

## Le plongeon des origines : variations méditerranéennes

François Delpech

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Delpech François. Le plongeon des origines : variations méditerranéennes. In: Revue de l'histoire des religions, tome 217, n°2, 2000. pp. 203-255;

doi : <https://doi.org/10.3406/rhr.2000.1055>

[https://www.persee.fr/doc/rhr\\_0035-1423\\_2000\\_num\\_217\\_2\\_1055](https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_2000_num_217_2_1055)

---

Fichier pdf généré le 12/04/2018

## Résumé

Dans les cultures méditerranéennes le cycle mythique du « plongeon cosmogonique » n'apparaît pas en tant que tel. Cependant plusieurs de ses éléments constitutifs se retrouvent transposés dans certaines traditions légendaires, notamment celles qui concernent les sacrifices de fondation et les rites de construction (motifs de la chute, de la précipitation, du vol artificiel ou magique, etc.) et, plus indirectement, dans d'autres types de « plongeurs », « saut de Leucade », ordalies, immersions mystiques et « chamaniques », quête de l'anneau perdu, etc. On met en évidence l'arrière-plan dualiste, parfois agonistique, de ces représentations et la fonction médiatrice du plongeur dans des récits qui semblent s'enraciner dans un héritage mésopotamien mais ont été largement recyclés et resémantisés, en milieu méditerranéen, au contact des cultures indo-européennes.

## Abstract

The Earth Diver : Mediterranean Parallels

In Mediterranean cultures the myth of the Earth Diver does not appear as such. Nevertheless many of its elements are reconstructed in legendary traditions, especially those which concern foundation sacrifices and building ceremonies (motives of the fall, precipitation, magical or artificial flight, etc.). They are also detectable in other kinds of diving : Leukade's leap, ordeals, mystical and « shamanistic » immersions, recoverings of lost rings, etc. A stress is laid on the dualistic and agonistic background of these themes and on the symbolic mediation assumed by diving in tales which seem to be rooted in Babylonian culture. However this heritage has been recycled and reinterpreted in Mediterranean cultures in contact with the Indo-Europeans.

FRANÇOIS DELPECH

Centre National de la Recherche Scientifique, Paris

## Le plongeon des origines : variations méditerranéennes

*Dans les cultures méditerranéennes le cycle mythique du « plongeon cosmogonique » n'apparaît pas en tant que tel. Cependant plusieurs de ses éléments constitutifs se retrouvent transposés dans certaines traditions légendaires, notamment celles qui concernent les sacrifices de fondation et les rites de construction (motifs de la chute, de la précipitation, du vol artificiel ou magique, etc.) et, plus indirectement, dans d'autres types de « plongeurs », « saut de Leucade », ordalies, immersions mystiques et « chamaniques », quête de l'anneau perdu, etc. On met en évidence l'arrière-plan dualiste, parfois agonistique, de ces représentations et la fonction médiatrice du plongeon dans des récits qui semblent s'enraciner dans un héritage mésopotamien mais ont été largement recyclés et resémantisés, en milieu méditerranéen, au contact des cultures indo-européennes.*

### **The Earth Diver : Mediterranean Parallels**

*In Mediterranean cultures the myth of the Earth Diver does not appear as such. Nevertheless many of its elements are reconstructed in legendary traditions, especially those which concern foundation sacrifices and building ceremonies (motives of the fall, precipitation, magical or artificial flight, etc.). They are also detectable in other kinds of diving : Leukade's leap, ordeals, mystical and « shamanistic » immersions, recoverings of lost rings, etc. A stress is laid on the dualistic and agonistic background of these themes and on the symbolic mediation assumed by diving in tales which seem to be rooted in Babylonian culture. However this heritage has been recycled and reinterpreted in Mediterranean cultures in contact with the Indo-Europeans.*

*Revue de l'histoire des religions, 217 - 2/2000, p. 203 à 256*

## 1. UNE CÉRÉMONIE DE BORNAGE DANS L'ANDALOUSIE MÉDIÉVALE

Analysant, dans un travail récent, les diverses phases du complexe rituel de *terminatio* par lequel, en 1470, le Connétable Miguel Lucas de Iranzo mit fin au débat frontalier qui opposait les villes andalouses de Jaén et Andújar, j'avais proposé, à titre d'hypothèse, une comparaison entre la première séquence de ce rituel et le thème mythique bien connu du « plongeon cosmogonique »<sup>1</sup>. Bien que le thème en question ne soit pas représenté, en tant que tel, dans les cultures méditerranéennes<sup>2</sup>, il m'avait semblé en retrouver quelque trace ou écho dans ce curieux épisode inaugural où, après que le Connétable eut jeté sa lance dans un puits, son valet de pied s'y précipite tout habillé, disparaît sous la surface et resurgit pour apporter l'eau avec laquelle les plus jeunes des acteurs de la cérémonie vont se livrer à de joyeux ébats.

Quelles que soient les connotations agraires (« rite de pluie » ?) et associationnistes de cette plongée et de la lustration collective qui s'ensuit, ce segment rituel ne peut se comprendre que si on l'envisage dans le contexte global du cérémonial à la fois aristocratique et folklorique – dont j'ai essayé de montrer la structure tripartite – au sein duquel il assume une fonction spécifique : après le jet de la lance, acte symbolique d'annexion et de détermination du point-souche à partir duquel, selon une minutieuse procédure d'orientation et de

1. Symbolique territoriale et système sacrificiel dans un ancien rituel de *terminatio* andalou : notes pour une anthropologie des confins, in *La Fiesta, la Ceremonia, el Rito*, Université de Grenade, Casa de Velázquez (Madrid), 1990, p. 147-164. Voir également, dans une perspective plus générale, notre travail Rite, légende, mythe et société : fondations et fondateurs dans la tradition folklorique de la péninsule ibérique, *Medieval Folklore*, 1, 1991, p. 10-56.

2. Voir ce que dit à ce sujet M. Éliade, dans *De Zalmoxis à Gengis Khan*, Paris, 1970, p. 90 et 128.

démarcation, sera tracée la ligne de séparation des territoires (acte fondateur initial accompli par le Connétable, clé de voûte du pouvoir politique régional), sont opérés, par les protagonistes respectifs représentant les diverses catégories sociales intéressées, plusieurs sacrifices (mouton, taureau) dont les emplacements successifs sont marqués par l'érection de bornes. Celles-ci sont disposées tout au long de la frontière intercommunale dont elles attestent et pérennisent le tracé.

La première et la plus importante de ces bornes étant celle qui est dressée précisément à côté du puits où a eu lieu la séquence inaugurale du jet de la lance et du plongeon, il est permis de se demander si ce dernier n'est pas, lui aussi, mais sous une forme transposée, un sacrifice, et ne s'inscrit pas, en tant que tel, au sein (et en tête) d'une de ces séries de sacrifices triples et trifonctionnels dont la mythologie (et « ritologie ») comparée indo-européenne, emmenée par G. Dumézil, a pu définir la structure et cerner les contours. Pseudo-sacrifice humain donc qui, dans une séquence présidée et partiellement protagonisée par le Connétable, relèverait nettement de la « première fonction », à laquelle serait dévolu le rôle directeur et inaugural de mise en place de l'*omphalos* qui servira de point de départ à l'ensemble de la *terminatio*. À cet acte symbolique souverain, à la fois magique et juridique, succéderont les sacrifices animaux, l'un pratiqué par les paysans autochtones et l'autre par l'aristocratie en armes, représentants des états et fonctions liés à la production et à la guerre.

Exécuté par le valet de pied, auxiliaire et peut-être substitut du Connétable, le plongeon complète ici l'acte de fondation : après le choix de l'emplacement (détermination du site par le jet de la lance), il donne corps à une sorte de sacrifice de fondation, qui paraît renouveler une immersion dans les eaux primordiales, ou une descente initiatique dans les profondeurs du sous-sol. De même la fondation de Rome avait-elle impliqué d'abord que Romulus jette sa lance sur le Palatin puis fasse excaver, au cœur de la ville nouvelle, le *mundus*, fosse des semences souterraines et ouverture sur l'au-delà chtonien, où sont jetées les premières oblations qui garantiront la prospérité

future du site. Prospérité qui, lorsqu'elle sera ultérieurement menacée, ne pourra être restaurée que par la *devotio* légendaire de Marcus Curtius, lequel se jettera tout armé dans le gouffre qui s'est ouvert sur le forum, donnant ainsi naissance à un lac et garantissant l'efficacité des futures offrandes<sup>3</sup>.

Nous sommes certes éloignés du « plongeon cosmogonique » tel qu'il apparaît dans les légendes d'Europe centrale et orientale : il n'est pas question d'aller chercher au fond des eaux la poignée de vase qui servira à créer la terre, et le couple du Connétable et de son valet de pied ne rappelle que de loin celui que constituent Dieu et le démiurge démoniaque des récits de cosmogénèse dualiste roumains ou bulgares. Il est cependant évident que, tout au long du rituel, le bornage des *términos* municipaux met en œuvre, parallèlement, une organisation de l'espace et une projection visible, actualisée, de la structure sociale, de ses hiérarchies et de ses instances, locales et métropolitaines : comme dans les légendes dualistes il y a donc, d'une manière concomitante, répartition (sinon création) d'un territoire et distribution des fonctions, le symbolisme fondateur se trouvant comme transposé du code cosmogonique dans un code purement géopolitique.

## 2. LES MYTHES DU « PLONGEON COSMOGONIQUE »

Cette association du plongeon à un rituel consacrant tout à la fois l'établissement d'un pouvoir, la fixation d'une frontière et l'érection d'un axe (en l'occurrence d'une borne) est exceptionnelle en tant que pratique cérémonielle effective. C'est du côté des *récits* purement fictifs, notamment des mythes cosmogoniques et des légendes de fondation, qu'il faut se tourner pour trouver des configurations symboliques analogues.

3. Sur la légende de Marcus Curtius : G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974, p. 202 sq. et 356. Sur le jet de la lance et les autres rituels évoqués dans la légende de la fondation de Rome par Romulus, voir l'interprétation (trifonctionnelle) proposée par D. Briquel, *La triple fondation de Rome*, *Revue de l'histoire des religions*, 189, 1976, p. 145-176.

Divers types de sauts, plongeurs et plongées traversent, depuis la plus haute antiquité, l'espace imaginaire de certaines cultures méditerranéennes : ils ne sont certes pas reductibles à un même et unique modèle et relèvent, chacun pour son compte, de dossiers spécifiques qu'il conviendrait d'étudier dans leurs contextes ethnologiques propres. Mythologie séparée donc autant que comparée.

Il apparaît cependant, si l'on veut bien prêter attention à quelques interconnections, passerelles et réseaux transversaux, que, moyennant relais et glissements, un ensemble flou mais relativement cohérent de représentations communes circule et se laisse entrevoir, et que, d'un dossier à l'autre, certaines récurrences thématiques permettent de constituer sinon l'image type d'un « plongeur cosmogonique » méditerranéen, du moins d'apercevoir, à travers les résonances cosmiques (parfois à peine perceptibles) et les connotations imaginaires de quelques-uns de ces plongeurs, certaines des composantes symboliques de ce qui, dans des cas bien déterminés, a pris la forme de ce que les mythologues modernes ont appelé « plongeur cosmogonique ».

Aussi faut-il d'abord revenir, brièvement, sur ce dernier concept. Depuis les travaux classiques d'O. Dähnhardt jusqu'aux spéculations plus récentes de M. Éliade<sup>4</sup>, on sait que le thème du démiurge qui plonge au fond de l'Océan Primordial pour en rapporter la substance qui lui servira à créer la terre solide (ou servira à une autre entité divine, plus ou moins concurrente, avec laquelle le démiurge-plongeur entretient des

4. Pour la bibliographie, nous renvoyons à M. Éliade, *op. cit.*, p. 81-130 (« Le Diable et le Bon Dieu »). On retiendra en particulier les études fondamentales d'O. Dähnhardt, *Natursagen. Eine Sammlung Naturdeutender Sagen, Märchen und Legenden*, t. 1, Leipzig-Berlin, 1907, et de W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, t. 9-12 (Münster, 1949-1955). Consulter également J. Ivanov, *Livres et légendes bogomiles*, trad. franç., Paris, 1976, et M. P. Dragomanov, *Notes on the slavic religio-ethical legends : the dualistic creation of the world*, trad. angl., Bloomington, 1961, qui ont l'avantage de mettre à la portée des lecteurs occidentaux des textes peu accessibles. Voir également, dans le *Motif-Index* de S. Thompson, les motifs A 811 (*Earth brought up from bottom of primeval water*), A 812 (*Earth-Diver*) et A 812-1 (*Devil as Earth-Diver*). Cf. *infra*, n. 79, p. 244.

relations passablement dialectiques), joue un rôle important dans plusieurs cosmogonies austro-asiatiques et océaniques (où il alterne avec le cycle de la « pêche de la terre »). Il n'a cependant été nullement inconnu du monde indo-européen, comme en témoigne notamment le célèbre mythe de l'avatar-sanglier de Vishnou, qui récupère et ramène à la surface la Terre immergée au fond de l'Océan<sup>5</sup>.

On sait enfin que, dans les cultures occidentales modernes, ce sont les récits cosmogoniques dualistes slaves et sud-est-européens, souvent influencés par les mythologies gnostiques et véhiculés par l'hérésie bogomile, qui ont accueilli et réactivé d'une manière privilégiée le matériel imaginaire très « archaïque » mobilisé par ce cycle mythico-légendaire. L'empreinte dualiste, longtemps attribuée à une influence iranienne<sup>6</sup>, qui marque ces récits fait du plongeon, souvent exécuté par le Diable sur l'ordre ou le conseil de Dieu, l'un des épisodes essentiels du complexe processus de collaboration (en même temps que de rivalité) par lequel ces deux augustes et primordiales entités mènent à bien la constitution définitive du monde terrestre, la répartition territoriale de leurs juridictions respectives, la séparation des espaces sauvages et humainement habitables.

Quelle que soit, en dernière analyse, la probablement insaisissable « origine » de ce complexe mythique aux actualisations variées, il ressortit à une forme de cosmologie « aquatique » (lacustre ou océanique)<sup>7</sup>, et suppose, au moins dans ses versions occidentales, une tension constante, dualiste,

5. Voir F. B. J. Kuiper, *An austro-asiatic myth in the Rig-Veda*, Amsterdam, 1950, p. 173-181 ( « *The Boar-Myth* » ) ; J. Gonda, *Aspects of early Vishnuism*, Utrecht, 1954, n° 139 sq. et M. Éliade, *op. cit.*, p. 116-118. F. B. J. Kuiper revient sur le « sanglier cosmique » dans *Ancient indian cosmogony*, New Delhi, 1983, p. 100 sq.

6. Sur les racines « ethnologiques », non iraniennes, des représentations dualistes dans les cultures où les légendes cosmogoniques qui nous intéressent se sont développées, voir U. Bianchi, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico*, 2<sup>e</sup> éd., Rome, 1983.

7. Voir A. K. Coomaraswamy, *Yakṣas*, 2<sup>e</sup> éd., New Delhi, 1980, 2<sup>e</sup> partie, p. 13-71 ( « *The water-cosmology* » ) et F. D. K. Bosch, *The golden germ. An introduction to indian symbolism*, La Haye, 1960 ; cf. M. Éliade, *op. cit.*, p. 125 sq.

entre deux instances originaires à la fois alliées, complémentaires (voire « consanguines » ou associées par une sorte de pacte ou de contrat) et confrontées dans un débat agonistique que l'anthropogonie puis l'expérience humaine ne feront que prolonger. Notons pour terminer la forme animale, souvent l'ornithomorphisme, que les protagonistes de ce drame des origines assument dans de nombreux cas.

Au centre du cycle, donc, et selon diverses modalités, l'idée ou l'image d'une descente et d'une remontée, d'un double mouvement vertical, préalable quête d'une « semence » immergée (parfois, comme c'est le cas dans les récits d'îles flottantes, fixation d'un socle, ancrage d'une étendue initialement mobile et dérivante) à partir de laquelle, selon des procédures déterminées d'orientation et de partage, sera mis en place l'espace définitif où à la confusion des origines sera peu à peu substituée la société réglée des hommes.

### 3. MYTHES ET RITES DE FONDATION

La plongée du démiurge n'est ni un sacrifice ni une auto-immolation : elle s'assimile néanmoins dans une certaine mesure, à une sorte de mort initiatique et le diable semble devoir jouer, par rapport au dieu créateur, le rôle de substitut ou du moins de dépositaire provisoire d'une force active qui semble manquer au *deus otiosus*, dont M. Éliade remarque qu'il a l'air bien fatigué. Mais son engagement dans l'acte cosmogonique n'est pas pour lui sans conséquences : le démon laisse souvent, pour ainsi dire, des plumes dans le déroulement de l'opération ; dans certaines légendes voisines il se fait même piéger, enserrer sous une chape de glace, voué à une immersion plus ou moins définitive après avoir vainement tenté de s'emparer de l'une ou l'autre des pièces maîtresses du cosmos nouvellement organisé<sup>8</sup>. Beaucoup de récits fondés sur un

8. Sur ces mésaventures du diable plongeur : *ibid.*, p. 84 sq. (brûlé et noirci), p. 86 sq. (il est sur le point d'éclater ; précipitation dans l'abîme), M. P. Dragomanov, *op. cit.*, p. 83-86 (capture et enserrement) et U. Bianchi, *op. cit.*, p. 63 (démiurges qui « paient de leur personne »).

personnage de démiurge-trickster font d'ailleurs de celui-ci une sorte de *pharmakos* ou de victime substitutive dont les vicissitudes (mutilations, altérations physiques) transposent vraisemblablement des rites initiatiques de transgression et d'expulsion.

On peut enfin se demander si, en s'intégrant dans un cadre idéologique dualiste, le thème mythique du plongeon cosmogonique n'a pas rendu possible une partielle réactivation de l'*ancien mythe de création indo-européen*, qu'ont tenté de reconstituer inductivement certains comparatistes, lequel semble avoir subordonné la cosmogonie à un sacrifice primordial de l'une des deux entités jumelles des origines par l'autre, mythologème que l'on retrouve transposé dans plusieurs récits de fondations, dont le plus connu est bien sûr celui de la mise à mort de Rémus par Romulus<sup>9</sup>.

Aussi semble-t-il y avoir eu, dans de nombreux cas, interférence entre le thème du plongeon cosmogonique et les représentations légendaires du *sacrifice de fondation*, au point que l'on peut parfois envisager l'hypothèse d'un glissement ou d'un réinvestissement de concepts et d'images cosmogoniques dans des récits plus modestement concernés par la fondation d'une ville ou la construction de tel ou tel édifice.

Si la forme la plus fréquente du sacrifice de fondation est l'emmurement, total ou partiel (décapitation) d'une victime – ou de quelque substitut inanimé – dans les soubassements, ou sous le seuil de l'édifice, dans plusieurs récits cette immolation, qui peut être transposée en un simple accident et affecter, selon les cas, une personne quelconque – un ouvrier occupé aux travaux de construction, un membre de la famille de l'architecte ou le maître d'œuvre lui-même –, prend la forme d'une *chute* verticale, *précipitation*

9. Voir B. Lincoln, The indo-european myth of creation, *History of religions*, 15 (2), 1975, p. 121-145 ; et J. Puhvel, Remus et Frater, *ibid.*, p. 146-157.

ou *plongeon* involontaire suivi de noyade, notamment dans les légendes relatives aux constructions de ponts<sup>10</sup>.

L'idée sous-jacente de ces légendes est, on le sait, que toute création implique que le créateur « paie de sa personne », s'investisse littéralement dans l'édifice qu'il a dressé (de même tout un cycle de mythes cosmogoniques, répandus notamment dans le monde indo-européen, supposait l'univers issu du démembrement d'une sorte de Géant primordial), et/ou que la construction doit être « animée », dotée d'un génie spécifique mis en place par le sacrifice d'une victime vivante et la fixation de son « âme » aux murs de l'édifice concerné. Dans les récits de construction de ponts ou de sanctuaires rustiques le sacrifice est souvent interprété comme une offrande propitiatoire à l'Esprit du lieu, voire aux génies chtoniens et sauvages sur le territoire desquels l'homme s'apprête à empiéter.

On a longtemps pensé que ce cycle légendaire était presque exclusivement propre aux pays slaves et balkaniques. Des études plus récentes ont fait valoir que le monde néo-hellénique est lui aussi très largement concerné<sup>11</sup> et, dans un travail récent, j'ai ébauché la constitution d'un dossier ibérique qui semble assez riche<sup>12</sup>.

Les ballades grecques relatives à la construction du pont d'Arta ne comportent pas, à proprement parler, de plongeon ni de précipitation : le sacrifice de l'épouse du maître-maçon

10. Voir F. Delpech, Rite, légende, mythe et société..., *passim* ; M. Éliade, *op. cit.*, p. 162-185 (« Maître Manole et le monastère d'Arges ») et I. Talos, *Mesterul Manole. Contributie la studiul unei teme de folclor european*, Bucarest, 1973. On peut consulter aussi L. D. Burdick, *Foundation Rites, with some kindred ceremonies*, New York, Londres, 1901. Voir, par exemple, la légende de Saint Ermengaud d'Urgel dans P. Sébillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays*, 2<sup>e</sup> éd., Neuilly, 1979, p. 132.

11. Voir G. A. Megas, *Die Ballade von der Arta Brucke. Eine Vergleichende Untersuchung*, Thessalonique, 1976.

12. F. Delpech, Rite, légende, mythe et société... Des légendes analogues à celles de Maître Manole ont été recueillies en Catalogne par J. Amades, *Folklore de Catalunya. Rondallística*, Barcelone, 1950, p. 1150 (n° 1615), à propos du monastère de Poblet et de l'hôpital de la Sainte-Croix à Barcelone.

commence cependant par un jet et une descente, puisqu'elle descend, à la demande de son mari, dans les soubassements de l'édifice pour y récupérer l'anneau de mariage qu'il prétend y avoir perdu, et c'est là que les maçons l'immolent<sup>13</sup>.

Le saut, la chute ou le plongeon sont plus explicites dans certaines variantes de la légende roumaine de Maître Manole (où apparaît aussi occasionnellement le motif de la bague tombée) puisque ce dernier se voit obligé de sauter avec ses compagnons du haut de son édifice, son commanditaire ayant fait retirer les échelles afin de l'empêcher d'aller en construire un autre encore plus beau pour un client rival. Les ailes artificielles que les maçons et leur maître se sont confectionnées pour échapper à ce piège ne les empêchent pas d'aller s'écraser sur le sol. Certaines versions indiquent même que Manole, comme le démiurge de plusieurs mythes de plongeon cosmogonique, se transforme en *oiseau* pour mener à bien ce saut, lequel s'identifie parfois à un plongeon puisqu'il arrive que l'architecte tombe dans un fleuve et y trouve la mort<sup>14</sup>.

#### 4. ARTISANS ET BÂTISSEURS ; MAÎTRES ET APPRENTIS

Ce thème mythique du saut fatal auquel le constructeur doit se livrer n'est pas exclusif du cycle folklorique sud-est-européen de Maître Manole : dans son magnifique travail sur les traditions légendaires musulmanes et espagnoles relatives aux Alixares de Grenade et au château de Khaouarnaq, René Basset a restitué tout ce réseau de récits dans ses dimensions arabes, africaines, byzantines<sup>15</sup>.

13. Voir M. Éliade, *op. cit.*, p. 167 (pour un grand choix de versions, voir G. A. Megas, *op. cit.*). Je reviendrai plus loin sur le motif de l'anneau jeté ou perdu.

14. I. Talos, *op. cit.*, p. 401 (ornithomorphisme) et p. 403 (il tombe à l'eau). Dans certaines versions (p. 402), Manole est enlevé par un être mythologique et doucement déposé à terre.

15. R. Basset, Les Alixares de Grenade et le château de Khaouarnaq, *Revue africaine*, 1906, p. 22-36. On sait qu'il est fait allusion à la légende dans le fameux *romance* d'Abenámar.

On y voit notamment comment le motif de la chute ou du plongeon (voire du vol plané à l'aide d'ailes artificielles) sert de charnière à plusieurs ensembles de traditions mythiques et légendaires :

- d'une part, celles qui évoquent les vicissitudes, clairement initiatiques, auxquelles sont soumis les dieux ou héros artisans (cf. la chute d'Héphaïstos, les mutilations ou difformités qui affectent les constructeurs mythiques, ingénieurs, forgerons ou architectes, dont le pouvoir partiellement magique sur la matière implique une qualification qui ne peut être acquise qu'au prix de quelque épreuve dont leurs corps portent l'ineffaçable marque)<sup>16</sup> ;
- d'autre part, la série de légendes qui, d'un bout à l'autre de l'aire culturelle indo-européenne, concernent les bâtisseurs que leurs clients, jaloux, ont mutilés ou fait périr une fois leur ouvrage réalisé, afin d'éviter qu'ils n'aillent offrir leurs services ailleurs ou qu'ils ne révèlent à d'autres quelque secret relatif à leur œuvre : dans ces récits les artisans sont généralement mutilés ou aveuglés, mais aussi parfois simplement poussés dans le vide, et il est caractéristique que, dans plusieurs cas, notamment indiens, à la mutilation infligée par le client se surajoute la chute accidentelle ou la noyade dans un étang sacré<sup>17</sup>.

16. Voir M. Delcourt, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1982, p. 110-136 (« Le magicien infirme »), et M. Détienné, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, 1974, p. 255 sq. Voir également M. M. Leroy, À propos de Pieds d'Or : la claudication du forgeron indo-européen en Europe occidentale, *Ethnologie française*, 12, 1982 (3), p. 292-296, et M. Éliade, *Forgerons et alchimistes*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1977, p. 54-59 (« Sacrifices humains aux fourneaux ») : il y a souvent interférence entre le thème de l'épreuve que doit subir le constructeur et celui du sacrifice de fondation, la victime de ce dernier n'étant souvent qu'un substitut.

17. Voir R. Basset, *op. cit.*, p. 25, et les motifs S 165-7 (*Artisan who has built palace blinded so he cannot build another like it*), S 161-0-1 (*Masons who build mausoleum of princess lose their right hands so they may never again construct so fine a building*), W 181-2 (*King kills architect after completion of great building so that he may never again build one so great*), et W 154-21 (*Workers – builders – killed when secret building or grave is finished*) du *Motif-index* de S. Thompson. Voir également W. Crooke, Prentice

Lorsque l'on a perdu de vue la nécessité du sacrifice de fondation et de la précipitation de l'architecte ou de quelque victime substitutive, d'autres motivations ont été imaginées, qui ont assuré la survie du thème mythique autour duquel ces fictions rituelles s'agençaient : peu à peu le mythe est devenu roman psychologique et, par contamination avec d'autres cycles, roman d'aventure, tandis que certains des scénarios anciens étaient repris dans des ballades, où les anciennes croyances étaient transposées en thèmes poétiques.

C'est ainsi qu'à côté des légendes d'architectes mutilés ou sacrifiés se sont développés des récits faisant intervenir, à côté du maître, un *apprenti* doué : l'idée sacrificielle se retrouve alors indirectement sous la forme réinterprétée du suicide du constructeur, mortifié de constater que son élève l'a surpassé en habileté ou ingéniosité, ou, plus agressivement, dans les nombreuses légendes médiévales et modernes analogues au mythe de Dédale et de son neveu Talos, précipité, on le sait, du haut de l'Acropole par son oncle, jaloux de son jeune talent artisanal<sup>18</sup>.

Pillars : the architect and his pupil, *Folklore*, 29, 1918, p. 219-225 (en particulier p. 223). En Espagne le thème apparaît dans la légende de Maître Mateo, le sculpteur du portique de la cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle, à qui les yeux sont arrachés afin qu'il ne réalise plus de chef-d'œuvre équivalent (F. Bouza-Brey, *Etnografía y folklore de Galicia*, t. 1, Vigo, 1982, p. 15 sq.). Dans une légende indienne d'Aurangabad, des quatre maçons qui s'offrent pour construire le tombeau d'une princesse, deux seront mutilés par leur client, tandis que les deux autres se noieront dans un étang où les attireront des nymphes séductrices (M. N. Chittanah, A version of the legend of the Clever Builder, *Indian Antiquary*, 40, 1911, p. 152).

18. Voir W. Crooke, *op. cit.*, et les motifs W 181-2-1 (*Architect kills pupil who has surpassed him in skill*) et W 181-2-2 (*Architect commits suicide when he discovers that his pupil has surpassed him in skill*). F. W. Hasluck résume un certain nombre de versions grecques modernes (*Folklore*, 30, 1919, p. 134 sq.) où il arrive parfois que l'apprenti entraîne l'architecte dans sa chute. Sur le mythe de Talos, voir F. Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, 1975, p. 121-134 (« Mort sur l'Acropole ») et p. 159-170. Il faut rapprocher de ce cycle légendaire celui qui concerne les architectes ou sculpteurs qui se suicident (notamment par précipitation ou plongeon) après s'être rendu compte qu'ils ont commis une omission ou une erreur dans leur ouvrage : voir G. McCulloch, *Suicidal Sculptors : scottish versions of a migratory legend*, in *Perspectives on*

La transformation de Talos en perdrix au moment de sa chute, et bien sûr le parallélisme de cet épisode avec celui du vol et de l'involontaire plongée de cet autre disciple de Dédale que fut Icare<sup>19</sup>, invitent à esquisser un rapprochement avec le cycle du plongeon cosmogonique. On sait en effet que ses variantes russes, comme, d'une manière générale, celles d'Asie centrale et septentrionale et d'Amérique du Nord, font très souvent du demiurge plongeur une entité ornithomorphe<sup>20</sup> et nous avons vu que Maître Manole se transforme lui aussi parfois en oiseau.

La comparaison s'impose et me semble de nature à jeter quelque lumière sur une association thématique récurrente – celle du vol humain et de la création artisanale – enregistrée mais non interprétée par les mythologues : M. Delcourt voit dans le mythe d'Icare une variation sur le « thème mythique du sorcier précipité » (ou « plongeon du magicien ») qui reconduirait, comme d'ailleurs l'épisode de la chute et de l'immersion d'Héphaïstos et les histoires de réclusion ou d'engloutissement des dieux lieux, au symbolisme initiatique de la mort et de la seconde naissance, indispensables pour acquérir les pouvoirs magiques qui sont à la base de leurs techniques<sup>21</sup>. Mais pourquoi une initiation prenant nécessairement la forme d'une chute ou d'un plongeon et impliquant une transformation en oiseau ?

*contemporary legend*, t. 2, Sheffield, 1987, p. 109-116 et L. Degh, A. Vazsonyi, The crack on the red goblet, or the truth and modern legend, in R. Dorson (ed.), *Folklore in the modern world*, La Haye, 1978, p. 264 sq. (version de Budapest). Je remercie Mme V. Champion-Vincent d'avoir attiré mon attention sur ces deux dernières études. Noter que le thème de la volonté suicidaire de l'architecte qui constate son erreur s'est attaché en Espagne au pont de San Martín à Tolède (voir F. Delpech, Rite, légende..., n. 52).

19. Voir F. Frontisi-Ducroux, *op. cit.*, p. 159 sq.

20. Cf. M. Éliade, *op. cit.*, p. 97-109 et 114-116. Voir M. Mokri, *Le Chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle*, Wiesbaden, 1967, p. 23-46 et Id., *L'ésotérisme kurde*, Paris, 1966, p. 19 sq. (Dieu et l'ange Gabriel).

21. M. Delcourt, *op. cit.*, p. 115-120 et 159 sq. (interprétation discutée par M. Détienne, J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 257, et par F. Frontisi-Ducroux, p. 161).

Quant à F. Frontisi-Ducroux, analysant finement le rapport de symétrie qui associe Talos-Perdrix (oiseau terrien), Daedalion (oiseau de haut vol) et Dédale (l'homme-oiseau qui vole à mi-hauteur et incarne – par opposition à Icare, l'oiseau raté – la bonne proportion de *métis* humaine qui, jointe à la *techné*, fait le héros-artisan idéal), elle doit reconnaître que le lien du vol et de la technique artisanale est probablement extérieur et antérieur à son « entrée dans le domaine légendaire grec »<sup>22</sup>.

Il semble bien en effet que ces avatars ornithologiques du technicien type s'expliquent par leur – probablement lointaine – parenté avec les démiurges ailés des mythes protohistoriques de plongeon cosmogonique : dans la légende russe de la mer de Tibériade, par exemple, on retrouve l'opposition entre l'oiseau de haut vol (Dieu) et l'oiseau aquatique nageant près de la surface des eaux ; celui-ci plonge, sur l'ordre de Dieu, au fond de la mer, renouvelant donc l'acte cosmogonique du démiurge démoniaque ; mais quand il veut ensuite, comme Icare, s'élever trop haut dans les cieux, Dieu le fait abattre<sup>23</sup>.

##### 5. CHUTE D'AÉRONAUTES ET DIABLES CONSTRUCTEURS

Les cultures indo-européennes ont récupéré et réinterprété des récits de ce genre, qu'elles ont intégrés dans leurs représentations mythiques des *rois* cosmocrates primordiaux (comme Yima et Kay-Ūs en Iran, Vasu Uparicara en Inde et Alexandre dans les légendes médiévales, qui tous circulent dans les airs avec des aéronefs plus ou moins merveilleux et occasionnellement plongent ou chutent dans les profondeurs maritimes, châtiment de leur orgueil démesuré ou simple complément de leur entreprise d'investigation cosmique)<sup>24</sup>.

22. *Op. cit.*, p. 169.

23. M. Éliade, *op. cit.*, p. 97 sq.

24. Voir G. Dumézil, *Mythe et épopée*, II, Paris, 1971, p. 180-185 (Kay-Ūs) et p. 306-315 (Vasu Uparicara et Yima) ; R. S. Loomis, Alexander the Great's celestial journey, *Burlington Magazine*, 32, 1918, p. 136-140 et 177-

Le saut, la chute, le plongeon, le vol, deviennent enfin un topique des légendes chrétiennes et des récits folkloriques de magiciens et de bâtisseurs (Simon le Mage, Virgile, Bladud, Völund, etc.), probables héritiers ou parents, plus ou moins indirects, des démiurges plongeurs des anciens récits cosmogoniques<sup>25</sup>.

Dans les pays de langue romane, notamment en Espagne, tout un ensemble de récits traditionnels, mi-littéraires, mi-folkloriques, s'est développé sur le thème du personnage hardi ou inconscient qui tente de *voler* avec des ailes artificielles de sa confection : le résultat est généralement une chute fracassante (parfois un plongeon dans quelque rivière ou étang) et la mort ou la mutilation de l'aéronaute<sup>26</sup>.

Ce cycle de récits moralisateurs et/ou humoristiques, qui recoupe cependant souvent des traditions légendaires portant sur des vols de type mystique ou magique (notamment le cycle oriental et musulman sur les ascensions merveilleuses de per-

185 ; C. Settis Frugoni, *Historia Alexandri elevati per Griphos ad aerem...*, Rome, 1973 (chap. 6 et 7), ainsi que R. A. Jairazbhoy, *Oriental influences in western art*, Londres, 1965, p. 216-244 (« The Ascension theme ») et p. 245-266 (« Fabulous vehicles of ascension »). On connaît la fortune médiévale de la légende d'Alexandre et de ses pérégrinations aériennes et sous-marines.

25. Voir E. Faral, La légende du roi Bladud, *Studi Medievali*, 1, 1928, p. 481-486. Pour un aperçu panoramique sur l'ensemble de ces légendes, voir J. Duhem, *Histoire des idées aéronautiques avant Montgolfier*, Paris, 1943, p. 15-34 (« Le vol mystique ») et p. 35-63 (« Le vol magique »). M. Delcourt, *op. cit.*, p. 157-162, insiste sur la corrélation entre le vol, le plongeon, la précipitation et les techniques.

26. Dans le roman de chevalerie espagnol *El cavallero Zifar* (chap. 126 de l'éd. de Barcelone, 1951), le thème du « lai de l'oiselet » (*Barlaam, Disciplina Clericalis*, etc. : voir G. Paris, *Légendes du Moyen Âge*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1912, p. 225-291) est complété par l'apologue de l'oiseleur à qui l'on fait croire qu'il peut voler en se collant des plumes sur le corps et qui fait une chute mortelle (cf. *Disciplina Clericalis*, n° 24 ; motif K 1054 *Robber persuaded to climb down the moonbeam*. Voir H. Schwarzbaum, International folklore motifs in Petrus Alphonsi's *Disciplina Clericalis, Sefarad*, 22, 1962, p. 54-58). Le motif en question est cependant contaminé ici avec celui de l'oiseleur-homme sauvage-oiseau (cf. motif F 521-2 *Feathered people*) dont l'origine est vraisemblablement liée au chamanisme. Voir également la *loa* 22 (« *El hombre que quería volar* ») de *El viaje entretenido* de A. de Rojas Villandrando (éd. J.-P. Ressayre, Madrid, 1972, p. 305-311).

sonnages charismatiques et sur le voyage extatique de Mahomet)<sup>27</sup>, n'a évidemment aucune portée cosmogonique : il faut cependant remarquer que, tout comme dans les cas « celtiques » (Bladud) ou germaniques (Völund), il est fréquemment associé à des *édifices* sacrés et à des héros *artisans* ou *bâtisseurs*.

L'une des plus curieuses de ces légendes est celle de Rodrigo Alemán, sculpteur des stalles de la cathédrale de Plasencia : mû, dit-on, par un orgueil insensé, il défie Dieu d'égaliser son pouvoir créateur (imitant en cela les rois iraniens mentionnés plus haut), se fait des ailes artificielles et saute à midi du haut de la tour de l'église pour aller s'écraser hors des murs de la ville<sup>28</sup>. L'une des versions de la légende précise que sa chute est due à la *conjuración* que formulèrent, en le voyant voler, les spectateurs très chrétiens du vol blasphématoire (de même, dans plusieurs des récits de plongeon cosmogonique, le démiurge démoniaque est victime d'un tour de magie de son partenaire-adversaire, qui le fait chuter, le bloque sous la surface des eaux ou l'empêche de s'approprier la création), et il convient de souligner que l'heure *méridienne* de l'opération, qui rappelle la mésaventure solaire d'Icare, est aussi celle à laquelle est effectué, dans différentes légendes de fondation ou de manipulation cosmogonique (en particulier celles où intervient le motif du labourage rituel), l'acte inaugural de structuration d'un territoire à partir d'un centre (rappel de l'*Axis Mundi* ?) et d'une circonférence (plus ou moins implicitement analogue à l'orbe cosmique)<sup>29</sup>.

Les précurseurs musulmans de l'artisan de Plasencia, Al Djawhari et Ibn Firnas, ne sont pas, quant à eux, des bâtis-

27. Voir J. Duhem, *op. cit.*, p. 15-63. Sur les origines mystiques musulmanes du cycle, voir M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 4<sup>e</sup> éd., Madrid, 1984. Sur les histoires de vol magique en Espagne (à propos du D<sup>r</sup> Torralba), voir J. Caro Baroja, *Vidas mágicas e Inquisición*, t. 1, Madrid, 1967, p. 205-265.

28. Voir J. Caro Baroja, *El Señor Inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, 1968, p. 159-170 ( « *Dédalo, Ícaro y Rodrigo Alemán o el mito de los artifices* » ).

29. Je reviens ailleurs sur ce sujet (à propos du cycle mythique relatif à la « charrue d'or »).

seurs : cependant leurs aventures aéronautiques sont bien liées, dans un cas, à un édifice sacré (le premier se jette du haut d'une mosquée) et, dans l'autre, à un symbolisme cosmique (Ibn Firnas avait, dit-on, aménagé dans sa maison une représentation du firmament qui, par un mécanisme, faisait apparaître et se mouvoir étoiles, nuages et phénomènes atmosphériques, renouvelant ainsi l'imagerie pantocratique traditionnellement associée au trône des rois de Perse)<sup>30</sup>.

La stupidité, la folie ou l'ambition blasphématoire prêtées généralement à ces magiciens ou artisans rappellent nettement certaines des caractéristiques « psychologiques » attribuées aux *tricksters* et démiurges des légendes cosmogoniques.

Ceux-ci se survivent cependant beaucoup plus nettement dans leur équivalent occidental direct qu'est *le Diable* du légendaire folklorique chrétien depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours. Si ce dernier n'apparaît pas, en milieu méditerranéen, explicitement engagé dans un processus cosmogonique, il est, on le sait, très souvent associé à des travaux de construction et à des fondations – on ne compte pas les « ponts du Diable », « tour du Diable », etc. – et son action se déroule

30. A. Zeki Pacha, *L'aviation chez les Musulmans* (Le Caire, 1912). Ces récits proposent des versions profanes du thème mystique du « saint volant », fréquent dans la littérature hagiographique musulmane (voir C. Huart, *Les saints des Derviches Tourneurs*, Paris, 1918, p. 65 ; G. Widengren, *Literary and psychological aspects of the Hebrew Prophets*, Uppsala, 1948, p. 106 sq., et J. K. Birge, *The Bektashi order of dervishes*, Londres, 1937, p. 213 sq.). F. Cumont (*Lux Perpetua*, Paris, 1949, p. 293 sq.) a montré que beaucoup de récits de ce type reconduisent aux représentations néopythagoriciennes du vol de l'âme (à dos d'oiseau) du mort vers l'au-delà céleste. On sait quelles réinterprétations romanesques et facétieuses de ces conceptions et de cette imagerie mystique apparaissent dans le cycle folklorique relatif au « cheval volant », depuis les *Mille et une nuits* jusqu'au Clavileño de Cervantès. (Voir les études, toujours fondamentales, de H. S. V. Jones : *The Cléomadès and related folk-tales*, *PMLA*, 23, 1908, p. 557-598, et *The Cléomadès, The Meliacin and the arabian tale of the Enchanted Horse*, *Journal of english and germanic philology*, 6, 1907, p. 221-243), et dans les histoires d'imposteurs qui se font passer pour des anges (Boccace, *Décameron*, IV, 2) ; voir, sur l'ensemble du cycle, O. Weinreich, *Der Trug des Nektanebos, Wandlungen eines Novellenstoffs*, Leipzig, Berlin, 1911, et les motifs K 1828-1 (*Disguise as angel*) et K 1315-1-1 (*Seduction by posing as angel Gabriel*).

dans un contexte très nettement dualiste et agonistique, puisqu'elle s'exerce à la fois pour et contre les hommes (pour qui le démon exécute tel travail d'architecture particulièrement difficile, en échange duquel il exige cependant l'octroi d'une âme vivante, qui d'ailleurs finalement lui échappe) et en relation dialectique avec Dieu et ses saints, représentants des forces diurnes et solaires (lui ne travaille que la nuit !), qui seules peuvent achever ou rendre humainement praticable une œuvre que le Réprouvé ne peut jamais mener jusqu'à son terme<sup>31</sup>.

Or le motif du plongeon est très régulièrement associé à ces travaux diaboliques : soit que le Diable, surpris par le jour et furieux de ne pouvoir terminer son travail, *jette* dans l'abîme la dernière pierre qu'il n'a pas eu le temps de mettre en place, soit qu'il y précipite quelque malheureux passant ou artisan (ou l'animal qui a été substitué à la victime qu'il espérait). C'est parfois lui-même qui se précipite, de dépit, dans le gouffre, à moins qu'il n'y soit précipité par le saint bâtisseur qu'il n'a pas réussi à dominer, comme c'est le cas dans la légende de Guillaume d'Orange et de la construction du pont sur l'Hérault dont il est question dans le *Moniage Guillaume*<sup>32</sup> ; il lui arrive aussi de faire s'écrouler de nuit l'édifice que les hommes ont construit la veille, et de provoquer le suicide (par précipitation) de l'architecte rival qu'il a vaincu dans un concours de construction.

Dans beaucoup de ces récits on devine la transposition narrative de gestes rituels : sacrifice de fondation bien sûr, mais aussi le jet d'un objet (pierre, arme, outil), destiné à arrêter le choix de l'emplacement d'une construction future, marquer une annexion, fixer un centre. Sans être explicitement « cosmogoniques », des motifs analogues apparaissent dans les légendes topographiques où des personnages plus ou

31. Pour la bibliographie, voir F. Delpech, *Rite, légende...*, n. 48 à 56. On peut consulter P. Sébillot, *op. cit.*, p. 141-176 (ponts du diable). Cf. en Espagne les légendes concernant l'aqueduc de Ségovie, le pont du diable de Martorell, etc. Voir motifs G 303-9-1 (*Devil as a builder*) et G 303-9-1-1 (*Devil as a builder of bridges*).

32. Ed. W. Cloetta, t. 2, Paris, 1911, p. 90 sq. et 169-171.

moins surnaturels contribuent, par leurs faits et gestes (souvent involontaires) à donner sa configuration définitive à tel ou tel paysage : la création d'un relief, l'origine d'un cours d'eau sont généralement déterminés par la chute d'un objet ou un mouvement quelconque (toujours orienté de haut en bas)<sup>33</sup>.

Une idée sous-jacente supporte tous ces récits, et c'est la même que celle sur laquelle reposent les mythes de cosmogonie dualiste : toute création, au niveau du cosmos comme à celui de n'importe quelle construction ou fondation, implique la mobilisation et la collaboration de forces à la fois complémentaires et antagoniques, liées les unes à la nature sauvage, réservoir des puissances obscures et désordonnées mais, au sens propre, fondamentales et séminales des profondeurs aquatiques et chtoniennes, les autres à la face positive, humaine, sociale, du Sacré, laquelle doit toujours avoir le dernier mot, car d'elle seule dépend en définitive pour le groupe la praticabilité de l'univers, du territoire, de l'édifice mis à sa disposition.

Ce dualisme radical, ontologique, dans le cadre idéologique duquel le plongeon a une fonction de médiation (tentative parfois désespérée d'opérer la jonction entre les niveaux et les espaces les plus opposés), peut se retrouver transposé en termes géopolitiques et traduire la dialectique qui oppose et associe instance locale subordonnée, « autochtone », et instance centrale superordonnée et englobante (« nation », culture métropolitaine dominante, idéologie d'état, etc.)<sup>34</sup>.

33. Voir par exemple G. E. Pillard, *Le vrai Gargantua. Mythologie d'un géant*, Paris, 1987, p. 50-64, et comparer avec les récits mentionnés par J. R. Broderius, *The giant in germanic tradition*, Chicago, 1932 et P. Sébillot, *Le folklore de la France*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1968, t. 4, p. 89-226.

34. Cf. L. Dumont, *La Tarasque*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1987, p. 233-238, et la conclusion de notre article « Rite, légende... ».

## 6. LE CYCLE LEUCADIEN

On sait par ailleurs que, dans le monde grec ancien, toute une mythologie du saut et du plongeon s'était concentrée autour du fameux *Rocher de Leucade*, théâtre d'un prétendu rite auquel, selon la légende, se seraient livrés nombre d'amoureux et d'amoureuses (à commencer par Sapho) désireux d'échapper à leur mal, en se précipitant d'une hauteur vertigineuse dans la mer.

L'objet de ces fameux sauts est en fait complexe car, si l'épreuve était censée débarrasser les plongeurs de leurs tourments érotiques, remède assurément radical dans les cas où la précipitation procurait au patient le soulagement du trépas, elle intervenait également dans d'autres circonstances : des sauts du même type auraient été effectués, d'après plusieurs légendes, par certaines héroïnes afin d'échapper à une violence sexuelle en se soustrayant à la poursuite d'un ravisseur ; d'autres récits indiquent que le plongeon en question était aussi pratiqué, à titre d'ordalie, par des femmes injustement soupçonnées d'impureté dans le but de prouver leur innocence<sup>35</sup>. D'autres récits associent enfin le saut au changement de sexe ou au châtement de l'inversion sexuelle<sup>36</sup>.

Le caractère essentiellement érotique de la mythologie qui sous-tend ces fictions rituelles, le fait que ces plongeurs concernent essentiellement des femmes et soient, d'une manière plus ou moins directe, liés à une forme quelconque d'ordalie, semblent nous orienter dans une direction tout à fait étrangère à celle de nos mythes cosmogoniques<sup>37</sup>.

35. Voir G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904, p. 34-50 (« Le saut de Leucade ») et p. 50-68 ; J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du monde romain*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1956, p. 9-81, et J. Hubaux, *Le plongeon rituel*, *Le Musée belge*, 27, 1923, p. 5-81.

36. *Ibid.*, p. 30 sq. (cf. p. 36 sq. et 59 sq.). J'y reviendrai dans un travail sur les représentations folkloriques du changement de sexe.

37. Certaines représentations et certains récits de plongeon sont certainement associés à des mythologies caniculaires (cf. le lien de l'histoire de

Prenons garde cependant à quelques faits qui paraissent indiquer que le dispositif imaginaire mobilisé dans la plupart de ces scénarios a dû faire l'objet de processus de glissements, de surimpressions et de réinterprétations.

Il faut en effet remarquer, comme nous invite à le faire la grande étude que Joseph Fontenrose a consacrée à cet ensemble de mythes<sup>38</sup>, que le thème du Saut de Leucade n'est que l'une des actualisations d'un important cycle de récits mythologiques, que l'auteur croit, à tort ou à raison, d'origine proche-orientale, relatifs aux avatars d'une « Grande Déesse » marine, dont les multiples projections, sous forme d'héroïnes légendaires, se trouvent régulièrement associées à des aventures et à des motifs narratifs remarquablement récurrents, au centre desquels réapparaît constamment le plongeur ou le saut. Motivations et circonstances varient considérablement, mais il appert que cette plongée s'assimile généralement à une sorte de mort (ou de voyage) initiatique, suivie d'un retour, d'une régénération, voire d'une apo théose ; la descente dans les abîmes sous-marins n'étant que le prélude à un changement de statut, à la résolution d'une incompatibilité initiale. Processus dans lequel l'auteur voit une variation maritime sur le thème principal du cycle des mythes et rites syriens relatifs à la mort et à la résurrection du dieu de la végétation, processus au cours duquel la parédrie et la catabase jouent un rôle fondamental.

Quelle que soit la validité de cette interprétation néofrazérienne, dont une part importante est certainement à retenir, elle a le mérite de faire entrevoir que l'immersion par pré-

Héro et Léandre avec les Adonies). Voir nos remarques à propos de sainte Marthe dans *De Marthe à Marta*, ou les mutations d'une entité transculturelle, *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, 1986, p. 74-77, et F. Cumont, *Les Syriens en Espagne et les Adonies à Séville*, *Syria*, 8, 1927, p. 330-341, en particulier p. 337 (lien entre le martyre de Sainte Justa, jetée dans un puits, et les rituels de lustration par précipitation dans les Adonies).

38. J. Fontenrose, *White Goddess and Syrian Goddess*, *Mélanges W. Popper*, Berkeley, 1951, p. 125-148.

cipitation, si elle n'a pas de fonction cosmogonique, a toutes les apparences d'une plongée dans les Eaux Primordiales<sup>39</sup>.

Il convient en outre de noter que plusieurs des séquences et motifs clés qui sont mobilisés dans les récits de type « leucadien » ont de curieuses résonances cosmogoniques. C'est en particulier le cas pour le thème de la *transgression sexuelle* (notamment l'inceste) qui se trouve, d'une manière ou d'une autre, à l'origine de la fuite de l'héroïne : dans beaucoup de récits cosmogoniques indo- et extra-indo-européens, il y a, à l'origine de la création, une semblable tentative, aboutie ou non, de violence sexuelle exercée par un démiurge transgresseur sur la personne d'une entité féminine primordiale<sup>40</sup>. De même la *poursuite* dont celle-ci fait l'objet rappelle très nettement, par les métamorphoses auxquelles elle donne lieu, le cycle de représentations mythiques centré sur la « Fuite magique ». On sait que celle-ci est créatrice de paysages puisque les objets abandonnés sur son chemin par la fugitive pour faire obstacle à la course de son persécuteur se transforment en lacs, forêts, etc.<sup>41</sup>. Quand ce ne sont pas, comme il arrive dans les mythes de création par dépècement d'une entité primordiale, les morceaux ou déjections de son propre corps qui donnent naissance au relief et à l'orographie<sup>42</sup>.

Le saut leucadien n'est pas, en effet, toujours fatal, car sa protagoniste est parfois transformée en *oiseau*, ou soutenue et

39. Voir J. Rudhardt, *Le thème de l'Eau Primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971, et A. J. Wensinck, *The Ocean in the literature of the western semites*, Amsterdam, 1918.

40. Voir P. Lévêque, *Colère, sexe, rire. Le Japon des mythes anciens*, Paris, 1988 ; et A. Yoshida, Les excréments de la Déesse et l'origine de l'agriculture, *Annales ESC*, 21 (4), 1966, p. 717-728.

41. Voir A. Aarne, *Die magische Flucht : eine Märchenstudie*, FFC. 92, Helsinki, 1930, et V. J. Propp, *Les racines historiques du conte merveilleux*, trad. franç., Paris, 1983, p. 455-468.

42. A. Yoshida, *op. cit.*, *passim* ; et G. E. Pillard, *op. cit.*, p. 55 sq. Voir également A. W. Mac Donald, À propos de Prajâpati, *Journal asiatique*, 240, 1952, p. 323-338 ; A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, t. 1., Uppsala, 1918, et B. Lincoln, *Myth, Cosmos and Society. Indo-European themes of creation and destruction*, Cambridge (Mass.), Londres, 1986, p. 1-40 ( « *Cosmogony, Anthropogony, Homology* » ).

sauvée par des oiseaux, et souvent prise en charge par tel ou tel dieu (ou ses représentants animaux) : nous retrouvons donc ici ce passage caractéristique du plongeon au vol – avec la même alternance entre métamorphose magique et intervention d'un auxiliaire animal ou d'un recours à une technique aéronautique (ou parachutiste) –, que nous avons observé dans les mythes d'artisans ou de constructeurs plus ou moins lointainement apparentés aux récits de démiurges ornithomorphes.

Ces observations se précisent lorsque l'on considère enfin que ces légendes de sauts leucadiens sont très souvent associées à la fondation de quelque sanctuaire ou bâtiment qui en consacre le souvenir ou marque l'implantation locale du dieu qui en a présidé le déroulement et l'issue : le rapport entre la fondation et le plongeon sacrificiel s'en trouve subverti, puisque celui-ci n'est plus subordonné à celle-là, comme un segment rituel à l'ensemble du programme cérémoniel où il s'intègre, mais apparaît comme le prétexte, le motif premier, la justification même de la fondation qui le commémore.

C'est peut-être enfin une lointaine réminiscence du saut cosmogonique qui explique le fait que Deucalion – protagoniste privilégié d'un mythe de création-fondation, qui l'associe au déluge et à la régénération de la race humaine à partir de *pierres jetées* – soit l'un des premiers à effectuer le fameux saut de Leucade.

Il n'en reste pas moins que ledit saut concerne très prioritairement la vie érotique, plus spécialement les formes excessives de la passion amoureuse, ce qui nous amène à nous interroger sur les rapports qu'entretiennent, dans l'Antiquité méditerranéenne, images érotiques et représentations cosmogoniques.

## 7. LE SAUT PÉRILLEUX : FOLKLORE ET SYMBOLISME INITIATIQUE

Le lien d'Éros avec le Chaos primitif et l'Œuf primordial dans les théogonies grecques et les spéculations des philoso-

phes sur la *coincidentia oppositorum* ne sont certainement qu'un aspect de la question.

Il serait intéressant d'examiner, comme avait commencé à le faire Marcel Granet pour le plus ancien folklore chinois, le processus symbolique d'instauration du Lieu Sacré à partir des anciennes « fêtes d'accordailles » dualistes et agonales (dont on retrouve les traits dans les archaïques « frairies » grecques analysées par Louis Gernet)<sup>43</sup> : les lieux de ces rencontres saisonnières et les jeux à la fois agonistiques et associationnistes qui y sont pratiqués – jeux parmi lesquels il semble y avoir eu des courses-poursuites, des glissades, sauts et descentes précipitées, et sans doute aussi des plongeurs – se sont constitués à la fois comme microcosmes et comme concentrés des forces conjuguées de l'Esprit du groupe (vivants et morts) et du génie chthonien du Sous-Sol<sup>44</sup>. Récupérés par l'aristocratie féodale, qui y a construit ses sanctuaires particuliers, ils n'ont plus servi que de réservoirs pour les essences ancestrales du lignage et de support-témoin pour les rites d'associations claniques, les contenus cosmogoniques et érotiques de l'ancien folklore campagnard n'étant plus perceptibles qu'à travers certaines légendes, croyances et chansons.

Toujours est-il que le symbolisme érotique du saut de Leucade et l'apothéose finale, à laquelle, dans les cas les plus heureux, l'ordalie ou la *catharsis* du plongeur conduisait ceux qui l'entreprenaient, permirent sa réinterprétation en *initiation mystique* : l'image du plongeur et de l'union amoureuse avec la divinité était assimilée par certaines sectes mystiques, notamment néo-pythagoriciennes, à une sorte de régénération de l'âme, et les témoignages archéologiques – comme celui de la Basilique de la Porte Majeure – indiquent que des rites d'immersion para-baptismaux ont dû,

43. Voir M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*, rééd., Paris, 1982 ; et L. Gernet, *Frairies antiques*, in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 21-61.

44. M. Granet, *op. cit.*, p. 191-221.

dans les cérémonies sectaires, figurer et peut-être favoriser cette rénovation spirituelle<sup>45</sup>.

Si, là encore, il n'est pas question de cosmogonie, l'initiation mystique prend modèle sur l'idée de la quotidienne régénération maritime des astres<sup>46</sup>. Elle adopte aussi les images du voyage interstellaire que, nageurs morts et plongeurs galactiques, les esprits des défunts pythagoriciens sont censés exécuter dans l'au-delà<sup>47</sup>. La libération de l'âme et son union avec la divinité sont donc assimilées à une réintégration cosmique, le plongeon dans les profondeurs marines à une conquête de l'immortalité astrale.

Il faut remarquer par ailleurs, que, parallèlement à ces réinterprétations gnostiques, l'ensemble des représentations liées aux sauts de type leucadien a survécu dans les traditions *folkloriques* de plusieurs des cultures circum-méditerranéennes. Sous une forme hagiographique ou profane, de nombreuses légendes orales de « sauts périlleux » (selon l'expression de Bérenger-Féraud qui en a collationné quel-

45. Voir J. Hubaux, *op. cit.*, et J. Carcopino, *op. cit.* ; ainsi que M. Détiéne, Ulysse sur le stuc central de la Basilique de la Porta Maggiore, *Latomus* 17, 1958, p. 282-286.

46. Sur la plongée quotidienne des planètes et des étoiles dans l'Océan Primordial (d'où elles ressortiront régénérées au matin suivant), voir J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 84-86. J. Fontenrose (*op. cit.*, p. 134 et 137 sq.) rappelle que plusieurs des avatars du type de la Déesse plongeuse méditerranéenne et proche-orientale, qu'il parvient à reconstituer à partir de diverses légendes, sont assimilés à des astres qui sont périodiquement engloutis dans les flots (Astarté à Aphaca et probablement Asteria à Délos).

47. F. Cumont, *Lux Perpetua*, p. 283-285. Id., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, p. 130. Voir aussi la magistrale synthèse d'O. Alvarez, *The Celestial Brides. A study in mythology and archeology*, Stockbridge (Mass.), 1978 (notamment à propos des sarcophages à décor maritime et de la mythologie funéraire qu'ils supposent). Sur le symbolisme funéraire de certains plongeurs (notamment à propos du « plongeur de Paestum »), voir P. Somville, L'abeille et le taureau (ou la vie et la mort dans la Crète minoenne), *Revue de l'histoire des religions*, 194, 1978, p. 129-146 (en particulier, p. 136-144), M. Napoli, *La tomba del tuffatore*, Bari, 1970, p. 163 sq., et D. Warland, La tombe du plongeur. Étude de la relation entre le *symposion* et le plongeur, *Revue de l'histoire des religions*, 213 (2), 1996, p. 143-160.

ques-unes)<sup>48</sup> content les aventures, heureuses et/ou malheureuses, de jeunes filles qui, coursées par des galants malintentionnés, prennent le parti de se jeter du haut d'une falaise, ou de pieux ermites précipités par les démons dans quelque gouffre : lorsqu'ils ont le temps et l'idée d'invoquer *in extremis* tel ou tel saint, des anges viennent généralement amortir leur chute.

Il est, là encore, caractéristique que les sauts en question soient fréquemment associés à des constructions ou sanctuaires<sup>49</sup>. Il arrive même, exceptionnellement, que (comme dans les mythes de plongeon cosmogonique, où le démiurge plongeur profite du *sommeil* de Dieu pour essayer de le noyer) le diable constructeur, qu'un ermite doté d'une image miraculeuse force à lui bâtir une chapelle, réussisse à précipiter dans un abîme le saint homme dont un assoupissement momentané a désactivé le talisman<sup>50</sup>. Il arrive aussi que, après plusieurs de ces vols miraculeusement parachutés, le spationaute finisse par s'enorgueillir et lasser la sollicitude divine : voulant renouveler une dernière fois l'expérience pour épater la galerie, et oubliant sans doute d'honorer le Saint Nom, il va donc, une fois pour toutes, s'écraser, prouvant qu'il n'y a de miracles que pour la bonne cause<sup>51</sup>.

## 8. CORRÉLATS CHAMANIKES

Dans les récits de ce genre, comme dans la plupart de ceux qui ont été cités jusqu'ici, qui respectivement relèvent de champs idéologiques spécifiques et qu'on ne saurait par-

48. L. J. B. Béranger-Féraud, *Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations*, t. 3, Paris, 1986, p. 361-375 (« Le Saut Périlleux »).

49. *Ibid.*, p. 367 sq. et 370.

50. *Ibid.*, p. 368 sq.

51. *Ibid.*, p. 365, 367-370 (cf. le diable qui ne parvient à rapporter la semence de la terre que lorsqu'il invoque le nom de Dieu ; lorsqu'il n'invoque que son propre nom, il échoue lamentablement : voir M. Éliade, *De Zalmoxis...*, p. 81, 83-86).

tant reconduire à un modèle commun, les thèmes, motifs et séquences rappelant des représentations cosmogoniques n'apparaissent souvent que comme des bribes qui, selon les cas, peuvent être interprétées comme l'effet de plus ou moins lointaines survivances, parfois d'emprunts, plus rarement de réactivations partielles. La cohérence et parfois l'étonnante récurrence de certains réseaux de représentations traversant transversalement des ensembles sémantiques hétérogènes, des genres et des cycles conceptuels et narratifs tout à fait indépendants les uns des autres, invitent cependant à repérer des passerelles, à interpréter quelques résurgences.

On constatera par exemple qu'à l'occasion des croisements de certains de ces ensembles, à l'emplacement de certaines de leurs articulations privilégiées et sur leurs espaces partiels de surimpression, se produisent des phénomènes de réinvestissement, de resémantisation, de restructuration, perceptibles à travers le réseau des divergences, glissements de sens et discontinuités. Certains schémas représentatifs mobiles et adaptables à divers contextes ont ainsi pu servir de vecteurs : c'est le cas, par exemple, pour les scénarios de type « initiatique » que l'on pourrait qualifier de « para-chamaniques », qui ont pénétré plus ou moins clandestinement bien des configurations culturelles, familiarisées ou non avec la pratique effective du chamanisme.

Or la vocation chamanique est, dans de nombreux cas, caractérisée par une fascination de l'eau, par une pulsion irrésistible qui conduit à y plonger : lieu des transformations magiques et de la recreation de l'âme, comme l'a bien montré Georges Charachidzé à propos des chamans géorgiens, l'eau rend possible « la rencontre de deux univers et l'accès de l'un à l'autre »<sup>52</sup>. Il est remarquable que cette obsession de l'immersion, liée ici à un contexte initiatique, se retrouve, avec des caractéristiques analogues, dans des rituels cathartiques comme ceux du tarentulisme apulien, dont Ernesto de Mar-

52. G. Charachidzé, *Le système religieux de la Géorgie païenne, analyse structurale d'une civilisation*, Paris, 1968, p. 146-149.

tino a montré le lien symbolique avec des mythes de course, poursuite et plongée<sup>53</sup>.

Il n'y a, ni dans un cas ni dans l'autre, de résonance cosmogonique mais, dans les cultures maritimes, il arrive que le voyage extatique du chaman soit conçu comme une plongée sous-marine, une descente vers les profondeurs où une entité cosmique retient, sinon les semences de la création, du moins les clés des réserves animales<sup>54</sup>.

Or l'on sait que très souvent ce voyage chamanique s'assimile à une exploration cosmique, à une ascension (ou une descente) le long de l'*Axis Mundi* : si cette investigation ne s'identifie pas aussi systématiquement que le voudrait M. Éliade à un retour aux origines, voire à une réactivation du processus cosmogonique, du moins cette mise en communication d'espaces hétérogènes est-elle une tentative de reconstruction d'une unité primordiale en même temps que d'une identité perdue, toutes instances cosmiques et psychiques confondues.

On n'hésitera donc pas à proposer d'établir un lien entre certains éléments du cycle relatif au plongeon cosmogonique et quelques-uns des rites et thèmes narratifs associés au chamanisme, tels que la transformation en oiseau, le marquage corporel ou l'édification d'un centre axial<sup>55</sup>.

Les traces de très anciennes formes de chamanisme méditerranéen<sup>56</sup>, les relations probables du pythagorisme avec

53. E. de Martino, *La terre du remords*, trad. franç., Paris, 1966, p. 157 sq. (cf. p. 135-141 et 218-229). Voir également C. Gallini, Katapon-tismós, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 34, 1963, p. 61-90.

54. M. Éliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1974, p. 236-238. Les différentes catabases maritimes de la mythologie grecque sont systématiquement interprétées dans un sens chamanique par J. Lindsay, *The clashing rocks*, Londres, 1965 (voir en particulier p. 209-235).

55. Les relations entre le type du chaman et celui, mythique, du *trickster* ou démiurge sont par ailleurs bien connues.

56. Voir E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. franç., Paris, 1965, p. 135-174 ; M. Éliade, *De Zalmoxis...*, p. 42-49, et Id., *Le Chamanisme...*, p. 305-310. Si l'on veut bien ne pas prendre le terme « chamanisme » dans un sens trop restrictif, comme tend à le faire tout un courant

des pratiques et des représentations issues de cultures à chamanes<sup>57</sup>, autorisent enfin l'hypothèse d'un éventuel enracinement des mythologies du saut et du plongeon dans des représentations originellement liées à des pratiques extatiques, qui ont pu, ultérieurement, se transformer en rites cathartiques ou en ordalies et s'associer à des cérémonies de fondation.

## 9. PLONGEURS MERVEILLEUX

Si nous revenons maintenant à des périodes plus récentes, nous pouvons constater que des fragments de cette mythologie du plongeon (cosmogonique ou para-cosmogonique) ont subsisté, parfois avec une étonnante cohérence, dans certaines traditions folkloriques méditerranéennes. Il est remarquable, par exemple, que, depuis le Moyen Âge jusqu'au xx<sup>e</sup> siècle, tout un cycle légendaire relatif à un mystérieux plongeur ait fleuri sur les côtes de la Méditerranée occidentale (avant tout en Sicile, avec d'importantes ramifications ibériques) : il s'agit bien sûr du fameux *Pesce Cola*, le prodigieux nageur – parfois représenté comme une sorte d'homme-poisson – dont G. Pitré a établi, à travers les aspects maritimes de la légende de Saint Nicolas, la très probable filiation antique<sup>58</sup>.

systematiquement éliadophobe, on pourra reconnaître des traces très nettes de « chamanisme » dans nombre de rituels extatiques et de représentations folkloriques en Afrique du Nord et plus généralement dans les pourtours de la Méditerranée (voir H. Jeanmaire, *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1970, p. 398 sq. ; L. Gernet, *Anthropologie...*, p. 89). Rappelons, pour mémoire, l'intéressante tentative de rapprochement entre Ulysse et Jean de l'Ours proposée par Rhys Carpenter, *Folktale, fiction and saga in the homeric epics*, Berkeley, Los Angeles, 1946, chap. 6 et 7 (cf. l'usage qu'en fait J. Fontenrose, *op. cit.*, p. 144 et 148).

57. M. Éliade, *De Zalmoxis...*, p. 47.

58. Sur *Pesce Cola* (alias *Cola Pesce*, *Niccolò Pesce*, etc.), voir G. Pitré, *Studi di leggende popolari in Sicilia*, Turin, 1904, p. 1-173 ( « *La leggenda di Cola Pesce* » ). Pour les versions ibériques, voir J. Caro Baroja, *El Pesce Cola o el Peje Nicolao*, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 39, 1984, p. 7-16 ; Id., *La creencia en hombres marinos* (in *Algunos mitos españoles*, 2<sup>e</sup> éd., Madrid, 1974, p. 133-144) et surtout J. M. Gomez-Tabanera,

De cet infatigable explorateur des profondeurs marines, dont la vocation aquatique, selon la plupart des versions écrites et orales de la légende, aurait été déterminée par une malédiction maternelle, on sait qu'il aurait finalement péri lorsque le roi de Sicile (le plus souvent Frédéric II) le fit plonger à trois reprises pour récupérer un anneau (ou une coupe) jeté au plus profond du détroit de Messine.

Or, plusieurs des versions de la légende comportent des motifs nettement cosmogoniques : lors de ses plongées, *Cola Pesce* explore les piliers sous-marins sur lesquels repose la Sicile ; l'un d'entre eux est déjà complètement rongé, le deuxième à moitié entamé, le troisième seul est intact. D'ici peu tout va donc s'écrouler. La même idée apparaît dans la légende des Kallikantzari, démons grecs du Nouvel An qui grignotent pendant toute l'année les quatre colonnes qui supportent la terre, lesquelles cependant se reconstituent heureusement au terme du cycle annuel<sup>59</sup>. Il semble bien que ce motif dérive de celui du (ou des) pilier(s) ou étais cosmiques, qui joue un rôle important dans maints mythes cosmogoniques et fait l'objet de figurations rituelles dans plusieurs cérémonies de fondation, réelles ou légendaires.

Dans la légende napolitaine, il est indiqué que *Niccolò Pesce* descend dans les grottes sous-marines situées au-dessous du *Castel dell'Uovo*<sup>60</sup>. Il est donc probable qu'il a exploré le fameux Œuf enchanté, talisman d'origine manifestement cosmogonique, sur lequel Virgile le Magicien a fondé

Un recuerdo del noviciado de Samos de Fray B. J. Feijóo, o leyenda y realidad de Francisco de la Vega Casar, más conocido como el hombre-pezu de Liérganes, *Instituto de Etnografía y Folklore Hoyos Sainz*, 8, 1976, p. 31-103.

59. Voir N. G. Politis, Cola Pesce in Grecia, *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, 22, 1903, p. 212-217 (en particulier, p. 217). Sur l'activité rongeuse des Kallikantzari, voir G. Dumézil, *Le problème des Centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, 1929, p. 37 sq. et J. C. Lawson, *Modern greek folklore and ancient greek religion*, Cambridge, 1910, p. 194. De semblables démons rongeurs figurent dans la cosmologie kabyle.

60. G. Pitré, *op. cit.*, p. 172.

Naples, et dont la stabilité garantit, tant qu'elle n'est pas compromise, l'équilibre et l'immobilité de la ville<sup>61</sup>.

Plusieurs motifs de la légende du nageur sicilien portent également la marque d'une réinterprétation de ses plongées en voyages initiatiques de type para-chamanique : c'est le cas, en particulier, pour son séjour dans une sorte de caverne-microcosme sous-marine, ses métamorphoses animales<sup>62</sup>, son engoutissement par un énorme poisson, son passage entre Charybde et Scylla<sup>63</sup>.

Plus que la version modernisée de Neptune que veut y voir G. Pitré, *Pesce Cola* me semble partiellement représenter l'avatar folklorique d'un type mythique de démiurge maritime (assez analogue aux *Telchines* de la mythologie grecque : ces derniers étaient des hommes marins métallurgistes que leur conformation physique, analogue à celle des phoques, rendait aptes à incarner une sorte de *métis* artisanale liée aux eaux primordiales<sup>64</sup> ; de même *Cola Pesce*, dont le nom a également servi à désigner le phoque, est, lui aussi, mi-homme mi-palmipède et, s'il n'est pas métallurgiste, du moins est-il, bizarrement, collectionneur de vieilles ferrailles, curieux détail

61. J. W. Spargo, *Virgil the necromancer. Studies in virgilian legends*, Cambridge (Mass.), 1934, p. 87-89 (« *Ovum incantatum* »). On connaît par ailleurs le rôle de l'œuf dans les rituels de fondation.

62. Cf. les versions où Cola a des pattes de canard (G. Pitré, *op. cit.*, p. 156 et 157, versions de Termini et de Palerme). Cf. l'ornithomorphisme du démiurge-plongeur dans les légendes cosmogoniques dualistes (M. Éliade, *De Zalmoxis...*, p. 97-100 et *passim*, et U. Harva, *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, trad. franç., Paris, 1959, p. 70-79). De même, remarquer que la malédiction maternelle qui pèse sur Cola rappelle celle qui empêche le démiurge de s'imposer au dieu créateur et que, comme le notait Pitré, le merveilleux nageur sicilien est certainement apparenté à saint Nicolas, dont les affinités maritimes et « diaboliques » (*Old Nick*) sont bien connues.

63. Sur ces thèmes initiatiques, voir M. Éliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, 1959 (en particulier, p. 132-136, « Symbolisme initiatiques des Symplegades ») et V. J. Propp, *Les racines historiques...* (voir p. 382 sq., « La gueule et les montagnes qui se cognent »). On peut consulter J. Lindsay, *op. cit.*, *passim*.

64. M. Détiénne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence*, p. 242-258. Métis est, on le sait, fille de l'Océan.

de l'une des plus anciennes versions médiévales de sa légende que G. Pitré a noté mais pour lequel il n'a pas d'interprétation particulière à proposer)<sup>65</sup>.

Mais c'est, bien sûr, le motif de la récupération de la coupe ou de l'anneau jetés à la mer qui évoque le plus précisément une réminiscence cosmogonique : le plongeon n'est plus en effet un acte gratuit ; comme dans les récits où le démiurge va chercher au fond des eaux la poignée de limon à partir de laquelle Dieu créera l'univers solide, il s'agit ici de ramener à la surface un objet dont on devine qu'il a quelque relation à la souveraineté<sup>66</sup>.

On connaît les multiples variations dont ce motif, dit (abusivement) de l'« Anneau de Polycrate » par les folkloristes, a fait l'objet dans les récits mythologiques et les traditions orales du bassin méditerranéen (et au-delà) depuis l'Antiquité

65. G. Pitré, *op. cit.* (voir p. 121, le texte de Walter Map : « *Cum autem in mare descendebat moram ibi factururus, fragmenta veteris ferri de biga vel pedibus equorum vel antiquitate supellectilis avulsi secum deferrebat, cujus nondum rationem audivi* ») qui fait remarquer que les enfants invoquent saint Nicolas lorsqu'ils recherchent, après une averse, des clous enfouis dans le sol.

66. Comparer avec la légende d'origine de la royauté scythique rapportée par Hérodote (IV, 5-7) : Kola-xais se voit attribuer la souveraineté suprême car il est le seul à pouvoir saisir les objets d'or tombés du ciel, dont le plus important, car lié à la première fonction, est vraisemblablement la coupe (voir G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978, p. 171-203). Dans l'*Histoire d'Abû Qîr et d'Abû Cîr (Mille et une nuits)*, Abû Cîr échappe de justesse à la noyade (à laquelle il est condamné par le roi) et retrouve l'*anneau enchanté* qui assurait au souverain l'obéissance de ses sujets, lequel était tombé à la mer, ce qui lui permet de rentrer en grâce et de voir Abû Qîr, son ennemi juré, précipité et noyé à sa place : voir A. Miquel, C. Bremond, J. E. Bencheik, Dossier d'un conte des *Mille et une nuits*, *Critique*, 394, 1980, p. 247-277, en particulier, à propos de l'anneau tombé à l'eau, p. 256-260 et 264-267 (comparaison avec le conte de l'Architecte et du Peintre, et avec le motif de l'Anneau de Salomon). Remarquer que, comme *Cola Pesce*, le héros du conte juif (*ibid.*, p. 257) adopte l'apparence d'un *homme-poisson*. Le fait que les héros de ces récits soient des *artisans* et le transfert du nom d'Abû Qîr à la baie où il a été noyé (qui évoque une sorte de légende relative à un sacrifice de fondation : un *monument* est érigé sur le rivage pour commémorer toute l'histoire) invitent à supposer que ce cycle folklorique s'enracine dans une mythologie cosmogonique.

jusqu'à nos jours<sup>67</sup>. Dans toute une série de légendes, l'anneau n'est pas, par un merveilleux hasard, retrouvé dans le ventre d'un poisson, mais délibérément récupéré par un plongeur spécialement dépêché pour l'occasion : depuis le mythe du concours de souveraineté entre Thésée et Minos jusqu'au vaste cycle de chansons folkloriques, particulièrement répandu dans les pays de langue romane et circumméditerranéens, où un galant plongeur se noie en allant quérir l'anneau qu'une belle prétend avoir perdu dans un puits ou au fond de la mer<sup>68</sup>, le jet de l'anneau et le plongeur ont, plus ou moins

67. Voir notamment R. Caillois, L'anneau de Polycrate, *Travaux du I<sup>er</sup> Congrès international de folklore*, Tours, 1938, p. 165-168 ; P. Saintyves, *Essais de folklore biblique*, Paris, 1922, p. 365-404 (« L'anneau de Polycrate et le statère dans la bouche du poisson ») ; S. Reinach, Le mariage avec la mer, in *Cultes, mythes et religions*, t. 2, Paris, 1906, p. 206-219. Voir aussi et surtout L. Gernet, *Anthropologie...*, p. 109-119 (« L'anneau de Polycrate ») et H. S. Versnel, Polycrates and his ring. Two neglected aspects, *Studi Storico-Religiosi*, 1, 1977, p. 17-46. Voir les motifs N 211-1 (*Lost ring found in fish*), B 548-2-1 (*Fish recovers ring from sea*) et H. 1132-1-1 (*Recovering lost ring from sea*) (cf. D. 2149-4-2, A 2275-5-4 et L 412-1). Dans le cycle de contes folkloriques dont fait partie le conte de Aladin et la lampe merveilleuse, tout l'enjeu du récit repose souvent sur la possession d'un anneau magique qui permet de construire un palais en un clin d'œil : dans certaines versions, l'anneau est volé puis perdu dans la mer et retrouvé par un poisson (voir G. Huet, Les origines du conte de Aladin et la lampe merveilleuse, *Revue de l'histoire des religions*, 77, 1918, p. 1-50). Le fait que cet anneau soit à la fois un talisman de souveraineté et l'instrument qui rend magiquement possible la construction quasi instantanée d'un palais indique, comme l'a bien vu Propp (*op. cit.*, p. 415-419), que son détenteur est un « héros civilisateur », organisateur du monde et de la société, à qui il donne « la maison », c'est-à-dire l'organisation sociale (*ibid.*, p. 417). Si enfin cet anneau, qui vient généralement du monde souterrain (royaume des serpents), doit subir un certain nombre de vicissitudes (au nombre desquelles son vol par un antagoniste du héros et surtout son séjour dans la mer), c'est vraisemblablement parce que toute instauration d'un pouvoir et toute fondation impliquent la réactivation de la cosmogonie, c'est-à-dire la restauration d'un échange, d'une communication avec le « Netherworld », Chaos et Océan primordial, où sont stockées et détenues les semences de toute création (cf. F. B. J. Kuiper, *Ancient indian cosmogony*, *passim* et p. 10-19, 97-109, 138-144).

68. On sait que, pour prouver à Minos, fils de Zeus, qu'il est fils de Poséidon, Thésée plonge dans la mer et, grâce à l'aide de son divin géniteur, parvient à récupérer l'anneau qu'y a jeté Minos : le « duel au miracle » devient ordalie de souveraineté. Voir les interprétations respectives de

directement, valeur à la fois d'ordalie et de sacrifice : ils instituent, comme l'a bien montré L. Gernet, un échange, une communication en forme de don - contre-don entre l'au-delà sous-marin, source et conservatoire de toute réalité ontologiquement consistante et partant de toute souveraineté, et le groupe humain représenté par un héros fondateur ou un *pharmakos* dont l'aventure, triomphante ou fatale, rend possible la confirmation d'un pouvoir et l'instauration d'une médiation entre les mondes hétérogènes et/ou antagoniques<sup>69</sup>.

Les connotations et réminiscences cosmogoniques du cycle concernant le repêchage de l'anneau jeté, souvent obliérées par le jeu des réinterprétations (là encore une mythologie érotico-agonistique, comme dans le cas du Saut de Leucade, s'est surimposée, du moins dans les ballades du « Plongeur », au thème de l'ordalie-sacrifice), apparaissent lorsque l'on constate l'occurrence de son motif de base dans le cycle des légendes où le diable-démiurge joue à la balle avec Élie : ce dernier,

P. Saintyves (*op. cit.*, p. 368 sq.), S. Reinach (*op. cit.*, p. 218), L. Gernet (*op. cit.*, p. 109 sq.), R. Caillois (*op. cit.*, p. 166), qui insistent tantôt sur les ressemblances, tantôt sur les différences avec l'histoire de l'anneau de Polycrate. La récupération de l'anneau signifie en effet la promotion de Thésée, alors qu'elle implique la perte du tyran de Samos, mais L. Gernet remarque à juste titre qu'il y a épreuve dans les deux cas : « C'est la puissance d'un tyran qui est en jeu comme une légitimité royale qui est en cause ; c'est le même geste, et le même objet est la matière d'un rite. » Comme dans toute une série de *sacrifices* non sanglants (notamment d'animaux), par précipitation ou submersion, et sans donataire identifiable, la circulation de l'objet précieux entre le monde humain et l'au-delà vise à établir une réciprocité, un échange entre espaces *a priori* incompatibles (cf. L. Gernet, *op. cit.*, p. 111 sq., 113 sq., 116-119 ; H. S. Versnel, *op. cit.*, p. 25-37, montre clairement la dimension sacrificielle de la légende). En ce qui concerne le cycle de chansons ou de récits folkloriques sur le « plongeur » (ou « pêche de l'anneau »), voir les remarques – et la riche bibliographie – proposées par S. G. Armistead et J. H. Silverman, *En torno al romancero sefardí*, Madrid, 1982, p. 176 sq. et p. 228-229, qui montrent ses rapports avec les légendes de sacrifices de fondation (motif de l'anneau que l'on prétend perdu et de la descente – ou plongée – fatale pour le rechercher : ballade du pont d'Arta). Le lien avec la légende de *Cola Pesce* est également évident : voir N. G. Politis, *op. cit.*

69. L. Gernet, *op. cit.*, p. 119. Cf. M. Détienné, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, p. 29-50 (« Le vieux de la mer »), en particulier p. 34-36 sur les « ordalies par immersion ».

afin de récupérer le soleil volé par le diable, jette sa balle à la mer et, pendant que son adversaire-partenaire plonge pour aller la rechercher, s'empare de l'astre dérobé et fait geler les eaux de manière à emprisonner le voleur<sup>70</sup>. On voit, dans un semblable récit, comment le plongeon ordalique prend place dans un *contest* de souveraineté (inversement symétrique de celui de Thésée et Minos puisque c'est ici celui qui ne plonge pas qui triomphe) tout en s'insérant dans le cadre d'une mythologie cosmogonique dualiste opposant et associant démiurge-*trickster* et dieu souverain (ici représenté par le saint-prophète).

Que la chute verticale de l'objet jeté à l'eau soit ici associée à la montée – ou remontée – d'un *astre* montre que ce mouvement de va-et-vient, d'échange de prestations et contre-prestations que, comme le sacrifice, l'ordalie institue entre le monde humain et l'au-delà, a pu aussi être pensé selon les termes d'un code cosmique que l'on retrouve souvent, plus ou moins explicitement, sous-jacent dans beaucoup de légendes de fondation, en particulier dans celles qui attribuent des traits *solaires* (cheveux dorés, marquage corporel étoilé) à la victime du sacrifice de construction ou à l'objet enfoui dans les soubassements de l'édifice (pièces d'or, etc.)<sup>71</sup>.

## 10. RETOUR EN ANDALOUSIE : BORNES ET MOTTES

Nous pouvons maintenant revenir, après le détour par les mythes et les légendes axés, dans le monde méditerranéen, sur le thème du plongeon et traversés par divers registres de significations, sur le rituel médiéval andalou qui nous a servi de point de départ.

70. M. Éliade, *De Zalmoxis...*, p. 88 (n. 16), d'après E. Gasparini.

71. Sur le rôle de *l'anneau* dans les légendes et contes relatifs aux rituels (notamment sacrificiels) de fondation et de construction, cf. *supra*, n. 13 (pont d'Arta) et 67 (Aladin).

Nous constatons d'étonnantes récurrences. Plusieurs des récits que nous avons convoqués reposent, en effet, sur l'idée que tout commencement – il en est par conséquent de même pour tous les recommencements auxquels tel état de crise ou de conflit oblige à procéder – implique le recours à une instance fondamentale et originelle, antérieure, comme l'Océan Primordial ou le Monde Souterrain, à l'acte même de la création. Cette entité initiale, qui peut être conçue comme personnelle ou élémentaire, simple et indifférenciée ou composite (notamment double), est amenée, selon les cas, à rendre un jugement, accepter – ou refuser – un don, concéder un droit, autoriser un partage, se soumettre à une procédure d'échange. Sa mobilisation relève donc, tour à tour, parfois en même temps, de la mantique, de l'ordalie, du sacrifice et de la prestation réciproque. Toute fondation fonctionne, à un moment ou à un autre à quelqu'un de ces niveaux, ressortit à l'un de ces codes, sans qu'il soit possible de tracer une généalogie ou définir une hiérarchie entre eux.

Aussi les divers plongeurs que nous avons évoqués, s'ils ne sauraient reconduire à un modèle commun ni à une origine unique, réfèrent-ils tous à l'une ou l'autre de ces pratiques, parfois à deux ou plusieurs d'entre elles, occasionnellement à toutes, d'où les interconnexions qu'on a pu signaler et les connotations cosmogoniques çà et là décelables.

La plongée du valet de pied de Miguel Lucas de Iranzo dans le puits présente, par exemple, d'étonnantes similitudes avec les rituels suméro-hittites d'ordalie par immersion : on sait que, dans des cas de contestation territoriale, le différend était tranché par une sorte de justice du fleuve, dans lequel, comme permettent de l'établir des textes de Mari, étaient immergées rituellement des équipes d'hommes et de femmes représentant les parties en présence. Les plongeurs devaient tenir dans leurs mains une poignée de terre symbolisant la localité contestée et prononcer, en l'enfonçant dans les eaux la formulation de leur revendication. Le sort, heureux ou

fatal, de ces victimes sacrificielles et substitutives, indiquait quelle partie le fleuve entendait favoriser<sup>72</sup>.

Dans le rituel andalou il n'y a qu'un plongeur, probable substitut du Connétable lui-même, et la dimension ordalique tend à s'oblitérer du fait que l'affrontement des parties en présence est subsumé par l'affirmation d'un pouvoir politique souverain (celui que représente précisément le Connétable, pouvoir supérieur à celui des instances chtoniennes), et désamorcé par des procédures associationnistes (la lustration collective qui fait suite au plongeon) visant à la restauration de la *buena hermandad*. Suivant le jet de la lance et précédant l'implantation d'une première borne, celle qui servira de point de départ à tout le processus de répartition territoriale, le plongeon s'inscrit du même coup dans le cadre inaugural d'une cérémonie de fondation, de légitimation d'un partage, d'instauration d'un échange.

Il n'y a pas plus de référence cosmogonique explicite dans le rite andalou que dans le cas des ordalies proche-orientales ; mais la *motte de terre* (dressée dans le premier cas en forme de borne, et dans le second diluée dans les eaux du fleuve), malgré les significations et fonctions différentes qu'elle est amenée à assumer, semble bien, comme la poignée de limon saisie au fond de l'océan par le diable des légendes cosmogoniques, représenter l'enjeu premier et ultime de l'acte rituel, la substance séminale et symbolique à partir de laquelle et sur laquelle les protagonistes du drame territorial et/ou cosmique fondent et font valoir leurs droits respectifs sur l'étendue revendiquée. Symbole du terrain dont la possession

72. Voir G. Dossin, L'ordalie à Mari, *Comptes rendus Acad. Inscr. et Belles Lettres*, 1958, p. 387-393, et G. R. Driver, J.-C. Miles, *The Assyrian Laws*, Oxford, 1935, p. 86-102. Pour une extension du dossier aux domaines égyptien et grec, voir P. Montet, À propos des ordalies suméro-hittites et préhelléniques, *Revue archéologique*, 1961 (2), p. 164 ; C. Picard, Ordalies suméro-hittites et préhelléniques, *Revue hittite et asianique*, 67, 1960, p. 129-142, et M. Detienne, *Les maîtres de vérité...*, p. 34-36. Pour une mise au point sur l'ensemble du dossier babylonien, J. Bottero, L'ordalie en Mésopotamie ancienne, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Cl. di Lettere e Filosofia)*, S. III, vol. XI (4), 1981, p. 1005-1067.

est contestée, témoin matériel d'une répartition, ou matière première d'une fondation, voire d'une genèse universelle, elle a valeur à la fois juridique, religieuse et cosmogonique : d'où son utilisation dans les rituels d'ordalie, de cession foncière, et de fondation, et sa mobilisation dans des mythes de création, d'origine des hommes, de mise en place d'un centre<sup>73</sup>.

Si le « plongeon cosmogonique » n'existe pas, à proprement parler, comme tel en milieu méditerranéen, il semble bien que les représentations, croyances et rites qui fondent et alimentent les cycles mythiques où il figure ont connu diverses formes d'investissements dans les cultures – sémitiques, indo-européennes, voire pré-indo-européennes – qui ont fleuri aux abords de la Méditerranée.

73. Voir E. Cassin, *Le semblable et le différent. Symbolismes du pouvoir dans le Proche-Orient ancien*, Paris, 1987, p. 281-294 (« La motte de terre »), L. Gernet, *op. cit.*, p. 115 sq. (la motte de terre d'Euphamos) ; M. Détienné, *Maîtres de vérité...*, p. 36 sq., 41 (utilisation de la motte de terre dans les tirages au sort par l'eau, d'après J.-P. Vernant). Remarquer que, dans la plupart de ces cas, la motte de terre est en contact intime avec l'eau : dans les légendes cosmogoniques dualistes de l'Europe du Centre et du Sud-Est, la « semence de la terre » repose au fond de l'océan Primordial, d'où le démiurge-plongeur doit l'extirper (cf. Viṣṇu-sanglier) ; ce qu'il ne réalise qu'avec peine car, pendant sa remontée, elle lui glisse entre les doigts et ce n'est qu'avec le sable qui lui est resté sous les ongles que Dieu pourra fabriquer la première motte (M. Éliade, *De Zalmoxis...*, p. 81 sq. et *passim*) ; inversement, pour « actualiser la vertu » de la motte d'Euphamos, il faut la jeter à la mer (L. Gernet, p. 116). Quant au rituel de cession immobilière analysé par E. Cassin, il comporte une destruction de la motte symbolisant le terrain cédé par le vendeur, qui la jette dans l'eau où elle se dissout, opérant ainsi la rupture définitive du lien associant le sol à son ancien possesseur. L'auteur montre fort bien comment, dans ce rituel qui reproduit les conditions du Déluge, sont engagées les représentations cosmogoniques de la culture babylonienne « selon laquelle le retour au chaos, le nivellement sous forme de déluge est senti en même temps comme une catastrophe et comme la condition nécessaire d'un renouvellement du monde » (*op. cit.*, p. 294 ; voir également p. 6-10 où différents rituels – dont les ordalies mentionnées plus haut – mobilisant des mottes de terre sont mis en relation avec les traditions cosmogoniques, notamment celles qui associent la glèbe et l'eau). Sur la *traditio per terram*, voir M. P. Nilsson, *Die Traditio per terram im griechischen Rechtsbrauch*, *Archiv für Religionswissenschaft*, 20, 1920, p. 232-235. Cf. F. Delpech, La motte de terre : symboles juridiques et légendes de fondation, *Ollodagos. Actes de la Société Belge d'Études celtiques*, VII (2), 1994-1995, p. 249-292.

Il est difficile d'appréhender l'éventuelle cohérence – probablement préhistorique – de cet ensemble de matériaux qu'un survol trop rapide aura pu laisser croire disparate. Quelle que soit, en définitive, l'origine géographique (eurasienne, océanique, babylonienne ?) du complexe imaginaire envisagé, que son lien à une forme quelconque de « dualisme » soit primitif ou secondaire<sup>74</sup>, son implantation privilégiée dans les Balkans et l'Europe orientale ne s'explique probablement pas uniquement par des apports religieux iraniens ni par la diffusion des sectes dualistes.

De même les éléments dualistes, encore mal appréciés, des cultures folkloriques occidentales ne sauraient être dus à la seule influence du bogomilisme ou du catharisme. Les théologies gnostiques ont pu réactiver, réinformer des représentations latentes, réorganiser des images cosmogoniques, lesquelles sont implicitement, et comme à l'état naissant, investies et préformées dans des rituels, des légendes, des traditions étiologiques. Mais ces réactualisations présupposent la préexistence de socles et de réseaux représentatifs, que seule l'étude comparative des interconnexions auxquelles donne lieu un thème comme celui du plongeon originaire permet d'entrevoir ; à condition de l'envisager dans l'ensemble de ses déterminations et registres : mythiques, rituels, folkloriques et même éventuellement littéraires. Carrefour de civilisations, le bassin méditerranéen se prête particulièrement bien, malgré le caractère indirect des occurrences du thème ici interrogé (peut-être grâce à ce caractère indirect), à l'archéologie de ces socles et réseaux.

## BILAN

1 / Les diverses données que nous avons pu examiner dans ce travail permettent d'entrevoir la survivance (la permanence ?), à travers un certain nombre de traditions folkloriques

74. M. Éliade, *De Zalmoxis...*, p. 122-130.

(rituelles et narratives, anciennes et modernes) repérables dans les cultures méditerranéennes, d'une *association entre plongeon et fondation*.

2 / Cette constatation première nous autorise à tenter le repérage de quelques *analogies entre ces divers types de plongeurs fondateurs et le mytheme du « plongeon cosmogonique »*, la genèse du monde et les fondations particulières reposant souvent sur des prototypes mythiques communs (de même que les mythes du Déluge universel et les légendes d'inondations localisées présentent souvent d'évidentes analogies de structure)<sup>75</sup>.

3 / Ces affinités sont surtout manifestes dans les cas où le plongeon est plus ou moins directement lié au thème général du *Sacrifice de fondation*, ainsi que dans les légendes relatives aux vicissitudes de carrière des *constructeurs, artisans, architectes et techniciens* divers. Très fréquemment les récits où intervient un plongeon sont attachés à un *édifice*, souvent un sanctuaire, ou mentionnent un édifice.

4 / Selon les récits et les contextes dans lesquels apparaissent des plongeurs de ce type, l'épisode de la submersion peut avoir des significations très diverses : la plongée sera tantôt une *épreuve initiatique*, une *ordalie*, une *opération cathartique*, un *rituel d'expulsion*, un *geste purificateur*<sup>76</sup>.

5 / Chacune de ces fonctions est, à son tour, susceptible d'apparaître, selon les cas, sous tel ou tel aspect. Prélude ou image d'un voyage dans l'au-delà, le saut dans la mer peut, par exemple, faire figure de condition préalable à différents

75. Voir J. Fontenrose, Philemon, Lot, and Lycaon, *Univ. of Calif. Publ. in Class. Phil.*, XIII, 4, 1945, p. 93-119 (en particulier p. 109-113, « *Local and universal floods* »).

76. Voir M. Delcourt, *Œdipe, ou la légende du conquérant*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1981, p. 33-35, 52 et 62-65. On connaît par ailleurs les nombreux rituels folkloriques de fertilité et renouvellement de la végétation impliquant l'immersion d'une effigie (représentant, selon les cas, la « Vieille Année », la « Mort », etc.) : voir J. Lindsay, *op. cit.*, p. 229. La cérémonie andalouse décrite dans la chronique du Connétable Miguel Lucas de Iranzo est interprétée comme une lustration analogue aux « rites aquatiques » du folklore par J. Eslava Galan, *La leyenda del lagarto de la Malena y los mitos del dragón*, Cordoue, 1980, p. 183.

types d'initiation : accès au *monde des morts* ou à la *vie divine* (saut de Leucade ; vicissitudes et avatars de la Déesse blanche)<sup>77</sup>, test d'aptitude à la *souveraineté* (Thésée ; le cycle de l'anneau perdu en mer), obtention ou confirmation d'un *charisme magique* (plongeurs chamaniques), initiation aux *mystères de la création*, artistique ou technique (légendes d'artisans, constructeurs, etc.)<sup>78</sup>.

6 / Que le plongeur soit forcé ou spontané, que son issue soit fatale ou heureuse (dans ce monde ou dans l'autre), il a le plus souvent, explicite ou implicite, une *dimension rituelle*, et les différentes fonctions qu'on le voit assumer sont fréquemment mêlées, voire superposables, le même matériel imaginaire et narratif réapparaissant tour à tour dans les évocations d'ordalies, de sacrifices, de cures cathartiques, etc.

7 / Ces récurrences, transferts et effets de surimpression, en même temps que le lien constant des récits concernés, malgré la diversité des contextes, avec le symbolisme propre des rituels et légendes de fondation (et occasionnellement des mythes cosmogoniques), laissent entrevoir, sinon la permanence d'un substrat mythologique commun, du moins *la cohérence relative d'un réseau de représentations* implicites étroitement imbriquées les unes dans les autres et profondément enracinées dans un imaginaire collectif méditerranéen d'une remarquable ténacité.

8 / Accident, châtement, segment rituel ou épisode d'une quête, le « plongeur fondateur » est régulièrement associé à un changement de statut, à *l'émergence d'un monde nouveau* (ou à *l'accès à un espace autre*), et il est l'agent d'un *échange*, d'une *médiation*, d'une *communication* entre instances ou milieux *a priori* hétérogènes. Si, dans l'étendue, il correspond

77. Cf. E. Janssens, Leucade et le pays des morts, *L'Antiquité classique*, 30, 1961, p. 381-394 ; et J. Fontenrose, White goddess... Voir également M. Guarducci, Diktyнна, *Studi e materiali di storia delle religioni*, 11, 1935, p. 187-203.

78. Sur ces différentes fonctions du plongeur, voir C. Gallini, *op. cit.*, et H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, Lille, 1939, p. 324-337 (« La plongée rituelle »), en particulier p. 337.

à l'axe vertical d'une *descente*, occasionnellement suivie d'une remontée, il s'inscrit, chronologiquement, dans un *mouvement régressif* – retour à un stade primordial – chaos originel, racine initiale d'un processus –, détour provisoire par le radical et l'indifférencié des commencements qui conditionne toute accession, promotion ou création.

9 / Les principaux pôles autour desquels s'organise le réseau imaginaire que j'évoque sont, d'une part, un *système de représentation dualiste* (dont nous avons observé la persistance jusque dans les traditions folkloriques modernes relatives aux fondations et constructions), d'autre part la notion, plus ou moins obscurément active, d'une *Eau Primordiale*, substrat originel et parfois matière première (ou composante obligée) de toute création. Ces deux pôles jouent également un rôle essentiel dans les récits cosmogoniques slaves et sud-est-européens où fleurit d'une manière privilégiée le thème du plongeon cosmogonique sous ses formes les plus explicites.

#### PERSPECTIVES

1 / Il est donc tentant d'imaginer que les traditions méditerranéennes que nous avons évoquées sont des formes dérivées : elles apparaissent comme les actualisations les plus occidentales des deux plus grands ensembles de représentations auxquels on convient généralement de rattacher respectivement les composantes du cycle relatif au « plongeon cosmogonique », à savoir le dualisme iranien (adopté et transmis par les sectes gnostiques) et les mythologies de l'*Earth-Diver*, complexes culturels hétérogènes dont la contamination supposée se serait produite quelque part au Moyen-Orient à une date indéterminée mais forcément postérieure à la diffusion du mazdéisme<sup>79</sup>.

79. M. Éliade, *De Zalmoxis...*, p. 122-126. Voir également Id., Structure et fonction du mythe cosmogonique, in *La naissance du monde, Sources orientales*, I, Paris, 1959, p. 471-495, en particulier p. 487-489, « Le plongeon cosmogonique ». Je renvoie au copieux appareil bibliographique

2 / Cette hypothèse permet de rendre compte d'un certain nombre de faits, notamment des analogies que l'on peut constater entre les données présentes dans plusieurs récits méditerranéens et des thèmes eurasiatiques (cf. Icare et les démiurges-oiseaux).

Cependant, elle se heurte à deux évidences mises à jour par l'histoire des religions lors des trois dernières décennies : d'une part, le dualisme religieux déborde très largement les zones d'influence de la culture iranienne<sup>80</sup>, laquelle n'a souvent pu diffuser ses schémas que parce qu'ils trouvaient vraisemblablement un terrain idéologique déjà préparé ; d'autre part, la culture indo-européenne la plus ancienne a manifestement connu elle aussi une mythologie des Eaux que G. Dumézil et les Indo-Européanistes qui ont prolongé son travail ont patiemment réussi à reconstruire à partir de la comparaison des données indo-iraniennes, romaines, celtiques et grecques<sup>81</sup>.

fourni par M. Éliade à propos de l' « Earth-Diver » et me contente d'attirer plus particulièrement l'attention sur A. Dundes, *Earth-Diver : creation of the mythopoeic male*, *American Anthropologist*, 64, 1962, p. 1032-1051 ; H. Schwarzbaum, Jewish and Moslem sources of a Falasha creation myth, in *Studies in biblical and jewish folklore* ; R. Patai, F. L. Utley, Dov Noy (éds), Bloomington, 1960, p. 41-56 ; E. K. Kongas, The Earth-Diver (Th. A 812), *Ethnohistory*, 7, 1960, p. 151-180 ; A. B. Rooth, The creation myths of the North American Indians, *Anthropos*, 52, 1957, p. 497-508 ; et E. W. Count, The Earth-Diver and the rival twins : a clue to time correlation in North-Eurasiatic and North American mythology, in *Indian Tribes of Aboriginal America*, XXIX<sup>e</sup> Congrès international des Américanistes, t. 3, New York, 1949, p. 55-62. Cf. *supra*, n. 4.

80. Voir U. Bianchi, *op. cit.*

81. Sur cet important dossier, voir notamment G. Dumézil, *Mythe et épopée III*, Paris, 1973, p. 21-89 (« La saison des rivières »), qui reste l'étude fondamentale. Voir également J. Puhvel, « *Aquam exstinguere* », *Journal of Indo-European Studies*, 1, 1973, p. 379-385 ; P. K. Ford, The well of Nechtan and *La gloire lumineuse*, in *Myth in Indo-European Antiquity* ; G. Larson, C. Scott Littleton, J. Puhvel (éds), Berkeley - Los Angeles, 1970 ; C. Scott Littleton, Poseidon as a reflex of the Indo-European Source of Waters God, *Journal of Indo-European Studies*, 1, 1973, p. 423-440, et la belle série d'articles de D. Briquel : Sur un passage d'Hérodote : prise de Babylone et prise de Veies, *Bull. Assoc. G. Budé*, 1981, p. 293-306 ; Le passage de l'Hellespont par Xerxès, *Bull. Assoc. G. Budé*, 1983, p. 22-30 (en collaboration avec J.-L. Desnier), et Vieux de la mer grecs et Descendant

L'une des constantes les plus fondamentales de cette mythologie, qu'articule toute une série de rituels et de légendes, est l'idée que les Eaux détiennent en leur sein une force spécifique, un principe igné (dont les manifestations peuvent s'avérer redoutables), représenté par une entité lumineuse aux contours plus ou moins discernables, le « descendant des eaux ». Cette force est étroitement liée à la Justice, à la Vérité et à la Souveraineté, et se trouve, positivement ou négativement, mobilisée dans des opérations probatoires relevant de l'ordalie, de la mantique et de la qualification royale.

Nous avons vu que, dans plusieurs des légendes qui ont été évoquées plus haut, le plongeon a précisément pour fonction de vérifier ou reconfirmer une légitimité, une aptitude, une qualification, et que son lien à une fondation, c'est-à-dire à un (re)commencement, s'explique souvent par la dimension d'épreuve initiatique (voyage dans l'au-delà, mort et renaissance par submersion dans une eau primordiale) qu'il assume plus ou moins clairement dans divers contextes.

3 / S'il ne semble pas possible, en l'état actuel de la recherche comparative, de dégager un modèle unique et cohérent de cosmogonie indo-européenne<sup>82</sup>, il est évident que plusieurs des cultures tributaires de l'héritage indo-européen ont

des Eaux indo-européen, in *D'Héraklès à Poséidon. Mythologie et Protohistoire*, R. Bloch (éd.), Paris-Genève, 1985, p. 141-158. On peut également consulter F. Bader, An Indo-European Myth of Immersion-Emergence, *Journal of Indo-European Studies*, 14, 1986, p. 39-123, et, pour les développements médiévaux de cette mythologie, le livre de P. Walter, *Canicule, Essai de mythologie sur Yvain de Chrétien de Troyes*, Paris, 1988.

82. Voir B. Lincoln, *Myth, Cosmos and Society...* (chap. 1) et cf. *supra*, n. 9. La tentative de J. Haudry de reconstituer la « religion cosmique » des Indo-Européens semble représenter un retour aux aberrations du comparatisme « solariste » du siècle dernier et ne permet pas, de toute façon, de dégager un modèle cosmogonique indo-européen commun et cohérent : *La religion cosmique des Indo-Européens*, Paris-Milan, 1987 (pour les mythes de plongée et submersion, voir chap. 8, « Traverser l'eau de la ténèbre hivernale », p. 243-276). Pour le point de la question, voir B. Sergent, « Les Indo-Européens, genèse et expansion d'une culture » (chap. 4 de *Les premières civilisations*, t. 1 : *Des despotismes orientaux à la cité grecque*, P. Lévêque (éd.), Paris, 1987, p. 417-604), p. 558-561 (« Mythes fondateurs »), et Id., *Les Indo-Européens, histoire, langues, mythes*, Paris, Payot, 1995, p. 348-351.

accueilli (ou élaboré ?) le concept d'une *Eau Primordiale* – Mer originelle, Puits de la sagesse, ou Rivière céleste<sup>83</sup> – fondement et garantie de l'Être, de la Connaissance et de la Pureté rituelle, et l'ont mobilisé pour construire leurs représentations cosmogoniques.

L'image du « *feu dans l'eau* » n'est, en effet, pas seulement un élément de la mythologie des rivières : elle est au centre même de l'ensemble mythico-rituel des représentations relatives au « Germe d'Or », dont les formulations les plus explicites sont fournies par la culture védique<sup>84</sup>, mais dont les comparatistes ont pu retrouver des échos dans le domaine celtique et jusque dans les traditions folkloriques modernes<sup>85</sup>.

Origine de toute création, le « Germe d'Or » est lui-même issu de la pénétration de l'Eau Primordiale par un Souffle igné : première image d'un « plongeon cosmogonique », dont de nombreuses légendes subséquentes réinvestiront le principe dans l'explication de telle ou telle naissance merveilleuse (par immersion d'une semence ignée)<sup>86</sup>.

83. Voir F. B. J. Kuiper, *Ancient indian cosmogony* ; P. C. Bauschatz, *The Well and the Tree. World and time in early germanic culture*, Amherst (Mass.), 1982 ; F. Leroux et C. Guyonvarc'h, *Les Druides*, 2<sup>e</sup> éd., Rennes, 1978, p. 307-323, pour les traditions indienne, germanique et celtique. Pour les traditions grecques (particulièrement complexes), voir J. Rudhardt, *op. cit.*, et A. Ballabriga, *Le soleil et le tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, 1986, p. 42-59 et *passim*.

84. Voir F. D. K. Bosch, *op. cit.*, et F. B. J. Kuiper, *Ancient indian cosmogony*, p. 23-40.

85. Voir F. Leroux et C. Guyonvarc'h, *op. cit.*, p. 321-323 (« L'oursin fossile », avec bibliographie du thème). J'y reviens dans un travail encore inédit sur le « Taureau d'Or ».

86. Voir W. D. O'Flaherty, *Śiva, the erotic ascetic*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford, 1981, p. 90-110 (notamment mythes relatifs à la naissance de Skanda). Sur le thème de la jument sous-marine (et ignée) dans la mythologie indienne, voir Id., *Women, androgynes and other mythical beasts*, Chicago, 1980, p. 213-238. Sur les rapports symboliques entre or, feu et liqueur séminale, voir M. Éliade, *Spirit, light and seed*, in *Occultism, witchcraft and cultural fashions. Essays in comparative religions*, Chicago, 1976, p. 93-119 ; et G. Gnoli, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, *Istituto Universitario Orientale di Napoli. Annali*, n.s., 12, 1962, p. 95-128.

Les récits fondés sur la mise en relation d'un objet d'or et d'une étendue aquatique (cycle dit de l'« anneau de Polycrate », plongeon de Thésée, récits et chansons concernant des plongeurs en quête d'un anneau ou d'une coupe jetés à l'eau, etc.)<sup>87</sup> sont probablement dérivés du même fond mythique et assurent la transition entre le symbolisme cosmogonique et les thèmes d'initiation, d'ordalie et de qualification royale qui remobilisent en le particularisant tel ou tel aspect de ce symbolisme<sup>88</sup>.

4 / Si l'on examine plus précisément les développements védiques et postvédiques de ces notions cosmogoniques, on constate que la genèse du Germe d'Or y est corrélative avec *l'apparition et la fixation, au sein des eaux, d'un socle solide, une sorte de Mont Primordial* qui sera la racine de toute création subséquente (dans certains cas cette butte originelle est elle-même un développement du Germe d'Or)<sup>89</sup>.

Des mythes comme celui du Sanglier-plongeur, qui amène à la surface la Terre enfouie au fond des eaux, se rattachent naturellement à cet ensemble de représentations : s'il y a eu ici un emprunt aux cultures maritimes austro-asiatiques, l'adoption du thème n'a été possible que parce qu'il s'accordait avec l'idéologie cosmogonique dominante.

87. Cf. *supra*, n. 66 à 71. Sur les talismans de souveraineté et leur relation avec la mer, voir A. Yoshida, Sur quelques coupes de la fable grecque, *Revue des études anciennes*, 67, 1965, p. 31-36.

88. Sur les rapports respectifs (et complémentaires) de la Souveraineté (et donc du personnage du Roi) avec l'eau et le feu dans le monde indo-européen, voir D. Briquel, Vieux de la mer... et En deçà de l'épopée, un thème légendaire indo-européen : caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans la geste des rois iraniens et latins, in *L'épopée gréco-latine et ses prolongements européens (Calliope II)*, R. Chevallier (éd.), Paris, 1981 : naissance ignée, aura lumineuse et exposition dans un coffre flottant sont fréquemment associées dans les légendes indo-européennes d'« enfances » royales. Voir également G. Widengren, La légende royale de l'Iran antique, in *Mélanges G. Dumézil (Latomus 45)*, Bruxelles, 1960, p. 225-237, et, pour les adaptations folkloriques, E. Cosquin, Le lait de la mère et le coffre flottant, in *Études folkloriques*, Paris, 1922, p. 199-264.

89. F. B. J. Kuiper, *Ancient indian cosmogony*, p. 23-28 et 99-100. Sur la *water cosmogony* dans le monde indien, voir A. K. Coomaraswamy, *op. cit.*, *loc. cit.*

5 / Il semble donc que les traditions mythiques et légendaires qui, dans le monde indo-européen, semblent reconduire, plus ou moins lointainement, à l'influence de thèmes migratoires venus d'Asie septentrionale ou océanique (comme celui de l'*Earth-Diver*), ont peut-être aussi des racines locales assez puissantes.

Il est d'ailleurs tout à fait possible d'envisager l'hypothèse d'un héritage commun : Indo-Européens et Asiatiques ont pu être corrélativement, ou indépendamment, tributaires de représentations que leur aurait transmises un autre ensemble culturel, plus ancien, assez cohérent et dynamique pour diffuser largement son idéologie cosmogonique. Les échanges interculturels se feraient dans ce cas sur fond d'images et de notions partagées, peut-être originellement solidaires.

6 / Les cas méditerranéens examinés conduisent à envisager en effet l'hypothèse de filières complexes, parmi lesquelles un axe babylonico-crétois n'est sans doute pas à négliger.

C'est en effet du côté de la civilisation suméro-babylonienne qu'il faut se tourner pour trouver les formes les plus anciennes du complexe de représentations que l'on voit fonctionner dans les récits de plongeon cosmogonique. Cette possible « origine » ne semble pas, curieusement, avoir été envisagée par les spécialistes de ce thème, sans doute parce que les textes mésopotamiens ne mettent pas explicitement et directement en relation le plongeon avec l'acte cosmogonique<sup>90</sup>. Le réseau d'images qui assure leur solidarité est cependant déjà bien en place.

De même, plusieurs éléments de la mythologie indo-européenne des Eaux semblent faire étrangement écho à ce que l'on peut entrevoir des mythes sumériens et sémitiques relatifs à la cosmogénèse. On ne peut ici que survoler très rapidement un dossier qui mériterait des analyses très étendues et spécifiées. On retiendra seulement les points suivants :

6.1. L'idée selon laquelle il y aurait, à l'origine de toute création, mise en contact de l'*Eau* (laquelle est conçue comme une entité primordiale, contenant, socle et élément constitutif

90. M. Éliade, *De Zalmoxis...*, p. 122-126.

de l'univers) et de la *Glèbe* semble avoir joué un rôle essentiel dans les représentations mésopotamiennes, au demeurant fort complexes, de la cosmogonie : le mélange de ces éléments premiers permet à la fois la constitution de la matière, à partir de laquelle (par exemple sous la forme de la brique de fondation du temple) toute création est rendue possible, et la dissolution préalable qu'implique tout (re)commencement (d'où son rôle dans les rituels de cession foncière, d'ordalie, etc.)<sup>91</sup>.

Poignée d'argile tirée de l'abyssal chaos aquatique ou tas de poussière disposé sur un radeau, cette glaise humide – motte originelle, ébauche première d'un univers fixe et solide – est bien l'équivalent de cette « semence de la création » que le plongeur cosmogonique va quérir à grand péril au fond de l'Océan Primordial, pincée de fange difficilement saisie à partir de laquelle le Créateur va modeler la butte initiale, modèle et racine de tous les axes ombilicaux autour desquels se structurera l'univers solide.

6.2. De tout autre provenance semble être, *a priori*, la notion indo-européenne du *Feu dans l'Eau*, racine des mythes italiques, celtiques et indo-iraniens sur le « descendant des Eaux ».

Si l'on y regarde cependant de plus près, cette force ignée et ordalique – aura lumineuse ou fulgurance potentiellement dévastatrice, manifestation liée à la Souveraineté – n'est pas sans analogie avec la « splendeur divine », concept-image dont E. Cassin a montré l'omniprésence dans le système de représentation babylonien : cet attribut essentiel des dieux et des rois y est précisément associé aux eaux avec lesquelles il entretient un rapport d'immanence et de manifestation<sup>92</sup>.

91. Voir E. Cassin, *op. cit.*, p. 6-10 et *Dictionnaire des mythologies et des religions*, Y. Bonnefoy (éd.), Paris, 1981, t. 1, p. 229-230. Voir également J. Bottero, *Mythes et rites de Babylone*, Paris, 1985, p. 293-312.

92. E. Cassin, *La splendeur divine, introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris - La Haye, 1968, p. 81, et G. Gnoli, *op. cit.*, *passim*. Voir également A. J. Wensinck, *op. cit.*, p. 58, et P. Saintyves, *Corpus du folklore des eaux en France et dans les colonies françaises*, Paris, 1934, p. 79 (puits de la révélation) et 83 (puits de Job).

Quant au mythe d'immersion-émergence (plongée vespérale du soleil dans les eaux infernales de la mort, suivie de sa renaissance, à l'aube, au monde des vivants), dans lequel F. Bader veut voir le fondement et le modèle cosmologique des représentations indo-européennes relatives aux génies des eaux, il a tout l'air de n'être, si tant est qu'il puisse revendiquer une consistance idéologique, qu'une adaptation des systèmes égyptien et moyen-oriental associant les processus solaire et funéraire<sup>93</sup>.

6.3. Plusieurs mythes et légendes lient le type du plongeur à une *substance de Vie ou d'Immortalité* – généralement une plante – que les eaux sont censées contenir ou détenir : on sait que le monde indo-européen a cultivé un cycle mythologique autour des nourritures mystiques (ambroisie, soma, haoma, etc.) dont G. Dumézil a, dans une synthèse prématurée, dégagé quelques aspects<sup>94</sup>.

Si le dossier reste à reprendre, il est d'ores et déjà évident que les cultures indo-européennes sont, sur ce point, largement tributaires de données mésopotamiennes : l'exemple le plus frappant reste celui que fournit le mythe de Glaucos, prototype du plongeur (devenu « Vieux de la mer ») et proche parent de *Pesce Cola*, dont la conquête de l'immortalité par consommation de la plante divine fait un écho inversé à l'épisode du *Poème de Gilgamesh* où le héros va cueillir au fond de la mer la plante merveilleuse de la vie éternelle (avant de se la faire voler par un serpent)<sup>95</sup>.

93. F. Bader, *op. cit.* Cf. A. Ballabriga, *op. cit.*, pour la spécificité du dossier grec.

94. G. Dumézil, *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, 1924.

95. Sur ce dossier, voir le beau travail de B. Deforge, Le destin de Glaucos, ou l'immortalité par les plantes, in *Visages du destin dans les mythologies (Mélanges J. Duchemin)*, Paris, 1983, p. 21-39. Sur Glaucos, voir également H. Jeanmaire, *Couroi...*, p. 444-450 ; J. Lindsay, *op. cit.*, p. 209-235, et D. Briquel, Vieux de la mer. Sur l'origine maritime de la plante de Vie (ou d'immortalité), voir A. J. Wensinck, *op. cit.*, p. 50-66 (en particulier p. 60), et C. Autran, *L'épopée hindoue. Étude de l'arrière-fonds ethnographique et religieux*, Paris, 1946, p. 99, 118, 134. Pour les « survivances » médiévales, voir B. Deforge, *op. cit.*, p. 26-27.

6.4. La *dimension cosmogonique* du plongeon n'est plus apparente dans les récits de ce type. Il est néanmoins significatif que, en tant que « Vieux de la mer »<sup>96</sup> et consommateur de la plante d'immortalité, Glaucos soit en rapport évident avec les Eaux Primordiales (comme le Varuna védique avec le *Netherworld* aquatique des origines)<sup>97</sup>, et sa tournée annuelle des rivages et des îles semble bien indiquer sa nature cosmique<sup>98</sup>.

De même le plongeon de Gilgamesh apparaît clairement comme une tentative de renouveler la première appropriation humaine de l'immortalité divine (puisqu'il lui est conseillé par Outanapishtim, qui en fut le bénéficiaire exclusif) et nous réfère par conséquent au *Déluge*, occasion première de ladite appropriation et lui-même répétition de la cosmogénèse<sup>99</sup>.

On sait par ailleurs que les cultures indo-européennes, notamment dans l'aire méditerranéenne, ont fait de larges emprunts – en les adaptant à leur système idéologique propre – aux mythes suméro-babyloniens du Déluge<sup>100</sup>, et que

96. Sur l'important dossier des « Vieux de la mer », voir la bibliographie citée ci-dessus, n. 81, ainsi que M. I. Gerhardt, *Old men of the sea. From Neptunus to old french « luiton ». Ancestry and character of a water spirit*, Amsterdam, 1967 ; R. Bloch, Quelques remarques sur Poséidon, Neptune et Nethuns, in *D'Héraklès à Poséidon...*, p. 125-139, et M. Détienné, *Les maîtres de vérité...*, p. 29-50.

97. F. B. J. Kuiper, *Ancient indian cosmogony*, p. 15-17 et *Varuna and Vidúsaka*, Amsterdam, 1979, *passim*. Sur les rapports de l'ambrosie avec les Eaux primordiales, voir J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 94 sq.

98. Voir la scolie de la *République* citée par B. Deforge (*op. cit.*, p. 26).

99. Sur le déluge comme répétition de la cosmogonie, voir A. J. Wensinck, *op. cit.*, p. 13 ( « *The water of the deluge is the return of the primaeval ocean* » ).

100. Cf. J. Fontenrose, « Philemon... », D. Briquel, Sur une explication antique du nom des Ombriens : une version italique du déluge ?, *Mélanges M. Lejeune*, Paris, 1978, p. 45-63 ; J. Duchemin, La création et le déluge chez Ovide. Recherche sur les sources grecques et orientales du mythe, *Mélanges E. Paratore*, t. 2, Bologne, 1981, p. 549-580. Noter que la forme la plus ancienne du thème de l'homme volant est également babylonienne : voir J. Bottero, La légende d'Etana, *Annuaire EPHE*, 4<sup>e</sup> section, 1969-1970, p. 115-122.

nombre des récits de plongeurs qui y ont circulé sont étroitement liés à ce contexte diluvien<sup>101</sup>.

6.5. Le *dualisme* si fréquemment associé aux récits de « plongeur cosmogonique », même s'il est le plus souvent aligné sur le schème mythologique qui conjoint et oppose Dieu créateur et Démon (ou *Trickster*), n'est peut-être pas, à l'origine, sans rapport avec le concept mésopotamien d'une *dualité des Eaux Primordiales* (Apsu et Tiamat dans la mythologie babylonienne)<sup>102</sup>.

A cette ambivalence originelle s'ajoute le mythe agonistique de la création par victoire d'un dieu organisateur sur la force chaotique des Eaux, projetées sous la forme imagée d'une sorte de dragon, et de la subséquente bi-section dudit dragon (en l'occurrence Tiamat) dont les deux moitiés vont respectivement constituer la Terre et le Ciel<sup>103</sup>.

Plusieurs cultures indo-européennes ont produit (ou hérité ?) de semblables représentations, perceptibles sous la forme très générale d'une ambivalence radicale du pouvoir attribué au « descendant des Eaux » (à la fois destructeur et fertilisant), ou, plus précisément et localement, actualisées dans une mythologie des *confluents* (cf. en Inde la théologie spécifique de l'association-opposition de Ganga et Yamuna et l'ensemble des mythes et rituels attachés à leur confluent, lieu sacré prototype et point d'émergence des Eaux primordiales

101. Voir L. Walk, Die Verbreitung des Tauchmotivs in den Urmeerschöpfungs- (und Sintflut-) Sagen, *Mitteil. d. Anthrop. Gesell. Wien*, 63, 1933, p. 60-76. Contrairement à ce qui est souvent affirmé, les mythes du déluge ne sont nullement universels.

102. Voir J. Bottero, L'épopée de la création ou les hauts faits de Marduk et son sacre, in *Mythes et rites...*, p. 113-162 (en particulier p. 116). Cf. A. J. Wensinck, *op. cit.*, p. 1-14 et 40-66, sur le double aspect des eaux.

103. J. Bottero, L'épopée de la création..., *passim* et A. J. Wensinck, *op. cit.*, p. 2-5. Sur la fonction cosmogonique du meurtre de Vṛtra par Indra (et son lien avec le dualisme cosmique) dans la mythologie védique, voir F. B. J. Kuiper, *Ancient indian cosmogony*, p. 11-15, 50-55 et J. Varenne, *Cosmogonies védiques*, Paris-Milan, 1982, *passim*. Sur la diffusion des mythes de sauroctonie dans les cultures indo-européennes et méditerranéennes, voir J. Fontenrose, *Python, a study of Delphic Myth and its origins*, 2<sup>e</sup> éd., Berkeley, Los Angeles, 1980.

de la cosmogonie)<sup>104</sup>, sans parler, bien sûr, des nombreux récits de sauroctonie...

6.6. On voit donc se configurer, à travers les différents courants culturels et les divers « champs idéologiques » qui se sont entrecroisés, associés, opposés, superposés dans l'aire méditerranéenne, une sorte de substrat – ou plutôt de réseau idéologico-imaginaire – commun, résultat d'échanges continus et de lentes stratifications. Malgré la diversité et la spécificité des contextes et des systèmes de représentation dominants, successivement ou parallèlement élaborés, s'est maintenu et transmis un ensemble cohérent de croyances, d'images, de types mythiques, souvent implicites car enfouis dans des récits plus ou moins marginaux ou obsolètes. On n'y avait recours que pour garnir l'imaginaire des lointains : confins, origines, espaces de l'en dessous. Images à demi oubliées mais toujours opérantes, toujours disponibles, que la culture folklorique médiévale devait recueillir et promouvoir avant leur relégation au rang de « superstitions » ou de « survivances ».

Tour à tour sumériennes, sémitiques, indo-européennes, « méditerranéennes » enfin, c'est-à-dire tributaires d'héritages-carrefours, ces images ne sont cependant pas d'universels et intemporels archétypes, ameublement de quelque improbable « inconscient collectif » : on peut souvent en reconstituer les cheminements, saisir des clivages, des seuils et points de rupture ou de jointure.

Entre Oannés, le dieu-homme-poisson des origines (dans la mythologie babylonienne) et le *Pesce Cola* des traditions siciliennes, en passant par le poisson Kara (gardien de l'Arbre de la Vie dans la mer Vourukasa, réceptacle de l'aura souve-

104. Voir M. Biarreau, art. « Gange » du *Dictionnaire des mythologies* (t. 1, p. 442-444) ; C. Autran, *op. cit.*, p. 32-65 (en particulier p. 45). Sur les aspects sémitiques de cette mythologie des confluent, voir J. Bottero, *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Paris, 1986, p. 188 et 198. En Grèce, l'entrée du royaume des morts est située à un confluent : voir E. Janssens, *op. cit.*, p. 385.

rairie des Iraniens)<sup>105</sup> et les « Vieux de la mer » de la mythologie grecque, beaucoup d'eaux insaisissables et amniotiques ont battu les ponts fragiles qu'ont tenté de jeter les amateurs de mythologie comparée. Reste l'idée, multiplement variée, que la racine de tout commencement, le germe de toute création, le principe de toute vie et de tout pouvoir sont enfouis quelque part là-bas au fond des abîmes et qu'il faut, d'une manière ou d'une autre, y plonger pour recueillir et assimiler cette quintessence, cause première et absolue dont toute émergence implique la réactivation. Lorsque cette métaphysique immanentiste et initiatique ne sera plus comprise, les rites et les mythes où elle s'investissait deviendront légendes et pratiques sectorialisées, *membra disjecta* dont les cultures folkloriques transmettront l'héritage éclaté. Non sans que toutefois quelque occasionnelle résurgence témoigne de la profondeur de sa millénaire emprise sur l'imaginaire des hommes.

15, rue du Faubourg-Saint-Antoine  
75011 Paris

105. G. Gnoli, *op. cit.*, p. 101. Sur Oannès, monstre marin et dieu fondateur, voir J. Bottero, in *Dictionnaire des mythologies*, t. 2, p. 109-110 (d'après Berosé).