianisée d'une archaïque tradition locale d'origine païenne, assez proche des légendes siciliennes où Cola Pesce est brûlé par le feu subaquatique : c'est ce que laisse entrevoir une allusion de Pausanias (X, 4, 4) à un certain Kleon qui, nous dit-il, aurait vu à Cadix, près du sanctuaire d'Hercule-Melqart, le cadavre *en feu* d'un géant de la mer, échoué sur la plage, lequel aurait été foudroyé et brûlé par le dieu¹⁴³.

¹³⁸ Pitrè 1904, version orale n°4, et Lo Presti 1936, : 73-75. Sur l'image médiévale de l'Etna comme entrée des enfers voir Graf 1971² (t. II, 303-335, « Artù nell'Etna »). Sur le détroit de Messine, Charybde et l'entrée sous-marine des enfers voir Krappe 1929-1930 et Krappe 1934.

¹³⁹ Pitrè 1904, version orale n°5. On y retrouve le motif de l'objet-témoin qui remonte, brûlé, à la surface (cf. versions n°1 et n° 13 et Lo Presti 1936, *loc. cit.*).

¹⁴⁰ Pitrè 1904, version orale n°8.

¹⁴¹ Pitrè 1904, version orale n° 16.

¹⁴² D'Agostino 2008 : 90.

¹⁴³ Voir Bonnet 1988 : 222. Le texte de Pausanias semble faire écho à l'allusion de Plin (NH, IX, 10-11) à un homme marin qui séjournait dans l'océan près de Gadès. Y a-t-il ici une allusion aux rituels de l'*egersis* de Melqart, comme le suggèrent Frazer et C. Bonnet (qui pensent que ce « géant » foudroyé pourrait avoir été une effigie brûlée pour célébrer l'apothéose ignée du dieu) ?

Cependant le passage de la tradition rituelle de type manifestement sémitique (crémation d'effigies reproduisant la mort de Melqart par le feu)¹⁴⁴ à l'illumination paradisiaque de la *Relación* de 1608 suppose une réinterprétation préalable, où a dû jouer un rôle important une contamination avec une version du mythe indo-européen du Feu dans l'Eau. Une version selon laquelle cette force ignée devait être présentée non sous son aspect de *feu* destructeur, mais comme une *lumière* radieuse et bienfaisante : c'est le cas pour le « Descendant des Eaux » Apam Napât dans les textes védiques et avestiques, caractérisé par sa brillance, et pour la « gloire royale » (*xvarenah*) des rois iraniens (cachée par ce même Apam Napât dans les eaux du lac Vourukasha mais toujours lumineuse). Ce thème de la lumière subaquatique est notoirement mis en valeur dans le récit du catapontisme de Thésée, reçu dans les profondeurs par les Néréides aux membres resplendissants¹⁴⁵.

4. C'est donc, autant que la noyade, *une combustion sous-marine* qui menace notre plongeur, mais ce sort funeste peut être (rarement) conjuré et se métamorphoser en accès glorieux à une immortalité lumineuse. Ces alternatives sont aussi caractéristiques des diverses variantes indo-européennes de la mythologie du Feu dans l'Eau : quand le candidat à l'ordalie est qualifié, il parvient à conquérir la souveraineté (et la gloire lumineuse qui l'accompagne) ; dans le cas contraire il est détruit, subit dans son corps les atteintes foudroyantes du feu subaquatique, ou poursuit en vain une lumière vagabonde qui sans cesse lui échappe.

La *réactivité des eaux* habitées par cette force est maintes fois soulignée dans la légende sicilienne : elles retiennent au fond ou dévorent le plongeur trop hardi (moyennant l'intervention de quelque monstre aquatique dans lequel s'incarne leur pouvoir destructeur, figure en laquelle se projette la face terrible du Gardien des profondeurs) ; elles renvoient à la surface les objets-témoins qu'il a emportés avec lui pour rendre compte de l'issue de sa tentative ; elles aspirent ou véhiculent l'objet recherché et obligent le nageur à renouveler – le plus souvent à trois reprises – son plongeon jusqu'à atteindre le point de non-retour, ou se perdre définitivement dans les ramifications et les boyaux des cavités où il s'est engouffré ; elles sont enfin animées de mouvements de va-et-vient, de courants antagonistes, de flux circulaires et alternatifs, créateurs de tourbillons, d'aspirations irrésistibles vers le fond et de rejets jaillissants et brutaux, caractéristiques de ces puits interdits, comme celui de Nechtan, qui est en communication avec tous les grands fleuves de la planète, qui en procèdent et y reviennent, ou de ces détroits et golfes où se rencontrent des mers incompatibles. Les mêmes tumultes et des monstres analogues agitent les gouffres au large de Myra, de Messine et de Cadix, où saint Nicolas, Cola Pesce et le *Pece Nicolao* respectivement réussissent ou échouent à dominer souverainement les flots.

¹⁴⁴ Si Mélicerte est, comme on a pu le supposer, apparenté à Melqart (voir Bonnet 1986) sa transformation en divinité marine, suite à sa mort par immersion, serait symboliquement équivalente à l'apothéose ignée du dieu tyrien. L'immortalisation (ou divinisation) par le feu et le catapontisme seraient alors, comme dans les mythes relatifs à Thétis et à l'enfance d'Achille, deux aspects complémentaires d'une même opération rituelle. On entrevoit ici comment la mythologie indo-européenne du feu dans l'eau a pu se construire en recouvrant et récupérant un matériel imaginaire d'origine sémitique.

¹⁴⁵ Loudon 1999 : 58, 62, 65 s.

C'est dans le contexte de cette mythologie des eaux ignées que la séquence de la quête et des tribulations sous-marines de la coupe immergée prend tout son sens. Forme réifiée du feu, l'or précipité dans les ondes s'y charge, à l'image de la coupe d'Hélios, de connotations solaires ; il luit au sein de l'obscurité des flots¹⁴⁶, attire le plongeur qui le poursuit vers le centre brûlant de l'abîme, lui confère gloire ou rédemption miraculeuse s'il s'est laissé saisir, ou disqualification et anéantissement s'il ne peut être appréhendé.

Lié à la royauté l'objet d'or immergé sert de médiateur entre le monarque et la source de sa souveraineté : jeté à l'eau puis récupéré, il la confirme ou la justifie, ou bien il symbolise et scelle une alliance avec les espaces maritimes, ou encore il impose aux flots une irrésistible domination. En récupérant pour le roi (ou la reine) le joyau immergé, ou en l'obtenant comme prix de son exploit, le plongeur sicilien participe à la royauté, devient son acolyte ou son double maritime, voire le garant de sa maîtrise thalassocratique du détroit. Ce lien à la souveraineté est essentiel dans la plupart des mythes indo-européens du Feu dans l'Eau. Les échecs de Cola Pesce doivent être, d'une manière ou d'une autre, des échecs de la royauté, au même titre que sa constatation de la fragilité et du probablement prochain écroulement des piliers qui soutiennent la Sicile, qui annonce une irrémédiable apocalypse régionale. De même c'est comme substitut du souverain (en tant que "pilier" du royaume) qu'apparaît Cola dans les versions où il est dit qu'il prend la place – pour éviter l'engloutissement de la Sicile – de celui des poteaux sous-marins qui la soutiennent dont il a pu constater le délabrement.

* * *

Au total la légende de Cola Pesce relève d'une stratigraphie complexe. Seuls quelques points d'affleurement et d'interférence nous sont accessibles.

1. A la base on peut soupçonner l'existence d'un *folklore professionnel local*, probablement fort ancien, lié au *métier de plongeur*. C'est peut-être là que prit naissance l'auto identification de ces pêcheurs d'un genre très particulier (quêteurs de perles¹⁴⁷, d'éponges, etc.) à des êtres hybrides, intermédiaires entre le monde humain et le monde marin, entre la culture et la nature. Liée aux difficultés et aux dangers du métier, l'idée d'une malédiction collective, d'une fatalité subie avec la résignation du pauvre, a pu s'imposer, comme cela est arrivé à propos d'autres métiers également peu gratifiants, voire socialement suspects¹⁴⁸. Passivement vécus, la malédiction parentale, puis l'abus tyrannique des souverains, donnent symétriquement corps au destin incontournable du représentant-type de la profession qu'incarne l'héroïque et

¹⁴⁶ Voir le *carmen* de Pontanus. D'Agostino 2008 : 118).

¹⁴⁷ Dans la version napolitaine recueillie par B. Croce (Pitrè 1904, version orale n° 18) Cola se laisse avaler par un énorme poisson dont il ressortira après lui avoir ouvert le ventre à l'aide d'un couteau. Cette aventure « initiatique », qui ressemble fort au miracle de sainte Marguerite (la « perle » !) sortant des entrailles du dragon (ouvertes par le crucifix), doit reconduire au riche folklore des poissons et monstres marins avaleurs de bijoux, auquel n'est sans doute pas resté indifférent l'imaginaire corporatif des plongeurs et autres pêcheurs de perles. Cf. Pitrè 1904, version orale n° 12 et La Guardia 2003 : 546 s. et 555 s., ainsi que le poème de Pontanus (D'Agostino 2008 : 116 s.).

¹⁴⁸ Voir Delpech 2006.

malheureux Cola Pesce. On a vu que ce dernier est lié à l'huile, aux objets métalliques (dont il se leste ?)¹⁴⁹, peut-être aussi aux tonneaux et aux tuyaux¹⁵⁰, que les textes les plus anciens mentionnent indirectement, manifestement sans savoir ce que signifient cet attirail et la terminologie résiduelle qu'il a déposée dans la légende : ces détails concrets n'ont de sens qu'en rapport avec un contexte professionnel.

2. Saint Nicolas était-il spécialement vénéré par ces plongeurs ? L'hypothèse (encore à vérifier) n'est pas invraisemblable : on a vu que le thème du catapontisme figure de diverses manières dans sa légende, soit que le saint effectue lui-même une descente sous-marine pour aider l'un de ses protégés (comme il arrive dans le miracle de la coupe tombée dans la mer et dans la geste russe de Sadko), soit qu'un personnage portant son nom se voie attribuer une aventure subaquatique rappelant par exemple le mythe du catapontisme de Palaemon-Mélicerte : c'est notamment le cas pour Nicolas le Pèlerin de Trani, autre grec arrivé en Apulie, mais de son vivant, après une traversée au cours de laquelle, jeté par dessus bord, il avait été pris en charge par une Dame descendue du ciel, (comme il l'avait été par un dauphin quelques années plus tôt lorsque les moines du monastère où on l'avait reclus, exaspérés par ses pieuses extravagances, l'avaient jeté à la mer)¹⁵¹. Le statut identitaire hybride de Cola Pesce, notamment lorsqu'il plonge en quête de la coupe immergée, le situe quelque part entre ces figures surhumaines de saint maritimes, capables d'affronter héroïquement les abysses et de leur arracher leurs proies, et celles, bestiales, de ces poissons mythiques qui rapportent anneaux et clefs perdus ou jetés en mer¹⁵². On voit en quoi ces entités contrastées, paradoxalement rapprochées par leur commun enracinement dans une symbolique baptismale de l'immersion et du

¹⁴⁹ Voir le texte de W. Map (D'Agostino 2008 : 108 s.). A. Seppilli a cru détecter dans ces objets métalliques (fers de chevaux, fragments de chars) collectionnés par notre héros plongeur le souvenir de Poséidon Hippios. Il s'agit, bien plus vraisemblablement, d'une allusion aux métaux utilisés comme poids par les plongeurs pour accélérer leurs descentes : voir Landi 1981 : 33 s. et Védrenne 2002 : 291. Certaines versions orales modernes font aussi allusion à la « *ferra* » que Cola emporte avec lui dans ses plongées : Pitrè 1904, versions orales n° 1 et 5, et Lo Presti, 1936, *loc. cit.*, qui, à tort probablement, traduit « *ferra* » par « *benda* » (?).

¹⁵⁰ Le curieux nom de « Pipe » (ou « Papa ») que les premières versions écrites (W. Map et Gervais de Tilbury) attribuent au plongeur dérive sans doute, on l'a vu, de l'appellation ottomane (Baba, Papa) des génies et saints maritimes d'Asie Mineure (cf. *supra* n. 79). Ce nom a été manifestement réinterprété dans les pays de langue romane, et a donné lieu, par exemple en Espagne, à la fiction du tonneau (« *pipa* ») plein d'eau dans lequel notre homme marin se fait véhiculer quand il doit quitter la mer (voir *supra* n. 25). Mais il a dû aussi, parallèlement, être perçu comme une référence indirecte aux tuyaux et aux cuves utilisées par les plongeurs afin de pouvoir respirer sous l'eau : voir Védrenne 2002 : 276 s., 281 s., 308 s.

¹⁵¹ Voir Cioffari 1994, et *Acta Sanctorum*, 2 juin, I : 245 s. (*Vita* I, 6). Lui aussi expulsé par sa mère, ce Nicolas grec (mort en Apulie en 1094) apparaît, dans une certaine mesure, comme une version christianisée de Mélicerte.

¹⁵² Je reviendrai ailleurs sur ce cycle mythico-folklorique dont la littérature hagiographique est largement tributaire (voir Günther 1954 : 81 s.).

resurgissement, pouvaient servir aux plongeurs professionnels de référents aux aspects à la fois humbles et potentiellement héroïques de leur métier.

3. Le télescopage de la figure du saint et de celle de l'hybride marin s'est-il opéré en Sicile, ou déjà en Apulie ? N'a-t-il pu se produire, plus tôt encore, aux alentours de Rhodes, théâtre des exploits miraculeux du saint, mais aussi patrie des monstrueux *Telkhines* ?

Ces êtres hybrides amphibies devaient être bien connus en Lycie, patrie de saint Nicolas, puisque l'un d'entre eux, Lycos, y avait fondé près du Xanthos le temple d'Apollon Lycien. Sa légende s'y est-elle associée à celle d'Icadios, fils de la nymphe Lycia, éponyme de la Lycie, lequel y avait fondé la ville de Patara (où naquit saint Nicolas) et y avait installé un oracle d'Apollon ? L'éventuel rapport de Nicolas à un culte d'Apollon est peut-être ce que sous-entend le nom d'Eupoleonis porté par l'un des trois généraux bénéficiaires de son plus important miracle¹⁵³. Icadios avait été, comme le Nicolas Pèlerin de Trani, sauvé par un dauphin lors d'une traversée vers l'Italie ; et le culte d'Apollon Lycien à Xanthos paraît avoir été lié à la mythologie du Feu dans l'Eau, comme semble l'attester – selon Plutarque – le prodige de la source locale qui déborda au moment où arrivait Alexandre et fit remonter du fond une tablette de bronze portant une prophétie de la victoire des Grecs sur la Perse (miracle immédiatement suivi par un autre prodige, celui de la côte pamphylienne où la mer se retira pour laisser passer l'armée grecque par une voie étroite et dangereuse)¹⁵⁴. Des réminiscences locales du système de croyances qui sous-tend ces données mythiques et légendaires lyciennes, en plein cœur de la région où naîtra le culte de saint Nicolas, expliquent peut-être les rapports, signalés plus haut, de sa geste hagiographique avec le mytheme du feu dans l'eau.

Pour revenir aux *Telkhines* de Rhodes, c'est avec Cola Pesce, le Nicolas-homme marin, qu'ils ont d'évidentes ressemblances : munis comme lui d'extrémités palmées, ils sont étroitement liés à la mer, et, de même que Cola Pesce prédit le futur engloutissement de Messine (voire de la Sicile tout entière) après avoir constaté le délabrement des piliers sous-marins qui la soutiennent, les *Telkhines* abandonnent Rhodes – île jadis errante – car ils savent qu'elle est vouée à être submergée par un déluge. On sait enfin qu'ils seront foudroyés par Zeus et, comme Cola Pesce, seront précipités au fond de la mer¹⁵⁵. Quoique le plongeur sicilien soit unique en son genre et, à la différence des *Telkhines*, n'appartienne à aucune collectivité, sa typologie rappelle sur un mode mineur leur ambivalence : bienveillant à l'égard des humains, il ne fait pas figure de démon hostile et apparaît comme un serviteur soumis jusqu'au sacrifice de soi à l'autorité royale, mais certaines versions soulignent, au-delà de la désobéissance initiale qui lui vaut la malédiction parentale, qu'il fallut l'exorciser et que certains le considéraient comme un personnage diabolique, voire un monstre marin¹⁵⁶ ; c'est seulement dans ces cas exceptionnels que Cola Pesce peut être

¹⁵³ Jones 1978 : 29 ss.

¹⁵⁴ Voir Desnier 2004 : 294 ss.

¹⁵⁵ Sur les *Telkhines* voir Détienne et Vernant, 1974 : 242-258, et Sergent 2004 : 541-574 (en particulier 565-569).

¹⁵⁶ Le *romance* espagnol fait état de la diversité des interprétations dont le personnage a fait l'objet et indique notamment : « *Otros dicen es demonio / que por engañarnos anda* »... Quant au « joyeux lutin Nicole » breton, qui est un pêcheur

rapproché des nixes et autres démons aquatiques germaniques apparentés. De même les Telkhines, quoique foncièrement démoniaques, sont néanmoins utiles aux hommes de par leur rapport à l'agriculture et à certaines techniques¹⁵⁷.

En tout cas l'ascendance nicolaïte du nageur sicilien corrige et transfigure, sans aller jusqu'à en faire un saint, ce qu'il pourrait devoir à une éventuelle parenté avec ces géants de la mer indo-européens : tout semble se passer comme s'il était lui-même le produit d'une contamination, opérée aux alentours de Rhodes, entre ces génies marins et le saint qui les a localement supplantés en tant que maître de l'empire poséidonien...

Faut-il voir un souvenir (médiatisé par des sources arabes) de ces éventuelles origines *rhodiennes* de Cola Pesce dans la version byzantine qui en fait le seigneur de l'île fantastique de *Gabalarada* (c'est-à-dire probablement « Djabal Rada », donc peut-être la « montagne de Rhodes » ?) et dans la *Relación* ibérique, qui le fait naître à Rota (près de Cadix) et lui assigne comme demeure sous-marine « *la cueva de Rota* »¹⁵⁸ ?

4. Dans cette hypothèse s'imposerait la nécessité d'une enquête complémentaire portant sur les affinités lyciennes, rhodiennes, voire crétoises et chypriotes (terres « telkhiniennes ») des *traditions siciliennes marquées*, comme la légende de Cola Pesce, *par des schèmes mythiques relevant spécifiquement de la mythologie du Feu dans l'Eau*. Elles sont prégnantes comme l'attestent le complexe de croyances et de rituels ordaliques relatif aux Paliques¹⁵⁹, le mythe de la mort de Minos dans l'eau bouillante chez le roi Cocalos¹⁶⁰, la légende de l'effigie talismanique de Rhegium qui empêche l'invasion de la Sicile par l'armée d'Alaric en provoquant le naufrage de sa flotte dans les eaux du détroit (cette idole, consacrée pour détourner les laves de l'Etna et interdire aux Barbares l'accès maritime de l'île, avait, selon Olympiodore, à l'un de ses pieds un *feu* inextinguible, à l'autre une *source* intarissable¹⁶¹).

maudit (et transformé en marsouin) pour avoir travaillé le dimanche, on apprend qu'il a été exorcisé par le recteur de Saint Cast (Helias 1958, *loc. cit.*). En Sicile, au contraire, Cola Pesce est toujours un héros positif, au point que, dans certaines versions, il se substitue, pour sauver le pays d'un engloutissement par les flots, à celle des colonnes qui le soutiennent, dont il a constaté qu'elle est sur le point de se rompre (Cavarra 1998 : 139-140).

¹⁵⁷ Sergent 2004 : 554 s. Sur leur rapport à la métallurgie voir Détienne et Vernant, 1974.

¹⁵⁸ Voir Sbordone 1937, Bronzini 2000 : 364 s. Pour le lien du « pece Nicolau » de la *relación* espagnole avec Rota voir D'Agostino 2008 : 78 et 86. Noter que la région de la baie de Cadix est censée avoir fait l'objet – comme la Rhodes des Telkhines – de plusieurs engloutissements par la mer, et que Cola Pesce et les Telkhines ont en commun une certaine analogie avec les phoques, animaux dont on a longtemps prétendu qu'ils résultaient d'une métamorphose des soldats égyptiens engloutis par la Mer Rouge lors de l'Exode (voir *supra* n. 24).

¹⁵⁹ Voir Meulder 1998.

¹⁶⁰ Voir Sammartano 1989, Pugliese Carratelli 1956, Lavagnini 1978, Dunbabin 1948.

¹⁶¹ Photius 1959 : 171 (n° 80).

Des traditions de ce genre se sont perpétuées en Sicile jusqu'en plein Moyen-Age, et c'est, à ce sujet, une autre histoire de coupe immergée et de mer en flammes qui me permettra de boucler la boucle en rappelant l'étrange récit rapporté au XIII^e s. par le dominicain Etienne de Bourbon, qui dit le tenir précisément d'un moine apulien : dans cet exemplum, qui n'est autre que l'une des versions de la légende d'Arthur comme souverain d'un royaume enchanté caché non loin de Catane à l'intérieur de l'Etna (lequel apparaît dans le récit du dominicain sous un jour nettement infernal), le roi plutonien remet au visiteur du volcan une coupe d'or fermée qui, lorsqu'elle sera ouverte, crachera une flamme et, une fois jetée à la mer, y mettra le feu¹⁶². La plus ancienne version du cycle légendaire d'Arthur dans l'Etna se trouve dans le recueil de *mirabilia* de G. de Tilbury, où elle suit immédiatement le récit relatif à Nicolas le plongeur¹⁶³. Entre Messine et Catane, entre les profondeurs chtoniennes du Mongibel et l'abîme aquatique du détroit, deux figures allogènes, un Arthur "etnicisé" et un Nicolas "sicilianisé", sont convoquées pour construire un mythe régional cohérent en présidant symétriquement, à l'ombre du volcan, aux deux entrées et aux deux aspects complémentaires d'un même étroit passage : celui qui réunit les deux mers et celui qui sépare le monde des vivants et le royaume des morts.

François DELPECH
CNRS. UMR 7192
(Paris, Collège de France)

Bibliographie

Aarne, A. et Thompson, S., 1973, *The types of the folktale. A classification and bibliography (second revision)*, FFC n° 184, Helsinki.

Abry, C. et Joisten, A., 1990, « Le nuiton n'a qu'un œil au milieu du front.. Ou le sauvage ravisseur de la fille du seigneur en Bas-Dauphiné », in *Tradition et histoire dans la culture populaire, Doc. d'Ethnographie Régionale*, 11, CARE, Grenoble, pp. 219-252.

Adam, Salimbene de, 1999, *Cronica*, G. Scalia (éd.), 2 vols., Brepols, Turnhout.

D'Agostino, B. et Cerchiai, L., 1999, *Il mare. La morte. L'amore. Gli Etruschi, i Greci e l'immagine*, Donzelli, Rome.

D'Agostino, M., 2005, « Dos pliegos de 1608 : *El Pez Nicolas* », in *Filologia dei testi a stampa (area iberica)*, P. Botta (éd.), Mucchi, Modène, pp. 467-473.

D'Agostino, M., 2006, « Una versión española de la leyenda del Pez Nicolas », in *La literatura popular impresa en España y en la América colonial. Formas y temas, géneros, funciones, difusión, historia y teoría*, Univ. de Salamanca, pp. 281-288.

¹⁶² « *Cifus aperitur, flamma ebullit, in mari cum cifo proicitur, mare inflammatur* » (Graf 1971, t. II : 310 et 332). Est-ce le mythe d'origine des « Fata Morgana » (Graf 1971, t. II : 324 s.) ?

¹⁶³ Gervais de Tilbury, 1992 : 151 s.

- D'Agostino, M., 2008, *La leggenda di Cola Pesce. Una versione spagnola del secolo XVII*, éd. Salerno, Rome.
- Amades, J., 1950, *Folklore de Catalunya. Rondallística*, Selecta, Barcelone.
- Armistead, S.G. et Silverman, J.H., 1982, *En torno al romancero sefardí (Hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española)*, Seminario Menéndez Pidal, Madrid.
- Astour, M.C., 1967, *Hellenosemitica*, Brill, Leyde.
- Bacci, M., 2009, *San Nicola, il grande taumaturgo*, Laterza, Rome-Bari.
- Bader, F., 2004, « Le Vieux de la Mer et ses phoques », *General Linguistics*, 41, pp. 1-20.
- Beccaria, G.L., 1995, *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Einaudi, Turin.
- Bencheikh, J.E., Miquel, A., (trad.), 2006, *Les Mille et une nuits*, vol. III, Gallimard (Bibl. de la Pléiade), Paris.
- Bernheimer, R., 1970, *Wild Men in the Middle Ages. A study in art, sentiment, and demonology*, Octagon Books, New York.
- Bloch, R., 1985, « Quelques remarques sur Poséidon, Neptune et Nethuns », in *D'Héraklès à Poséidon. Mythologie et protohistoire*, R. Bloch (éd.), Droz-Champion, Genève-Paris, pp. 125-139.
- Bonanziga, S., 2009, « Una pesca mimata per incantare il mare. Il dramma dell'uomo-pesce nella Riviera dei Ciclopi », in Buttitta, I.E. et Palmisano, M.E., 2009, pp. 67-85.
- Bonnet, C., 1986, « Le culte de Leucothéa et de Melicerte, au Proche Orient et en Italie », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 10 (1), vol. 52, pp. 53-71.
- Bonnet, C., 1988, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée (Studia Phoenicia VIII)*, Pr. de l'Univ. de Namur.
- Briant, P. 1996, *Histoire de l'Empire Perse de Cyrus à Alexandre*, Fayard, Paris.
- Briquel, D., 1981, « Sur un passage d'Hérodote : prise de Babylone et prise de Véies », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, pp. 293-306.
- Briquel, D., 1985, « Vieux de la mer grecs et Descendant des eaux indo-européen », in *D'Héraklès à Poséidon. Mythologie et protohistoire*, R. Bloch (éd.), Droz-Champion, Genève-Paris, pp. 141-158.
- Briquel, D., 1988, « La comparaison indo-européenne dans le domaine grec : l'exemple de Poséidon », in *Actes du Colloque International Eliade-Dumézil (Luxembourg, 1988)*, C.M. Ternes (éd.), Luxembourg, pp. 51-64.
- Briquel, D., 2004 (a), « La question des biens des Tarquins : blé du Tibre et Or du Rhin », *Revue des Etudes Latines*, 82, pp. 293-306.
- Briquel, D., 2004 (b), « Le thème indo-européen du feu dans l'eau. Application en Grèce », in *L'Eau et le Feu dans les religions antiques*, G. Capdeville (éd.), De Boccard, Paris, pp. 11-23.
- Briquel, D., 2007, « Le trésor du roi Décébale : à la recherche de représentations religieuses des anciens Daces (à propos de Dion Cassius, LXVIII, 14,3) », *Les Études Classiques*, 75, pp. 5-22.
- Briquel, D. et Desnier, J.L., 1983, « Le passage de l'Hellespont par Xerxès », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, pp. 22-30.

Bronzini, G.B., 1956-1961, *La canzone epico-lirica nell' Italia centro-meridionale*, 2 vols., Rome.

Bronzini, G.B., 2000, « Cola Pesce e il Tuffatore dalla leggenda moderna al mito antico », *Lares*, 66, pp. 341-376.

Buslaev, F.I., 1887, *Narodnaja poezija*, Saint-Petersbourg.

Buttitta, I.E., 1999, *Le fiamme dei santi : usi rituali del fuoco in Sicilia*, Meltemi, Rome.

Buttitta, I.E. et Palmisano, M.E., (éds), 2009, *Santi a mare. Ritualità e devozione nelle comunità costiere siciliane*, Regione Siciliana, Palerme.

Buttitta, I.E. et Perricone, R., (éds.) 2000, *La Forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, Folkstudio, Palerme.

Cabrera Bonet, P., 2003, « Del mar y sus criaturas. Seres híbridos marinos en la iconografía suritalica », in *Seres Híbridos. Apropiación de motivos míticos mediterráneos*, I. Izquierdo, H. Le Meaux (éds.), Casa de Velázquez, Madrid, pp. 111-139.

Capdeville, G. (éd.), 2004, *L'eau et le feu dans les religions antiques*, De Boccard, Paris.

Caro Baroja, 1974³, *Algunos mitos españoles*, Ed. del Centro, Madrid.

Caro Baroja, J., 1984, « El "Pesce Cola" o "El Peje Nicolao" », *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 39, pp. 7-16.

Cavarrá, G., 1998, *La leggenda di Colapesce*, Messine.

Céard, J., 1977, *La Nature et les Prodiges. L'insolite au XVI^e siècle, en France*, Droz, Genève.

Cioffari, G., 1994, *San Nicola pellegrino patrono di Trani*, Bari.

Cosquin, E., 1886, *Contes populaires de Lorraine*, 2 vols., Paris.

Coussée, B., 1999, *Saint Nicolas. Histoire, mythe et légende*, Centre d'Etudes Mythologiques, Raimbaucourt.

Davenson, H., 1946, *Le Livre des Chansons ou Introduction à la Chanson Populaire Française*, La Baconnière, Neuchâtel.

Davis, R.C., 1994, *The war of the fists. Popular culture and public violence in late Renaissance Venice*, Oxford Univ. Pr., New York-Oxford.

Delattre, C., 2007, « La statue sur le rivage : récits de pêche miraculeuse », in *Objets sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen Age*, C. Delattre (éd.), Picard, Paris, pp. 65-82.

Delpech, F., 2000, « Le plongeon des origines : variations méditerranéennes », *Revue de l'Histoire des Religions*, 217 (2), pp. 203-256.

Delpech, F., 2006, « Savetiers prodigieux et cordonniers sacrilèges (éléments pour une mythologie de la *praxis* artisanale) », in *Anthropology of the Indo-European World and Material Culture*, M.V. García Quintela (éd.), Archaeolingua, Budapest, pp. 307-332.

Delpech, F., 2010, « Saint Nectan : hagiographie, folklore et mythologie comparée », in *Deugodonion* (Mélanges Claude Sterckx), Tir, Rennes, pp. 133-155.

Delpech, F. (à paraître [a]), « Trésors et sépultures subaquatiques : variations sur une légende perdue » (à paraître dans *Routes et parcours mythiques : des textes à l'archéologie*, Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 2009).

Delpech, F., (à paraître [b]), « Entre l'Homme et la Nature : de la transgression des barrières génétiques dans quelques fables généalogiques et chevaleresques (A. de

Torquemada et l'Homme Marin) », (à paraître dans *Le Milieu Naturel en Espagne et en Italie (XV^e – XVII^e s.) : savoirs et représentations*, Pr. de la Sorbonne Nouvelle, Paris).

De Maillet, 1984² (1755), *Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer*, Fayard (Corpus des œuvres de philosophie en langue française), Paris.

Desnier, J.L., 1995, *De Cyrus le Grand à Julien l'Apostat. « Le passage du fleuve »*. *Essai sur la légitimité du souverain*, L'Harmattan, Paris.

Desnier, J.L., 1997, *La légitimité du prince, III^e-XII^e siècles. La justice du fleuve*, L'Harmattan, Paris.

Desnier, J.L., 2004, « Le feu dans l'eau. Modes et fonctions : de Ninive à Véies, en passant par l'Irlande », in *L'eau et le feu dans les religions antiques*, G. Capdeville (éd.), De Boccard, Paris, pp. 291-302.

Détienne, M., 1967, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, F. Maspéro, Paris.

Détienne, M., 1970, « Le phoque, le crabe et le forgeron », in *Mélanges Marie Delcourt*, Coll. Latomus n° 114, Bruxelles, pp. 219-233.

Détienne, M., 1972, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris.

Détienne, M. et J.P. Vernant, 1974, *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Flammarion, Paris.

Di Leo, M.A., 1997, *Feste popolari di Sicilia*, Newton Compton, Rome.

Dinzelbacher, P., 1990, « Il ponte come luogo sacro nella realtà e nell'immaginario », in *Luoghi Sacri e Spazi della Santità*, S. Boesch Gajano, L. Scaraffia (éds.), Rosenberg-Sellier, Turin, pp. 51-60.

Doncieux, G., 1904, *Le Romancero Populaire de la France*, Paris.

Doudou, E., 1902, « Les origines de la légende des Nuitons », *Revue des Traditions Populaires*, XVII (9-10), sept. oct. 1902, pp. 425-449.

Dumas, A., 2002, *Le Speronare*, J.P. Pouget (éd.), H. Champion, Paris.

Dumézil, G., 1924, *Le Festin d'Immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne*, Geuthner, Annales du Musée Guimet, Paris.

Dumézil, G., 1978², *Mythe et Épopée III. Histoires romaines*, Gallimard, Paris.

Dunbabin, T.J., 1948, « Minos and Daidalos in Sicily », *Publ. of the British School in Rome*, n.s., XVI (3), p. 1-18.

Dundes, A. (éd.), 1996, *The Walled-up Wife. A casebook*, Univ. of Wisconsin Pr., Madison.

Elayi, J. et Elayi, A.G., 2001, « La divinité marine des monnaies préalexandrines d'Arwad (Pls II-III) », *Transeuphratène*, 21, pp. 133-148.

Eliade, M., 1970, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Payot, Paris.

Ferlampin-Acher, C. 1995, « Larron contre Luiton : les métamorphoses de Maugis », in *Entre Épopée et Légende : les quatre fils Aymon ou Renaut de Montauban*, D. Quérueil (éd.), 2 vols., t. II, D. Guéniot, Langres, pp. 101-118.

Ferlampin-Acher, C., 2002, *Fées, bestes et luitons. Croyances et merveilles*, Pr. de l'Univ. de Paris-Sorbonne, Paris.

Fontenrose, J., 1951, « White Goddess and Syrian Goddess », in *Semitic and Oriental Studies (Mélanges W. Popper)*, Univ. of California Publ. in Semitic Philology, vol. XI, Berkeley, pp.125-148.

Fromage, H., 1990, « De l'Apâm Napât védique au lutin de France », in *Mythologie en Nord, Actes du IV^e Congrès International de Mythologie (Lille, 1989)*, Beauvais, pp. 93-113.

Gagé, J., 1970, « Antécédents méditerranéens et racines locales de deux dévotions marines du Portugal », *Bulletin des Etudes Portugaises*, 31, pp. 11-32.

Gallini, C., 1963, « Katapontismós », *Studi e materiali di storia delle religioni*, 34, pp. 61-90.

Garmendia Larrañaga, 1995, *Mitos y leyendas de los Vascos*, Haranburu, Saint-Sébastien.

Gerhardt, M.I., 1967, *Old Men of the Sea. From Neptunus to Old French « luiton » : ancestry and character of a water-spirit*, Polak-Van Gennep, Amsterdam.

Gernet, L., 1968, « La notion mythique de la valeur en Grèce » in *Anthropologie de la Grèce Antique*, F. Maspéro, Paris, pp. 93-137. (1^{ère} éd. in *Journal de Psychologie*, 41, 1948, pp.415-462).

Gervais de Tilbury, 1992, *Le Livre des Merveilles* (3^e partie), trad. fr. A. Duchesne, Les Belles Lettres (« La Roue à Livres »), Paris.

Glott, G., 1904, *L'Ordealie dans la Grèce primitive. Etude de droit et de mythologie*, Paris.

Gobi, J., 1991, *La « Scala Coeli » de Jean Gobi*, M.A. Polo de Beaulieu (éd.), Ed. du CNRS, Paris.

Gomez-Tabanera, J.M., 1976, « Un recuerdo del noviciado de Samos de Fray B. Feijóo, o leyenda y realidad de Francisco de la Vega, más conocido como el hombre pez de Liérganes », *Publicaciones del Instituto de Etnografía y Folklore Hoyos Sáinz*, 8, pp. 31-103.

Goossens, R., 1936, « Un conte égyptien : Pharaon, roi des phoques », in *Mélanges Franz Cumont*, Bruxelles, vol. II, Bruxelles, pp. 715-722.

Graf, A., 1971², *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, 2 vols. (éd. facsimile de l'éd. originale de 1892-1893), Burt Franklin, New York.

Grimm, J. et W., 1967, *Les contes. Kinder-und Hausmärchen*, trad. fr., Flammarion, Paris.

Günter, H., 1954, *Psychologie de la Légende. Introduction à une hagiographie scientifique*, trad. fr., Payot, Paris.

Guyonvarc'h, C.J., 1965, « Nechtan (Nept-ono-) ou "le fils de la sœur" », *Celticum*, 15 (Actes du 5^e Colloque Intern. d'Etudes Gauloises), pp. 377-382.

Harf-Lancner, L. et Polino, M.N., 1988, « Le gouffre de Satalie : survivances médiévales du mythe de Méduse », *Le Moyen Age* (5^e s.), 2, pp. 73-101.

Hasluck, F.W., 1929, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols., Oxford.

Heinisch, K.J., 1981, *Der Wassermensch. Entwicklungsgeschichte eines Sagenmotivs*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Helias, P.J., 1958, *Légendes de la mer*, Jos Le Douaré, Chateaulin.

Hernández Juberías, 1996, *La Península Imaginaria. Mitos y leyendas sobre Al-Andalus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Joannes, F. (éd.), 2001, *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Laffont, Paris.

Jones, C.W., 1978, *Saint Nicholas of Myra, Bari and Manhattan. Biography of a legend*, Univ. of Chicago Pr., Chicago-Londres.

Krappe, A.H., 1929-1930, « Skylla und Charybdis », *Philologus*, 85, pp. 94-97.

Krappe, A.H., 1934, « Charybde et Scylla aux Indes et en Océanie », *Journal Asiatique*, 225, pp. 275-280.

Krappe, A.H., 1938, « Bendigeit Vran », *Etudes Celtiques*, 3, pp. 27-37.

Krappe, A.H., 1944-1945, « Scandinavian Seal-Lore », *Scandinavian Studies and Notes*, 18, pp. 156-162.

Kroll, J., 1963, « Das Gottesbild aus dem Wasser », in *Märchen, Mythos, Dichtung (Mélanges F. von der Leyens)*, Munich, pp. 251-268.

Kuiper, K., 1916, « Le récit de la coupe de Bathyclès dans les *Iambes* de Callimaque », *Revue des Etudes Grecques*, 29, pp. 404-429.

La Guardia, F., 2003, « La leggenda di Cola Pesce fra mito antico e studi moderni », *Lares*, 69 (3), pp. 535-562.

Landi, C., 1981, « Niccolò Pesce. Un monumento napoletano ed una leggenda », *Quaderni dell' Accademia Pontaniana*, 2, pp. 30-80.

Lavagnini, B., 1978, « Sul motivo mitico della morte nella vasca da bagno », in *Atakta. Scritti minori di filologia classica, bizantina e neogreca*, Palumbo, Palermo, pp. 357-361.

Leader, N.A.M., 1967, *Hungarian classical ballads and their folklore*, Cambridge.

Leclercq-Marx, J. 2006, « L'idée d'un monde marin parallèle au monde terrestre : émergence et développements », in *Mondes marins du Moyen Age*, C. Connochie – Bourgne (éd.), *Senefiance*, 52, 2006, pp.259-271.

Lecouteux, C., 1977, « Le "Merwunder" : contribution à l'étude d'un concept ambigu », *Etudes Germaniques*, 32 (1), pp. 1-11.

Lecouteux, C., 1995, *Au-delà du merveilleux des croyances au Moyen Age*, Pr. de l'Univ. de Paris-Sorbonne, Paris.

Lecouteux, C., 2002, « Les génies des eaux : un aperçu », in *Dans l'Eau, sous l'Eau. Le monde aquatique au Moyen Age*, D. James-Raoul, C. Thomasset (éds.), Pr. de l'Univ. de Paris-Sorbonne, pp. 253-270.

Le Maillot, A., 2009, *Les anges sont-ils nés en Mésopotamie ? Une étude comparative entre les génies du Proche-Orient antiques et les anges de la Bible*, L'Harmattan, Paris.

Lombardo, L., 1996, *La provincia di Siracusa e le sue tradizioni popolari. I miti, le leggende, le feste, la gastronomia nel ciclo dell' anno*, Zangara, Syracuse.

Lombardo, L. 2009, « Il culto e la festa di San Francesco di Paola a Marzamemi », in Buttitta, I.E. et Palmisano, M.E., 2009, pp. 115-123.

Lo Presti, S., 1936, « La pesca e i pescatori nel golfo di Catania », *Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane*, 14, pp. 73-75.

Louden, B., 1999, « Bacchylides 17 : Theseus and Indo-Iranian Apâm Napât », *Journal of Indo-European Studies*, 27, pp. 57-78.

Map, G., 1993, *Contes pour les gens de cour*, trad. fr. A.K. Bate, Brepols, s.l. (Turnhout).

Marañón, G., 1962⁴, « Historia maravillosa del hombre-pezu y su revisión actual », in *Las ideas biológicas del padre Feijoo*, Espasa Calpe, pp. 223-243.

- Méchin, C., 1978, *Saint Nicolas. Fêtes et traditions populaires d'hier et d'aujourd'hui*, Berger-Levrault, Paris.
- Meulder, M., 1998, « Le feu dans l'eau en Sicile », *Ollodagos*, XI, pp. 89-109.
- Minio, E., 1997, *La festa di San Nicola a Ribera*, Comune di Ribera.
- Miquel, A., 1981, *Sept contes des Mille et Une Nuits*, Sindbad, Paris.
- Muir, E., 1981, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton Univ. Pr.
- Munro Chadwick, H. et Kershaw Chadwick, N., 1936, *The Growth of Literature*, t. II, Cambridge Univ. Pr.
- Napoli, M., 1970, *La Tomba del Tuffatore. La scoperta della grande pittura greca*, Bari.
- Naselli, C., 1957, « L'uomo-pesce nella novellistica e nelle rappresentazioni sceniche popolari » in *Etnografia e folklore del mare*, Naples, pp. 543-550.
- Nigra, C., 1957, *Canti popolari del Piemonte*, 2 vols., Einaudi Reprints, Turin.
- Otto, B., 2001², *Unterwasser-Literatur. Von Wasserfrauen und Wassermännern*, Königshausen-Neumann, Würzburg.
- Palumbo, B., 2000, « "Fuoco di devozione" e "politiche inquietudini". Cerimonialità, potere e politica in un centro della Sicilia orientale », in Buttitta, I.E. et Perricone, R., (éds.) 2000, pp. 237-282.
- Parthenius of Nicaea 1999, *Poetical Fragments*, J.L. Lightfoot (éd.), Clarendon Pr., Oxford.
- Pedrosa, J.M., 2002, « Las sirenas, o la inmortalidad de un mito (una visión comparatista) », in *El Libro de las Sirenas*, J.M. Pedrosa (éd.), Ayuntamiento de Roquetas del Mar, pp. 29-99.
- Photius, 1959, *Bibliothèque*, t. I (codices 1-84), éd. et trad. R. Henry, Les Belles Lettres, Paris.
- Perdrizet, P., 1932, « Légendes babyloniennes dans les *Métamorphoses* d'Ovide », *Revue de l'Histoire des Religions*, 105, pp. 193-238.
- Pitrè, G., 1900, *Feste patronali in Sicilia*, C. Clausen, Turin – Palerme.
- Pitrè, G., 1904, *Studi di leggende popolari in Sicilia e nuova raccolta di leggende siciliane*, Clausen, Turin.
- Politis, N.G., 1903, « Cola Pesce in Grecia », *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 22, pp. 212-217.
- Propp, V.J., 1978, *L'Epos eroico russo*, trad. ital., Newton Compton, Rome.
- Propp, V.J., 1983, *Les racines historiques du Conte Merveilleux*, trad. fr., Gallimard, Paris.
- Pugliese Carratelli, 1956, « Minos e Cocalos », *Kokalos*, II, pp. 89-103.
- Puhvel, M., 1962-1963, « The Seal in the Folklore of Northern Europe », *Folklore*, 73-74, pp. 326-333.
- Rambaud, A., 1876, *La Russie épique. Etude sur les chansons héroïques de la Russie*, Maisonneuve, Paris.
- Réau, L., 1958, *Iconographie de l'Art Chrétien*, t. III *Iconographie des saints*, vol. 2, Presses Universitaires de France, Paris.
- Redondo, A., 1996, « Le diable et le monde diabolique dans les *relaciones de sucesos* (Espagne, 1^{ère} moitié du XVII^e s.) in *Enfers et Damnations dans le monde hispanique et hispano-américain*, J.P. Duviols, A. Molinié-Bertrand, (éds.), P.U.F., Paris, pp. 131-158.

- Reinach, S., 1996², « Le mariage avec la mer » in *Cultes, mythes et religions*, rééd., H. Duchêne (éd.), R. Laffont, Paris, pp. 121-131.
- Reiner, E., 1961, « The Etiological Myth of the "Seven Sages" », *Orientalia*, n.s., 30, pp. 1-11.
- Roy, C., 1954, *Trésor de la Poésie Populaire*, Seghers, Paris.
- Russell, W.M.S., et Russell, F.S., 1975, « The origin of the Sea Bishop », *Folklore*, 86, pp. 94-98.
- Sammartano, R., 1989, « Dedalo, Minosse e Cocalo in Sicilia », *Mythos*, I, pp. 201-229.
- Sbordone, F., 1937, « Un' eco bizantina della leggenda di Nicola Pesce », *Rivista indo-greco-italica di filologia-lingua-antichità*, 21 (3-4), pp. 163-168.
- Schnapper, A., 1988, *Le géant, la licorne et la tulipe*, 2 vols., Flammarion, Paris.
- Scott Littleton, 1973, « Poseidon as a reflex of the indo-european "Source of Water's" god », *Journal of Indo-European Studies*, 1, pp. 423-440.
- Sébillot, P., 1968², *Le Folk-Lore de France*, 4 vols., Maisonneuve et Larose, Paris.
- Seppilli, A., 1990², *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Sellerio, Palerme.
- Sergent, B., 2004, *Le Livre des Dieux. Celtes et Grecs II*, Payot, Paris.
- Sergent, B., 2005, « Une Delos celtique », *Ollodagos*, 19, pp. 117-138.
- Sergent B., 2006, « Indo-Hellenica II. Les Sept Sages et les Sept Rsi », *Journal Asiatique*, 294, pp. 155-168.
- Sorgi, O., 2009, « La pesca e i suoi numi tutelari. Il culto di Maria Santissima de Lume a Porticello », in Buttitta, I.E. et Palmisano, M.E., (éds.), 2009, pp. 53-65.
- Sterckx, C., 1994 (a), *Les dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*, Mémoires de la Société Belge d'Etudes Celtiques (n°4), SBEC, Bruxelles.
- Sterckx, C., 1994 (b), « Nûtons, Lûtons et dieux celtes », *Zeitschrift für Celtische Philologie*, 46, pp. 39-79.
- Teijeiro Rey, X.X., 2002, *Seres galegos das augas. Mitoloxía comparada*, Toxosoutos, La Corogne.
- Toelle, H., 2002, « Des pêcheurs de perles aux "Ginn sous-marins", in *Dans l'eau sous l'eau. Le monde aquatique au Moyen-Age*, D. James-Raoul, C. Thomasset (éds.), Pr. de l'Univ. de Paris-Sorbonne, Paris, pp. 321-337.
- Tubach, F.C., 1969, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, F.F.C. 204, Helsinki.
- Turbiaux, M. 2002, « L'homme sauvage aquatique », *Mythologie Française. Bulletin de la Société de Mythologie Française*, 209, pp. 9-19.
- Urban, L.P., 1968, « La Festa della Sensa nelle arti e nell' iconografia », *Studi Veneziani*, 10, pp. 291-353.
- Uther, H.J., 2004, *The types of international folktales. A classification and bibliography based on the system of Antti Aarne and Stith Thompson*, FFC n° 284, Helsinki.
- Van Berg, P.L., 1972, *Corpus Cultus Deae Syriae*, t. 1, *Répertoire des sources grecques et latines*, t. 2 *Etude critique des sources mythographiques grecques et latines*, Brill, Leyde.

Vargyas, L., 1967, *Researches into the mediaeval history of folk ballad*, Budapest.

Vedrenne, I., 2002, « L'homme sous la mer. La figure du plongeur dans le monde gréco-romain et l'Occident médiéval », in *Dans l'eau, sous l'eau. Le monde aquatique au Moyen-Age*, D. James-Raoul, C. Thomasset (éds.), Pr. de l'Univ. de Paris-Sorbonne, Paris, pp. 273-319.

Vian, F., 1944 (Oct-Déc.), « Les Géants de la Mer », *Revue Archéologique*, 22, pp. 97-117.

Vian, F., 1951 (I), « Les *Gegeneis* de Cyzique et la Grande Mère des dieux », *Revue Archéologique*, pp.14-25.

Vian, F., 1952 (avril-juin), « Génies des passes et des défilés », *Revue Archéologique*, 39, pp. 129-155.

Vicent, J.C., 2007, « Recherches sur la personnalité du dieu Poséidon I. Poséidon Hippios à Mantinée et la naissance de la rivière Boyne », *Gerión*, 25 (1), pp. 249-262.

Voragine, J. de, 1967, *La Légende Dorée* (trad. fr. J.B.M. Roze), 2 vols., Garnier-Flammarion, Paris.

Wace, 1942, *La vie de saint Nicolas par Wace, poème religieux du XII^e siècle*, E. Ronsjö (éd.), Etudes Romanes de Lund, Lund-Copenhague.

Walter, Ph., 1988, *Canicule. Essai de mythologie sur « Yvain » de Chrétien de Troyes*, SEDES, Paris.

Walter, Ph., 1991, « Nicolas et Nicolette », *Medieval Folklore*, 1, pp.57-93.

Walter, Ph., 2004, *Perceval, le pêcheur et le Graal*, Imago, Paris.

Walter, Ph., 2008, *La fée Mélusine, le serpent et l'oiseau*, Imago, Paris.

Warland, D., 1998, « Tentative d'exégèse des fresques de la tombe "du plongeur" de Poseidonia », *Latomus*, 57, pp. 261-291.

Warner, E., 2005, *Mythes russes*, trad. fr., Seuil, Paris.

West, E., 2010, « A quartet of Graeco-Aryan Demi-Goddesses : Leukothea, Eidothea, Ulûpî and Vargâ », *Journal of Indo-European Studies*, 38 (1-2), pp. 147-171.

Yoshida, A., 1965, « Sur quelques coupes de la fable grecque », *Revue des Etudes Anciennes*, 67, pp. 31-36.