

# Des similitudes entre le mythe argien de Phorôneus et la Saga des Gotlandais

Marcel Meulder

Université Libre de Bruxelles

**Abstract :** The first lines of the *Guta Saga* and the Argive myth of Phoroneus seem related by a common Indo-European origin. In both traditions, a region is subjected to a flood and the withdrawal of the waters ; a first man, named Þjelvar, equipped with the fire and bound to a warlike divinity settles there, and stops the flood. His descendants share the region between them. What should be history in the saga, seems of short duration; on the contrary, in the Argive myth there is often a long series of generations; the saga says a man came from somewhere else in the Gotland isle; the Argive myth claims the first man was a native. This man totally differs from Prometheus some compare with him. Phoroneus and Þjelvar may be somewhat compared with the Indian legendary king Māthava.

**Keywords :** Gotland, Phorôneus, Þjelvar, *Agniṣṭoma*, *Ambarvalia*.

**Résumé :** Les premières lignes de la Saga des Gotlandais et le mythe argien de Phorôneus auraient une origine indo-européenne commune. Dans les deux traditions, suédoise et grecque, un territoire subit une inondation et un retrait des eaux ; s’y installe un premier homme possesseur du feu et lié à une divinité guerrière, Þjelvar. Cet homme met fin à l’inondation. Ses descendants se partagent le territoire. Ce qui serait histoire pour la saga, s’étend sur une courte durée, au contraire du mythe argien qui très souvent envisage une longue série de générations ; pour la saga, c’est un homme venu d’ailleurs qui prend possession de l’île de Gotland, tandis que le mythe argien privilégie l’autochtonie pour le premier homme vivant en Argolide. Celui-ci diffère totalement de Prométhée dont le rapprochent d’aucuns. Phorôneus et Þjelvar peuvent quelque peu être comparés à Māthava de la légende indienne.

**Mots-clés :** Gotland, Phorôneus, Þjelvar, *Agniṣṭoma*, *Ambarvalia*.

Dans un article intitulé « Le *tribūnus* et le commandement d’un tiers de l’armée »<sup>1</sup>, Jean-Paul Brachet évoque la division en trois parties de certains territoires comme c’est le cas de l’île de Gotland, selon la *Saga des Gotlandais*<sup>2</sup> ; cela se produit en

1. Dans *Lucida intervalla* 41, 2012, p. 9-16.

2. La *Guta Saga* a été ainsi nommée par Carl Säve en 1852 et constitue un appendice au manuscrit de la *Guta lag* (autrement dit « la loi des Gotlandais ») conservé à la Bibliothèque Royale de Stockholm sous la référence B 64 Holmiensis ; cette *saga* a bénéficié de nombreuses traductions surtout dans les langues nordiques et allemande (Peel, 2015, p. 236-239 ; il en existe deux en anglais sur la toile : l’une « *Guta saga foreword to Guta Lagh*. Pdf Tore Gannholm », et l’autre de la main de Peel 1999/2010 sur « Viking Society Web Publications »). Selon Lecouteux (1995, p. 23), « le texte original [de la *Saga des Gotlandais*]

effet entre les trois fils d'Hafþi<sup>3</sup>, fils lui-même du colonisateur de l'île, un certain Þjelvar<sup>4</sup>, à savoir, dans l'ordre des naissances<sup>5</sup>, Graipr à qui reviendrait la partie sept-

---

remonte à la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle », et peut-être même d'avant 1220, car l'auteur semble n'avoir « pas eu connaissance de la version de la *Saga de Saint Olaf* composée vers 1220 par Snorri Sturluson » (Maillefer, 1985, p. 131) ; Mitchell (1993, p. 235) situe l'œuvre dans le premier quart du XIII<sup>e</sup> siècle, Neumann (1999, p. 226-227) aux alentours de 1220, tandis que pour Peel (2015, p. 235) elle est rédigée entre 1220 et 1330.

3. Faut-il rapprocher ce nom de celui du géant *Hafli* (le gardien ou le gourmand ou le cupide) qui sert de père éducateur à certains héros (cf. Simek 2007, p. 128) ? Pour Eilenstein (2011, p. 146), la forme originelle de *Hafli* serait \**Hafthialf* signifiant « le maître de la mer » et correspondrait au géant de la mer Ágir / Gymir / Hler, sorte de Tyr nocturne et hivernal... ! Pour Dillmann (1991, p. 180 n. 4 du 44<sup>e</sup> chapitre de la *Gylfaginning*) au contraire, l'étymologie de ce nom est obscure : « La langue poétique connaît toutefois un substantif Þíalfi signifiant 'celui qui encercle' ». Pour Peel (2015, p. 246), à la suite de Wessen (1979, t. IV, p. 302), le nom de *Hafþi* dériverait de celui d'*Havdhem*, toponyme du Gotland méridional, mais dont ne parle pas la *Saga des Gotlandais*. Olsson (1984, p. 26) interprète *Havdhem* en relation avec le substantif gotlandais *haued* signifiant « tête » (aussi Schütte 1907, p. 136, suggérant qu'il était chef de tribu en compagnie de son épouse Huitstierna), ou avec le substantif *havde* signifiant « motte de terre herbeuse lors de la fenaison ». Voir aussi *infra* n. 19 et 22. *Hafþi* avait pour épouse *Huitastierna* dont le nom signifie « étoile blanche » (Peel, 2015, p. 240 ; aussi Schütte 1907, p. 136). Ce nom, en raison d'une vraisemblable allitération avec celui de son époux *Hafþi*, a conduit Löffler (1908-1909, t. I, p. 171-172) à noter que cela rappelait un nom de vache, et à considérer que les noms de deux époux pouvaient avoir leur origine dans un mythe alternatif parlant de création, car ils représenteraient des divinités animales (voir Peel, 2015, p. 246 qui évoque un rapport avec l'« île » irlandaise « de la vache blanche », à savoir *Inishbofin*). Sargent (1998, p. 225) signale que « la vache était, chez les anciens Germains, l'animal symbolisant la Terre : « selon Tacite, tout un groupe de peuples germaniques avait un culte commun pour Nerthus, « *id est Terram matrem* », et la cérémonie annuelle comprenait une procession de son char cultuel, traîné par des génisses, jusqu'à un lac où on l'immergeait ; cette Nerthus se retrouve, masculinisée dans le dieu scandinave Njörðh, l'un des Vanes, dont on sait qu'ils représentent la troisième fonction, celle de fécondité ; or, le lien spécifique entre Nerthus et la vache survit dans la tradition nordique : c'est à Freyja, fille de Njörðh, et l'une des Vanes, que l'on sacrifiait des génisses... ».

4. Le nom de Þjelvar serait connu sous une variante attestée par une paire d'inscriptions runiques découvertes sur des pierres à Öster Skam dans la partie orientale du Gotland, mais la datation et l'authenticité des inscriptions font débat (Peel, 2015, p. 243).

5. Peel, 2015, p. 247.

entrionale<sup>6</sup>, à Guti la partie centrale de l'île<sup>7</sup>, et à Gunnfjaun la partie méridionale<sup>8</sup>. Cette île de Gotland aurait été «enchantée (*elvist*<sup>9</sup>) avant d'être colonisée : le jour,

---

6. Le nom de Graipr ne ferait-il pas penser à celui de la géante *Greip* (dont le nom signifierait « celle qui (se) saisit, s'empare, empoigne » ; voir aussi Dillmann, 1991, p. 199 n. 7, Eilenstein, 2011, p. 147) qui est l'une des neuf mères géantes d'Heimdall, et / ou l'une des filles du géant Geirroð que tue Thor ? (cf. Simek, 2007, p. 103-104 et 116). Signalons que dans la mythologie nordique, les Géants vivent au nord à *Jötunheim* et qu'y règne Gundmundr le géant « qui bénéficie de la protection (*mund*) du dieu (*Güð*) », résidant à Grund, dans le district de Glaeissvellir (voir Lincoln, 1991, p. 36, se référant au 1<sup>er</sup> chapitre de l'*Hervararsaga*). Signalons au demeurant que dans la paroisse de Garde nous rencontrons la maison de Graip et son tombeau (Peel, 2015, p. 247).

7. Son nom ne ferait-il pas penser non seulement à celui du peuple des Goths, mais aussi à celui de *Goði* qui désigne le prêtre et le chef (cf. Simek, 2007, p. 114 ; voir Jackson, 2012, p. 53-54) ? Pour Peel (2015, p. 282) qui suit Olsson (1984, p. 13-18), le nom de *Got* pourrait venir du gothique *gjuta* « sortir à flots, sortir en masse » (cf. néerlandais *het giet* « il pleut à seaux »). Ce nom serait à l'origine de toponymes comme *Gute* (dans la paroisse de Bäl), *Gothem*, *Gothemhammar*, *Gothemsam* et évidemment *Gotland* (Peel, 2015, p. 247).

8. Le nom de Gunnfjaun ne contient-il pas le mot *Gunnr* dont l'élément *Gun-* se retrouve dans de nombreux noms scandinaves (Peel, 2015, p. 247), et qui signifie « bataille » (cf. Simek, 2007, p. 124-125 ; aussi Dillmann, 1991, p. 174 n. 4) ? Pour Eilenstein (2011, p. 147), le nom de Gunnfjaun signifierait le « porte-étendard / drapeau ». Signalons que selon la *saga d'Hervor*, Ódáinsakr, « les Champs Élysées » nordiques, se situe au sud(-est), au-delà des Indes (!) selon le deuxième chapitre de la *saga d'Erik le Voyageur*, comme le royaume de Yama, pour l'Inde védique, et celui de Tech Duinn « la maison de Donn (le dieu sombre de l'au-delà) » pour les Celtes d'Irlande ; qui plus est, de même que *Jötunheim*, « le pays des Géants », est la région principale du nord, de même Ymisland, « le pays d'Ymir (le correspondant nordique de Yama) » l'est pour le sud (Lincoln, 1991, p. 34-37). Le royaume de Gunnfjaun correspondrait-il à ce dernier pays, en d'autres mots, au *Valhalla* des guerriers (cf. Lincoln, 1991, p. 31) ? Sur une répartition géographique différente des trois (ou quatre) fonctions indo-européennes, voir Meulder, 2010, p. 105-129.

9. On a beaucoup discuté sur la graphie *elvist*, mais Peel (2015, p. 245 et 283), à la suite de Lyngby (1858-1860, p. 269), de Bugge (1877-1878, p. 260-261), de Waldstein (1892, p. 152-153), de Strömbäck (1970, p. 142-159) et de Wessén (1979, t. IV, p. 301), estime que cette graphie est une forme de *elviskt*, signifiant « enchanté, ensorcelé ». À nos yeux, l'île sous-marine peuplée de cent cinquante femmes couturières et brodeuses dont parle au chapitre 61 *La Mort tragique des enfants de Tuireann* (Guyonvarc'h, 1980, p. 118-119 et 142) ne peut être rapprochée de l'île de Gotland, car l'une symbolise vraisemblablement l'Autre Monde (toujours subaquatique), l'autre le début de l'existence (à l'air libre) des Gotlandais et de leur évolution historique. Eilenstein (2011, p. 146) fait un rapprochement identique, mais avec l'île où s'élève Walaskjalf / Valaskjalf, l'un des palais des dieux à Asgard (*Edda, Grímnismál*, strophe 6, et Snorri Sturluson, *Gylfaginning*, 16 ; voir Simek, 2007, p. 346).

elle s'enfonçait sous les eaux et, la nuit, faisait surface»<sup>10</sup>. Cette immersion aurait cessé le jour où le premier colonisateur, à savoir Þjelvar, y introduisit le feu<sup>11</sup>.

Immersion et émergence d'une terre, colonisation ou occupation humaine de celle-ci, et / ou par l'apport du feu, répartition du territoire font penser au mythe argien qui traite de la *pré-histoire* de la cité d'Argos et de ses tout débuts où il est question de Phorôneus<sup>12</sup>.

1°) à l'enchantement de l'île de Gotland qu'immerge la mer (Baltique) le jour, et qui en émerge la nuit, pourrait correspondre l'action de Poséidon qui inonda presque totalement l'Argolide ; par la suite, sur les instances de la déesse Héra, le dieu fit retirer les eaux<sup>13</sup>, au point d'assécher presque complètement les fleuves et les sources du pays<sup>14</sup>. Cette situation persista jusqu'à ce que, « apaisé par l'amour d'Amymonè, [il] reprenne pied aux confins du territoire, à Lerne, dans cette région côtière où coulent en abondance les flots des fleuves jaillis du pied de

10. Cf. Maillefer, 1985, p. 131-140. L'île de Gotland « se comporterait » différemment (*contra* Eilenstein, 2011, p. 146) du soleil qui émerge de la mer à l'aube, et qui s'y plonge au crépuscule (cf. Bader, 1986, p. 39-123). Nous pourrions peut-être mettre en parallèle le phénomène qui touche, selon Hérodote (IV, 181), la « source du Soleil » chez les Ammoniens en Libye, à savoir que cette eau de source se rafraîchit jusqu'à midi au point d'être froide à ce moment-là, et se réchauffe par la suite jusqu'à être bouillante à minuit !

11. Peel (2015, p. 244) signale l'existence de nombreuses légendes provenant d'Islande, d'autres régions de Scandinavie, d'Irlande, de Finlande et d'Angleterre, concernant des îles enchantées, et elle aborde le cas de l'île bienheureuse O'Brasil ou Hy Breasail, qui, au large de la côte occidentale de l'Irlande, n'apparaissait, dit-on, que tous les sept ans et qui pouvait rester en vue, si quelqu'un pouvait lancer du feu sur elle (cf. Nansen, 1911, p. 287). L'auteur du XII<sup>e</sup> siècle, Gérard de Cambrai (1867, t. II, p. 94-95), parle d'une île au large de l'Irlande, qu'une flèche faite d'un fer rougeoyant lancée par des jeunes gens qui voulaient y débarquer empêcha de disparaître et fixa dans la mer. Une autre île au large de la côte occidentale irlandaise, à savoir Inishbofin, « l'île de la vache blanche », fut fixée quand deux navigateurs y débarquèrent et firent un feu (Palmenfelt, 1979, p. 128). Par ailleurs, le motif selon lequel le feu sert à « désenchanter » un lieu, se retrouve dans de nombreux exemples en Scandinavie, et dans les littératures danoise, islandaise et irlandaise (Peel, 2015, p. 245, à la suite de Strömbäck (1970, p. 142-159). Dans cet ordre d'idées, Kristen Mills a découvert « An Irish Motif in *Guta saga* » (2015), à savoir le rêve que fait Huitastierna et dans lequel trois serpents entourant son ventre, et son interprétation par son époux selon lequel naîtraient trois fils qui iraient prendre possession de toute l'île de Gotland.

12. Pour André (2012, p. 94), contrairement à ce qui s'est produit dans beaucoup d'autres régions de Scandinavie, le Gotland a préservé un mythe des origines.

13. Pausanias, II, 22, 4.

14. Detienne (1989, p. 51) caractérise la disparition de l'humidité, décidée par Poséidon en colère, pour l'Argolide, comme un déluge inversé.

la montagne, en toute saison »<sup>15</sup>. Ces différentes actions du dieu résultent de la contestation qui l'oppose à la déesse au sujet de la primauté de l'un ou de l'autre sur la région ; Inachos et les rivières tranchèrent cette contestation en faveur de la déesse, mais à leur propre détriment<sup>16</sup> : telle est la version transmise par la *Bibliothèque d'Apollodore*<sup>17</sup>. Submersion et assèchement de l'Argolide semblent être quelque peu parallèles à l'immersion et à la réapparition de l'île « enchantée » des Gotlandais, d'autant plus que Poséidon entretient des relations avec les îles<sup>18</sup>. 2°) La figure de Þjelvar paraît quelque peu similaire à celle de Phorôneus qui « est, dans les légendes péloponnésiennes, le premier homme. Il est le fils du dieu-fleuve Inachos et d'une nymphe, Mélia, dont le nom rappelle celui des frênes [...] On racontait [...] que Phorôneus avait le premier appris aux hommes à se réunir dans des cités et leur avait montré l'usage du feu »<sup>19</sup>.

Par sa mère<sup>20</sup>, Phorôneus ressemble à Þjelvar, dont le nom rappelle celui de Þjálfri

---

15. Sauzeau, 1994, p. 72 - exemplaire de la thèse offert très amicalement par l'auteur-  
et 2005, p. 197-201 ; cf. Pirenne-Delforge, 2008, p. 52.

16. Sauzeau (1994, p. 70, et 2005, p. 186-188) qualifie ce récit de vrai mythe des origines qui « (de) la *pré-histoire* du pays et de sa population [...] établit la structure la plus profonde, qui va organiser un vaste ensemble légendaire, articuler et unifier l'« idéologie » d'Argos ».

17. II, 1, 4.13. Carrière et Massonie (1991, p. 10-12) datent l'œuvre aux alentours de 200 apr. J.-C. ; Smith et Trzaskoma (2007, p. xxix-xxx) préfèrent la situer au 1<sup>er</sup> siècle apr. J.-C., et Trzaskoma (2017, p. 463-475) plus précisément dans le courant de la Seconde Sophistique. Par ailleurs, Carrière et Massonie (1991, p. 12-14) soulignent le goût qu'à son auteur anonyme pour les sources anciennes (nous avons défendu la même opinion : Meulder, 2006-2007 ; aussi Van der Valk, 1958, p. 100-168), mais Kenens (2011, p. 129-146) opte davantage pour une littérature secondaire, ainsi que Trzaskoma, 2013, p. 83-84, pour qui le Pseudo-Apollodore peut avoir recouru à des *compendia* et à des sources intermédiaires, qu'il était capable d'utiliser et de choisir avec esprit critique et selon sa propre méthode, sans un retour aux sources originales ; ainsi le Pseudo-Apollodore pense contribuer à la tradition mythographique (cf. Trzaskoma 2013 : p. 89-90). Même point de vue de Contensou, 2014, p. 500-503, sauf qu'il envisage la possibilité qu'à l'auteur de la *Bibliothèque* d'avoir le texte de Phérécyde ou d'Acousilaos sous les yeux (p. 501).

18. Sergent, 2004, p. 474.

19. Grimal (1969, p. 373) se basant sur Acousilaos d'Argos, *Fragmente der Griechischen Historiker* 2 F 23a Jacoby, et sur Pausanias, II, 15, 5, et 19, 5-6, ainsi que sur la *Bibliothèque d'Apollodore*, II, 1, 1, et *Scholies à Lycophron*, 177 éd. Scheer, p. 86, 22-23. Voir aussi Sauzeau (2005, p. 233) qui se base sur Durand, 1986, p. 30-32. Mais la légende argienne et Hésiode sont muets sur la provenance des hommes que, selon la légende, Phorôneus rassembla en une communauté, alors qu'ils vivaient dispersés, en familles isolées, et à qui, selon le poète d'Ascrea, Prométhée donna le feu !

20. Le nom de sa mère, Mélia, proviendrait de la racine indo-européenne \*(s)mel- (Pokorny (1958, p. 969, s. v. 2\**smel*) désignant une couleur de feu et de cendre, propre à un

/ Þjálvi<sup>21</sup>, un « serviteur du dieu Thor dont l'élément naturel caractéristique est le feu et dont le rôle traditionnel est de combattre les forces étrangères au monde humain »<sup>22</sup>.

En effet, comme l'écrivait J.-P. Vernant<sup>23</sup>, « (aux) armes défensives – cuirasse, casque et bouclier – en bronze, s'associe dans la panoplie du guerrier mythique une arme offensive, la lance, ou mieux, la javeline en bois. On peut même préciser davantage. La lance est faite d'un bois à la fois souple et très dur, celui du frêne. Et le même mot désigne tantôt la javeline, tantôt l'arbre dont elle provient : μέλια.

suc ou à une matière résineuse (d'où le nom de l'arbre appelé mélèze ; cf. Delamarre 2003, p. 224 ; Rey, 1992, p. 1218, s. v. *Mélèze*, est plus circonspect). Chantraine (2009<sup>2</sup>, p. 656-657) est assez sceptique sur le rapport entre μέλια et la racine indo-européenne \*smel-, Beekes (2010, p. 926) l'est moins. Par ailleurs (cf. Brillante, 2004, p. 41-42), dans la *Bibliothèque d'Apollodore*, Mélia est la mère de Phorôneus et fille d'Océan (II, 1, 1), tandis que dans la *Théogonie* elle naît des gouttes de sang d'Ouranos, tombées sur la terre en même temps que les Érinyes et les Géants (vv. 183-187).

21. Le nom de Þjálfi proviendrait de *þewa-alfaR* qui signifierait l'« elfe serviteur » (Simek, 2007, p. 314 qui estime l'étymologie peu satisfaisante, puisque Þjálfi n'apparaît pas comme un elfe) et est mentionné dans maints textes islandais, comme le *Bórsdrápa* et le *Harbarðsljóð* 39 (Andrén, 2012, p. 94) ; pour Thibaud (1997, p. 406-407) suivi par Dillmann (cf. *infra* n. 22) son nom signifierait « celui qui encercler », mais sans aucune référence à une étymologie ! Þjálfi pourrait du reste apparaître comme un jeune soumis à l'initiation guerrière (Lindow, 2001, p. 285-286). Voir *supra* n. 3.

22. Lecouteux, 1995, p. 105 ; Simek, 2007, p. 314 ; Peel, 2015, p. 243 s'appuyant sur de nombreux prédécesseurs, sauf Olrik (1905, p. 136-138) ; Löffler (1908-1909, t. I, p. 170) ; Gordon (1962, p. 199 et 255) ajoute que le nom pourrait signifier « celui qui saisit et qui tient », ce qui, dit Peel (2015, p. 282), pourrait correspondre à la fonction de Þjelvar dans la *Guta saga*. Pour Eilenstein (2011, p. 146), le nom de Þjelvar serait originellement \**Thialfher*, c'est-à-dire « le seigneur-conquérant », ce qui correspondrait à sa prise de Gotland. Par ailleurs, le dieu Thor aurait aidé, selon l'*Eyrbyggja saga*, le viking Ingólf Arnason, à être le vrai premier colonisateur de l'île appelée Islande (voir Meylan, 2013, p.336-337).

23. 1971, t.I, p. 26. Hygin (*Fables*, 143, 1) donne comme mère à Phorôneus, la sœur d'Inachos, Argia, reprenant ainsi le concept de l'inceste divin ; cette union contre nature aurait également engendré Io (*Fables*, 145, 2). Aussi Detienne (1989, p. 48-51) : « Si Phorôneus découvre le feu d'origine céleste, c'est par droit de naissance et en apanage du côté de sa mère, née Mélia et Dame du Frêne. Appartenant ainsi à la compagnie des Nymphes des grands arbres, de ceux qui portent en leur sommet le feu du ciel, la foudre éclatante que Zeus, raconte la *Théogonie*, donnait naguère aux hommes « au moyen des frênes », avant que dans une autre histoire, assurément, la duperie ne vienne surprendre l'élan infatigable de ce feu du ciel. Et la même ascendance mélienne fait naître en Phorôneus une vocation à la paternité des hommes. Car le frêne, en plusieurs traditions, porte l'espèce humaine comme un fruit : tantôt l'humanité fragile des commencements, tantôt la race puissante des Hommes de Bronze [...] »

On comprend que la race de bronze soit dite par Hésiode [*Les Travaux et les Jours*, 145] issue des frênes, ἐκ μελιᾶν. Les *Meliai*, Nymphes de ces arbres de guerre qui se dressent eux-mêmes vers le ciel comme des lances, sont constamment associées, dans le mythe aux êtres surnaturels qui incarnent la figure du guerrier...».

De la sorte, de même que Þjelvar est lié à Thor, dieu de la guerre<sup>24</sup>, par sa quasi homonymie avec le serviteur de cette divinité germanique<sup>25</sup>, Phorôneus, premier utilisateur du feu comme Þjelvar, l'est, quant à lui, indirectement à la guerre et à son dieu, Arès<sup>26</sup>, par l'intermédiaire de sa mère, une nymphe des frênes, ou, encore à un dieu militaire comme Apollon<sup>27</sup>, avec l'épithète de Lykios ; car dans le temple de ce dieu les Argiens allument le feu créé par Phorôneus<sup>28</sup>. Il

24. Cf. Simek, 2007, p. 316-325, et Guelpa, 2009, p. 89-90, ainsi que Lindow, 2001, p. 285-286 s. v. *Thjálfri*, qui souligne un trait commun à Þjálfri et à Loki (erronément lié au feu selon Simek, 1996, p. 195-196) comme compagnon de Thor, à la suite d'Axel Olrik, « Tordenguden og hans dreng », *Danske studier* 2, 1905, p. 129-146.

25. L'importance du dieu Thor dans l'île de Gotland est marquée par la présence de nombreux toponymes comportant le nom du dieu, comme Torslunde, Torsburg(en), Torsängen, Torsbrunn, Torssaud, bien plus nombreux que ceux portant un autre théonyme (Andrén, 2012, p. 95 ; aussi 99). Cela corrobore la remarque de Rubel (2016, p. 60) sur l'extension prouvée par l'archéologie scandinave du culte de Thor, par la fréquence de noms de personne comportant le théonyme (Thorbjörn, Thorwald, etc.), et par le rôle (burlesque et humanisé) qu'il joue dans l'*Edda* (voir aussi Anastacio, 2018, p.80-85 (= chap. 6 ; sur la toile).

26. Pour Calame (2008, p. 101), « du point de vue historique, la naissance de Phorôneus comme premier homme signifie le passage du temps des dieux à celui des héros ; le récit en prose épouse ainsi le mouvement narratif qui fait du *Catalogue des femmes* d'Hésiode la suite chronologique de la *Théogonie*. Ce *Catalogue* donne en effet comme premier mortel Deucalion, fils de Prométhée. Uni à Pyrrha, Deucalion devient le père d'Hellèn, héros éponyme des Hellènes et de l'Hellade. Cette nouvelle homologie entre la séquence temporelle organisée par Acousilaos et celle qu'offre le *Catalogue* hésiodique par rapport à la *Théogonie* reçoit à nouveau sa confirmation dans la manière dont ces textes sont cités conjointement. De même que la première *arkhè* offerte par les *Généalogies* d'Acousilaos est comparée dès le *Banquet* de Platon avec celle présentée par la *Théogonie* d'Hésiode par référence à la figure du Chaos, de même la seconde *arkhè* que représente la descendance de Phorôneus est-elle régulièrement confrontée avec les données correspondantes dans les *Grandes Éhées* d'Hésiode » ; toutefois avec Phorôneus et Niobé à Argos et Þjelvar chez les Gotlandais, les divinités ne sont pas encore fort éloignées.

27. Sergent, 2004, p. 68-76.

28. Pausanias, II, 19, 3 : πῦρ καίουσιν οἱ νομίζοντες Φορωνέως εἶναι (ils allument un feu qu'ils nomment celui de Phorôneus ; trad. pers.) ; l'expression πῦρ καίειν se retrouve chez Homère (*Iliade*, VIII, 521 ; IX, 88 et 207, et *Odyssée*, V, 59 ; VII, 13 ; IX, 231, 251 et 308 ; X, 358 ; XV, 97 ; XVI, 2). Pour ce feu, voir Piécart, 1993, p. 611-612, et Sergent, 2004, p. 34, ainsi que Sauzeau, 2005, p. 226-232..Dans ce temple se dresse une statue de Ladas que l'on considérait comme le coureur le plus rapide de son temps (Pausanias,

existe peut-être une raison supplémentaire pour la présence du feu (éternel ou régulièrement renouvelé<sup>29</sup> ?) de Phorôneus dans le temple d'Apollon, car l'Argien a réuni les hommes en son ἄστυ autour (?) ou par le feu<sup>30</sup>, et le dieu de la réunion, de l'assemblée – l'assemblée se disant en dorien (dialecte d'Argos<sup>31</sup>) ἀπέλλα – est précisément Apollon<sup>32</sup> !

3°) L'Argien Phorôneus équivaldrait – hypothèse provisoire – donc, à Argos, à II, 19, 3-4) ; cette statue symbolise vraisemblablement le concours de vitesse qu'institua Danaos comme épreuve préliminaire (et éliminatoire ?) aux épousailles de ses filles avec des étrangers (Pindare, *Pythiques*, IX, 112-113, et Pausanias, III, 12, 2 ; cf. Calame, 1996, p. 104-106 ; Piérart, 1998b, § 47-60 (sur la toile), et Lambert et Pieri, 1999, p. 275-276).

29. Si Phorôneus hérite du feu de sa mère Melia, ce feu venant de la nymphe des frênes semble vraisemblablement posséder, comme le dit Hésiode dans sa *Théogonie* (v. 562-564), le πυρὸς μένος ἀκαμάτιο, c'est-à-dire « le μένος du feu-qui-n'est-pas-privé-de-ménos », en d'autres mots un feu qui ne s'épuise pas (voir aussi M. Meulder, « Empédocle FVS 31 B 115, 11 D.-K. : ἡλίου φαέθοντος οὐ ἡλίου ἀκάμαντος ? » *RBPh* 94, 2016, p. 47-67). Ce feu est à l'opposé des êtres humains qui sont épuisés, καμόντες, en d'autres mots « les morts » ; car les mortels sont dotés de membres pleins de μένος, à savoir d' « ardeur (guerrière) manifestée par la lumière », mais sont emportés par la fatigue, κάματος. Cela ne semble pas être le cas du feu de Phorôneus, dont le μένος accompagné de lumière convient bien à Apollon (Sergent, 2004, p. 22-36) dans le temple duquel il se trouve à Argos. Les lignes que nous venons d'écrire s'inspirent des considérations de Duroselle (2000, p. 78-79 et 85-86).

30. Voir les articles de Casevitz, 1983, p. 75-84, et surtout 2007, p. 261 ; à la p. 260, il écrit : « *Astu* n'a chez Pausanias aucun sens politique ; il désigne une agglomération ancienne, souvent désuète, envisagée du point de vue géographique ou topographique. Mais c'est encore, comme chez les plus anciens auteurs, la ville « personnelle », avec parfois la touche de sentimentalité qui peut subsister ». En raison de telles considérations, nous pourrions dire que le placement du feu de Phorôneus et de la tombe du premier roi d'Argos dans le temple d'Apollon, a transformé la cité phoronienne en Argos, cité politique ; et celui qui fit cette transformation, fut Danaos qui fonda le sanctuaire d'Apollon Lykios (Pausanias, II, 19, 3 ; voir Graf, 1985, p. 222-225). Pour Chuvin, 1993, p. 63, dans la cité phoronique, « les règles de la vie politique ne sont pas encore établies ».

31. Voir p. ex. Meillet, 1965, p. 101.

32. Cf. Sergent, 2004, p. 133-137 ; Sauzeau, 2005, p. 227-230 ; Chantraine, 2009<sup>2</sup>, p. 92-94 et Burkert, 1975, p. 1-21 (approuvé notamment par Graf, 2009, p. 109), et tout récemment Ragot, 2015, p. 121 et 122-123 que nous approuvons totalement. Contre le rapprochement fait déjà par Plutarque (*Vie de Lycurgue*, 6, 3, et Hésychius, s. v. ἀπέλλαι ; aussi Linardaki, 2004) entre le théonyme Apollon et le substantif dorien ἀπέλλα, Beekes, 2010 ; p. 115 et 118-119 à la suite de son article « The Origin of Apollo » (2003). Réticences chez Nilsson, 1967, p. 556. Nous pourrions partager avec Brulé (2005, § 9) cette remarque : « ce qui m'intéresse, c'est la réception du nom, non son étymologie » ; ainsi dans le cas d'Apollon, les Doriens ont pu interpréter le théonyme comme le dieu d'un lieu de rassemblement, pour les hommes et (?) pour les animaux, Apollon protégeant les troupeaux (Sergent, 2004, p. 76-83).



l'athénien Prométhée<sup>33</sup>, réputé pour être l'inventeur (ou le voleur) du feu<sup>34</sup>, n'en déplaise à Pausanias qui affiche en cette matière notamment, un parti-pris anti-argien et athénocentrique<sup>35</sup>. L'emploi du feu par Phorôneus semble diverger de celui par Þjelvar : pour l'Argien, ce serait un moyen culturel ou civilisateur (cuire les aliments ?)<sup>36</sup>, tandis que pour les Gotlandais comme pour les Islandais, « par le feu, le colonisateur combat les puissances magiques et entreprend de se concilier

33. Cf. Bonnefoy et Doniger, 1992, p. 124.

34. Selon notamment Penglase, 1994, p. 197-229 et plus particulièrement p. 223-224, le mythe de Prométhée aurait peut-être subi l'influence de celui, oriental, d'Enki, mais dans ce dernier mythe il n'est pas question de vol du feu ! (pour une influence orientale, plus précisément caucasienne, sur le mythe de Prométhée, voir Sergent, 1998, p. 209-211, à la suite de sa communication « Caucasiens de Grèce », (1993), ainsi que Mahé, 2017, p. 31-37. ; nous n'avons pas encore pu prendre connaissance de l'ouvrage de Mahé et Aleksije, 2017). Par ailleurs pour Calame, 2008, p. 98, « la référence au temps passé des fondements [dans le mythe de Phorôneus] s'accompagne donc d'un décentrement spatial ; ce déplacement pour expliquer la substitution comme héros culturel de Phorôneus à Prométhée, lui-même l'objet d'un culte dans l'Athènes classique » ; nous pensons que Calame adopte ici, comme l'a fait Pausanias, un point de vue athénocentrique. Nous pensons que pour Acousilaos, Phorôneus est une figure argienne originale, qui, en dehors de son apport du feu aux humains, n'aurait aucun point commun avec Prométhée (voir *infra*).

35. Pausanias, II, 19, 5. Sauzeau, 2005, p. 55 -56 ; Heer, 1979, p. 75-79 ; Musti et Torelli, 1986, p. xxiv-xxvi. Piérart (2000) adopte, selon nous, un point de vue plus nuancé en écrivant : « En revendiquant la paternité de la fondation des mystères et de la découverte des céréales contre l'opinion commune et les convictions propres de Pausanias, les Argiens adoptaient un point de vue insoutenable à ses yeux. Mais Argos, chantée par les plus grands poètes, considérée comme l'une des plus vénérables cités de la Grèce, avait souvent, en matière de mythologie, des arguments sérieux à faire valoir. Telle est sans doute la raison pour laquelle il prenait un soin particulier à réfuter les allégations de ses érudits, lorsqu'elles s'éloignaient de la lettre des auteurs qu'il respectait. L'histoire de Trochilos [fondateur des mystères d'Éleusis et inventeur du char selon la version argienne], de facture tardive, contredisant directement Homère, était particulièrement apte à les discréditer ». Parmi ces érudits argiens, se trouvent Acousilaos (*Fragmente der Griechischen Historiker* 2 F 25 Jacoby) et peut-être déjà l'auteur de la *Phoronis* qui attribuaient à Pélasgos, fils de Niobé et par conséquent petit-fils de Phorôneus, l'introduction du culte de Déméter Pélasgis (celui-ci avait eu l'honneur d'accueillir la déesse dans sa propre maison quand elle s'est rendue à Argos), ainsi que la façon de préparer le pain. En comblant peut-être un vide ou en améliorant un usage primitif et partiel du blé par cette invention de prestige, Pélasge fit porter à la cité le nom d'Argos Pelasgis (cf. Brillante, 2004, p. 41-42). Voir aussi *infra* n. 71.

36. Detienne, 1989, p. 48, et 1977, p. 141-143. Toutefois voir Vernant (1971, t. II, p. 7) qui reprend à Dumézil (1924, chap. IV), la distinction entre le feu « alimentaire » chez Hésiode, et celui « civilisateur » d'Eschyle ; dans cette perspective, le feu de Phorôneus serait un feu sacrificiel, mais est-il alimentaire ? (cf. celui de Prométhée ; voir Vidal-Naquet, 1981, p. 41-42 et 364-365), et pas encore producteur d'arts.

ou de chasser les *landvaettir*. Alors cessent les maléfices, l'île devient habitable. Le *Landnámabók* en donne de nombreux exemples»<sup>37</sup>.

Haudry apporte un élément supplémentaire à la phraséologie scandinave de la colonisation en écrivant : « dans le monde germanique ancien, la prise de possession d'un territoire inoccupé s'exprime par une formule représentée en vieil-anglais *niman land* et en vieil-islandais *nema land*, et le substantif correspondant *landnam*. La colonisation par un homme qui vient 'avec le feu', 'apporte le feu', est également un motif connu : l'expression formulaire correspondante *fara eldi um landit* « venir avec = apporter le feu sur le territoire » indique qu'il s'agit d'un rituel, ce que confirme l'expression islandaise *helga sér land* 's'approprier (littéralement se consacrer) un territoire' ; ces indications attestent l'antiquité de la conception. La signification originelle semble être qu'il y a deux sortes de terres : la terre sauvage, nocturne, immergée, comme dans le chaos primordial ; la terre civilisée, diurne et émergée, ou asséchée. C'est peut-être pour cette raison que le nom latin de la terre, *terra*, signifie « la sèche ». Joint au parallèle romain proposé par [Roger D.] Woodard [entre le rituel indien de l'*Agnisoma*, cette fête de printemps ouvrant l'année<sup>38</sup>, rituel qui déplace l'aire sacrificielle originelle, c'est-à-dire la partie ouest du *devayajana*, le lieu d'hommage aux dieux, à l'aire nouvelle, la *mahāvedi* 'grand autel', située à l'est de la précédente, et celui des *Ambarvalia* qui, au mois de mai<sup>39</sup>, se déplace du *pomerium* en direction de l'*ager Romanus*], le parallèle islandais montre que le rapport entre la fondation et le feu précède la colonisation [dans le cas de la légende du roi Māthava] de la plaine du Gange»<sup>40</sup>.

Le rôle « civilisateur » du feu [...] est attesté en Inde par la légende [rapportée par le *Śatapatha Brāhmaṇa*, c'est-à-dire le *Brahmana des Cent Pas*, 1.4.1.10-19] du roi

37. Maillefer, 1985, p. 132 n. 1 qui renvoie au *Livre de la colonisation de l'Islande*, trad. R. Boyer, La Haye / Paris, 1973 (Turnhout, 2000), p. 153-154 (S 189 = H 156), et 168-171 (H 184), 234 (S 346). Voir précisément le commentaire de Boyer (2000, p. 327-329) ainsi que Lecouteux, 1995, p. 104. Monaghan, 2004, p. 195 s. v. *Fire* signale qu'en Écosse, le feu est considéré à la fois comme protecteur et purificateur ; le feu autour d'une maison dans le sens de la course du soleil protégeait l'édifice et ses habitants du mal. Le mot *landvaettir* ne serait apparu qu'« autour de 1220 lorsque Snorri Sturluson composait son *Egils saga* et Styrmir Kárason, suivi une génération plus tard par Sturla Þórðarson, s'appliquait à étoffer les traditions généalogiques des versions les plus anciennes de la *Landnámabók* » (Meylan, 2013, p. 345 se reportant à Wellendorf, 2010, p.4). En outre, les *landvaettir* ne sont pas d'irréductibles adversaires des colonisateurs ; ces derniers peuvent « plus sûrement, se les concilier, voire leur imposer (leur) présence, sans qu'il y ait à ce faire hostilité explicite pour autant » (Boyer, 2000, p. 326-328).

38. West, 2007, p. 225.

39. *CIL*, I<sup>2</sup>, 280 ; *InscrIt.*, XII, 2, 288 et 295.

40. 2012, p. 75-76.

Māthava [dont le nom a été rapproché de celui de Prométhée] qui, accompagné de son chapelain [Gotama Rahugana], se déplace vers les territoires de l'est, portant dans sa bouche Agni Vaiśvānara. Interrogé par le chapelain, le roi ne répond pas, pour empêcher le Feu divin de sortir, et il y parvient jusqu'à ce que le chapelain prononce le mot de «beurre clarifié». Alors le Feu s'échappe, tarit les cours d'eau, assèche les terres et les rend habitables. L'action civilisatrice du feu est présentée comme la «brahmanisation» de terres où par le passé les brahmanes ne s'installaient pas, car elles n'avaient pas été «cuites» par Agni ; selon Dankedar, cet épisode illustre le rôle central d'Agni, celui de messenger [...]. Un détail atteste l'ancienneté de la légende : le Feu est dans la bouche du roi et non dans celle du brahmane. La forme élémentaire de la conception s'observe dans la légende scandinave de la colonisation de l'île de Gotland telle que la décrit le début de la *Guta Saga* », écrit Haudry<sup>41</sup> dans un article que nous venons de découvrir dans le cadre d'une autre recherche, lors de l'achèvement de celle-ci !

4°) L'existence de trois fils, liés à la division d'un peuple en trois (avec le cadet – ou l'aîné – comme éponyme) ou à la fondation d'une ou de villes, se retrouve chez de nombreux peuples indo-européens : chez les Grecs, par exemple en Arcadie, région que le roi Arkas partagea pour ses trois fils légitimes, devenus grands, en trois, l'Azanie pour Azan, Tégée pour Apheidias, le mont nommé plus tard Cyllène pour Élatos<sup>42</sup>, et chez les Rhodiens où l'un des sept fils qu'engendra Apollon avec la nymphe Rhodè, eut trois enfants, Kamiros, Ialysos et Lindos, fondateurs éponymes de trois cités<sup>43</sup> ; chez des peuples iraniens<sup>44</sup> comme les Scythes, ou slaves comme les Polianes, fondateurs de Kiev, ou latins comme ceux qui fondent Tibur (Tivoli)<sup>45</sup>, ou encore germaniques (voir *infra*).

Nous pourrions ajouter à cette liste, sans qu'ils soient fondateurs de cités, les trois fils du Dagda, Óengus, Aed dont le nom signifie «Feu», et Cermad Coen, et ceux de Riagabair, à savoir Óengus, Aed (de nouveau !) et Eochaid<sup>46</sup>, ainsi que les trois fils d'Atli mentionnés par le *Landnámabók*<sup>47</sup> et qui sont Hásteinn,

41. 2012, p. 67-68.

42. Pausanias, VIII, 4, 3-4.

43. Pindare, *Olympiques*, 7, 13-19, et Homère, *Iliade*, II, 653-667, et Diodore de Sicile, IV, 58, 8 ; cf. Malkin, 2011, p. 68-69 et 107. La paternité des trois fils est aussi revendiquée par Kerkaphos, un des sept fils que Poséidon a eus avec Halia, fille des Telchines (Diodore de Sicile, V, 57, 2).

44. Cf. Dumézil, 1968, p. 586-589, et Pirard, 2003, p. 177-197.

45. Voir Lajoie, 2010, p. 369-380 ; aussi Sergent, 1995, p. 215 § 179.

46. Sergent, 2004, p. 410-411.

47. *Islensk Fornrit* 1, 1933, p. 40. Le *Livre de la colonisation de l'Islande* ne mentionne que Hásteinn (S371 = H236 ; cf. Boyer, 2000, p. 247-248).

Hersteinn et Hólmsteinn<sup>48</sup>, peut-être des personnages historiques, mais dont le choix des noms a peut-être été partiellement influencé par l'allitération et d'autres facteurs similaires<sup>49</sup>. Peel<sup>50</sup> signale que la division d'un territoire en trois districts administratifs semble avoir été une chose commune en Scandinavie, se présentant par deux fois sur l'île d'Öland et dans la province de Närke / Néricie au cours des treizième et quatorzième siècles, ainsi qu'en Norvège<sup>51</sup>. De même, une très vieille loi montre avec évidence que la province suédoise de Dalarna / Dalécarlie fut divisée en trois<sup>52</sup>.

Nous retrouvons ce type de tripartition chez le tardif Étienne de Byzance, s. v. Φηγεία<sup>53</sup>, qui fait écho à une notation de Charax<sup>54</sup>. Celui-ci dote Phorôneus de

48. Signalons que parmi les sept peuples peuplant la Baltique qui rendent un hommage particulier à Nerthus, la Déméter germanique selon Tacite (*Germanie*, 40, 2-6), trois semblent porter des noms de couleurs, les *Reudigni* seraient les « rouges », les *Suardones* les « noirs », les *Huitones* les « blancs » (voir Bader, 1986, p. 58 et 93 n. 41 se basant sur J. Perret, *Tacite. Germanie*, Paris (CUF) 1949 *ad loc.*, et sur R. Much, *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg, 1987<sup>3</sup> *ad loc.* ; Günnewig, 2002, p. 89-90 signale que l'ethonyme *Reudigni* pourrait avoir aussi pour étymologie le verbe germanique *roudan*, *routen*, en vieil haut-allemand *riutan*, en moyen haut-allemand *riuten* « défricher », en vieux nordique *rjódr* « clairière » (voir dans la toponymie belge d'origine flamande par exemple *R(h)ode-Saint-Genèse* près de Bruxelles), que les meilleurs manuscrits transmettent la leçon *Suarines*, ethnonyme que l'on pourrait également rapprocher du vieil haut-allemand *swart* signifiant « prêter serment ». Nous pensons que ces trois tribus germaniques portent le nom des trois couleurs fonctionnelles des Indo-Européens, le blanc pour le souverain se basant sur la religion et l'autorité divine, le rouge pour l'homme qui use de la force et de la violence légitime, le noir pour ceux qui contribuent aux besoins matériels de la vie et de sa perpétuation (Sterckx, 1997, p. 837-846 se fondant sur une abondante et adéquate bibliographie ; aussi Gerschel, 1966, p. 608-631). Pour une « trifonctionnalisation » de tribus germaniques par les Romains, voir Meulder, 2007, p. 77-92.

49. Peel, 2015, p. 246 à la suite de Keil, 1931, p. 60-70. Autre exemple d'allitération, Wictgils, Witta et Wecta dans la tradition anglo-saxonne (André, 2012, p. 94). Selon Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique*, I, 15, et la *Chronique anglo-saxonne* pour l'année 449, Wictgils est fils de Witta, le petit-fils de Vecta et l'arrière-petit-fils de Woden, et a comme fils Hengst et Horsa (sur ceux-ci correspondant aux dioscures indo-européens, voir Mallory, 2005, p. 135 ; Gamkrelidze et Ivanov, 1995, t. II, p. 471 et 679 ; Ward, 1968, p. 54-56 notamment. Aussi Joseph, 1983, p. 105-115 ; Simek, 2007, p. 139.

50. 2015, p. 286.

51. Voir Tunberg, 1911, p. 481.

52. Tunberg, 1911, p. 135-138.

53. Étienne de Byzance a vécu au VI<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., du temps de l'empereur Justinien (Gärtner, 2001, col. 958-959).

54. *Fragments der Griechischen Historiker* 103 F 4 Jacoby ; aussi Scholies à *Euripide, Oreste*, 1246. Cet historien grec originaire de Pergame a vécu sous les règnes d'Hadrien, d'Antonin le Pieux et de Marc Aurèle (Meister, 1997, col. 1096-1097).

deux frères : Aigialeus qui devint roi de Sicyone (au nord d'Argos)<sup>55</sup>, et Phégeus d'Arcadie (à l'ouest d'Argos)<sup>56</sup>. La légende argienne ne serait-elle pas comparable à celle qui traite de la subdivision des tribus (φυλαί) doriennes en trois, *Dumânes*, *Hulleis* et *Pamphuloi*<sup>57</sup>, et de celle aussi en trois de la population de certaines cités doriennes comme Mégare et Cos<sup>58</sup> ? Si nous maintenons la comparaison entre la tripartition de l'île de Gotland et celle d'un éventuel empire (mythique ou légendaire) d'Argos<sup>59</sup>, qui s'annexe allègrement l'Arcadie et la région de Sicyone (!)<sup>60</sup>, nous devons admettre que l'obtention d'un territoire (important) au sud (et non à l'ouest) d'Argos, à savoir la Thyréatide, est impossible, en raison de la proximité de la mer ou de la présence de l'ennemi lacédémonien<sup>61</sup>!

55. *La Bibliothèque d'Apollodore*, II, 1 1 omet de citer Phégeus ; le nom d'Aigialeus paraît évoquer l'habitant du rivage, de la grève où viennent mourir (ou bondir ? *állomai*) les vagues de l'étendue salée qu'est la mer (αἴξ + ἄλς ; cf. Chantraine, 2009<sup>2</sup>, p. 28 et Beekes, 2010, p. 31-32 qui privilégie le lien avec ἄλς « la mer »). Il a un homonyme, fils d'Adraste, qui est tombé devant Thèbes lors de l'expédition des Épigones.

56. Pausanias, VI, 17, 6 et VIII, 24, 2-10 ; Hygin, *Fables*, 244 et 245 ; *Bibliothèque d'Apollodore*, III, 7, 5. 87-92 ; Ovide, *Métamorphoses*, IX, 407-417. Son nom évoquerait le chêne à glands comestibles (en Grèce), le hêtre ailleurs dans l'aire indo-européenne, φηγός (Chantraine, 2009<sup>2</sup>, p. 1150, et Beekes, 2010, p. 1565-1566) ; il a notamment un homonyme troyen (Homère, *Iliade*, V, 11 et 43 ; cf. Wathélet, 1988, p. 1049). Quant à l'Arcadie, ses régions périphériques, notamment septentrionales, qui à très haute époque, c'est-à-dire mycénienne, constituaient une zone sauvage, sont le théâtre de guerres acharnées à la suite desquelles le vaincu en est totalement chassé, p. ex. les Telchines alliés aux Karuates par Phorôneus et Parrhasios ; qui plus est, l'Arcadie constituait un « lieu idéal de pratiques initiatiques, comme l'attestent précisément plusieurs récits au sujet de héros originaires d'Argolide, qui trouvaient là, à l'ouest de leur pays, de vastes territoires aptes à accueillir leurs chasses et leurs exploits à valeur probatoire » (Sergent, 2004, p. 572).

57. Tyrtée, *Iambi et Elegi Graeci*, fr. 19, 8 M.L. West (Oxford, 1972).

58. Nagy, 1996<sup>2</sup>, p. 279-286.

59. Sauzeau, 1994, p. 68-69, 162-163 et 190-191 ainsi que 299 où il se réfère à Pausanias (II, 16, 4), et 2005, p. 234 sur la tradition hégémonique argienne.

60. Un différend a existé entre Argos et Sicyone (cf. p. ex. Piérart, 1996, § 13 et Kelly, 1976, p. 122-124) comme nous pouvons le conjecturer des propos de Pausanias (II, 5, 6) : « Les Sicyoniens - ils sont en ce point limitrophes des Corinthiens -, disent au sujet de leur propre région qu'Aigialéus était le premier autochtone dans ce pays, que la partie du Péloponnèse qui est encore maintenant appelée Aigialos a tiré son nom de celui-ci pendant qu'il était roi, qu'il fonda le premier dans la plaine une ville portant le nom d'Aigialée ; que là où est maintenant le temple d'Athéna, cela était la citadelle. D'Aigialéus naquit Europs, dit-on ; d'Europs Telchine, de Telchine, Apis » (trad. pers. ; pour une intéressante analyse stylistique et de critique historique de ce texte grec, voir Pirenne-Delforge, 2008, p. 54-55). En d'autres mots, un nommé Telchis appartiendrait aux descendants d'Aigialeus !

61. D'autant plus que cette région au sud d'Argos, la Thyréatide, est source de conflits entre Argiens et Lacédémoniens (Sauzeau, 2005, p. 170-171), et ce depuis les premiers

Les deux frères de Phorôneus – ce qui constituerait apparemment une alternative à la thèse de la *Phoronide*<sup>62</sup> et d'Acousilaos d'Argos<sup>63</sup>, d'un Phorôneus premier homme et père de l'humanité<sup>64</sup> – apparaissent dans le légendaire argien postérieurement à la défaite argienne face à Lacédémone au début de la seconde

---

temps de la royauté spartiate, avec le roi Théopompe, selon Pausanias (III, 7, 5), sans doute vers la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, et sera contrôlée définitivement par Sparte après 546 av. J.-C., c'est-à-dire après la Bataille des Champions (Hérodote, I, 82 ; aussi VI, 76-82). Voir aussi Piérart, 2009, p. 276-278, et Malkin, 2018, p. 119-120.

62. Pour les dates de la *Phoronide*, VII<sup>e</sup> ou VI<sup>e</sup> siècle, voir Bernabé, 1987, p. 118 ; pour Chuvin, 1993, p. 59, cette œuvre « était sans doute un peu plus récent[e] et obéissait à d'autres préoccupations que les *Catalogues* hésiodiques [que West, 1985, p. 43 situe au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., entre 580 ou 540 et 520] (...) La *Phoronide* fut sans doute utilisée au tout début du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. par Acousilaos d'Argos... » (voir aussi Calame, 2008, p. 99-100 ; Andolfi, 2019, p. 1-2 envisage même la période antérieure à 494 av. J.-C., date de la bataille de Sépeia).

63. Acousilaos d'Argos serait (naturellement) l'expression de cet « impérialisme » argien (cf. Kelly, 1976, p. 36-40 ; Chuvin, 1993, p. 68-69 ; Sauzeau, 2005, p. 233-235 ; Calame, 2008, p. 108, Fontana, 2012, p. 386 ; Andolfi, 2019, p. 21-22 et 96-105 ; voir Hérodote, I, 82), comme le sont les diverses versions qui par une généalogie peuplée d'ancêtres forts obscurs aux noms et à l'ordre variables, relie Inachos et Phorôneus à Io ; cela sert à « [compléter] le tableau de la découverte des arts propres à la vie civilisée, [... à situer] les héros argiens, à leur avantage par rapport à ceux d'autres régions de la Grèce et (à donner) leurs noms à l'Argolide ou au Péloponnèse (...) Ils dessinent aussi une histoire du peuplement de l'Argolide et présentent les relations entre cette province et les autres terres grecques, voisines ou lointaines, par les filiations assignées aux différents éponymes » (cf. Chuvin, 1993, p. 76 ; voir aussi Jacob, 1994, p. 188-189, et Calame, 2000, p. 25). Le fait qu'Acousilaos emploie la prose ionienne (Andolfi, 2019, p. 21 et 23-25), et non plus la poésie, ni le dialecte dorien en usage dans le Péloponnèse (cf. Pámias, 2015, p. 53-75), et qu'il « met au premier plan les traditions de sa cité, Argos, à laquelle il confère ainsi le privilège de la plus grande ancienneté », en faisant précéder par le déluge antérieur ou contemporain au règne de Phorôneus, celui de Deucalion, pourrait être interprété, non seulement comme une façon de se faire connaître en dehors du Péloponnèse, mais aussi comme une marque d'impérialisme argien (cf. Jacob, 1994, p. 178 et 186).

64. Après Flavius Josèphe qui dénonçait « par exemple l'ampleur des désaccords entre Hellanicos [de Lesbos, auteur aussi d'*Argolika* ou d'une *Phoronide*] et Acousilaos [d'Argos] » (Jacob, 1994, p. 183), Pausanias soulignait déjà au milieu du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. (cf. Roux, 1958, p. 29 n. 1, et Musti et Torelli, 1986, p. xxxi-xxxii) la contradiction existant généralement entre les divers récits des poètes grecs, des traditions locales (IX, 16, 7) et les légendes véhiculées par les généalogies (VIII, 53, 5). Nous n'avons pas encore pu prendre connaissance de la thèse soutenue le 10 mars 2018 à l'Université de Provence (Aix-en-Provence et Marseille), par Théodossios Polychronis sur « Hellanicos : histoire des origines, origine de l'Histoire ».

moitié du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>65</sup>, et serait une résurgence, d'origine indo-européenne, d'une mythique tripartition territoriale.

Quant aux fils de Phorôneus, la tripartition territoriale entre eux ne semble guère s'appliquer selon certaines traditions ; Phorôneus eut comme fils Apis<sup>66</sup>, qui lui succéda à Argos, et Car qui fut roi de Mégare où fut célébré pour la première fois le culte de Déméter<sup>67</sup>, ainsi qu'un certain Europs, dont le fils, Hermion aurait fondé la ville de...Hermionè, limitrophe de Trézène<sup>68</sup>, et du mont Pron, où un autre fils de Phorôneus, Clyménos, aurait bâti un temple de Déméter<sup>69</sup>.

Toutefois, selon Hellanicos de Lesbos<sup>70</sup>, si nous en croyons la scholie T+ à Homère, *Iliade*, III, 75b (Erbse, I, 373, 38), « Phorôneus eut trois enfants qui, à la mort de leur père, se partagèrent le territoire d'Argos. La partie située du côté de l'Érasinos échut à Pélasgos, qui y fonda la Larissa. lasos <obtint> la partie située au levant. Agénor, comme toute la terre avait été donnée, prit la cavalerie paternelle. De là vient qu'à la même époque Argos reçut la triple dénomination de *Iasienne*, comme on le voit dans *l'Odyssee*, 'Pelasgique et nourricière de caavales' » (trad. M. Piérart). Mais cette tripartition ne subsista pas longtemps, car « grâce à la cavalerie qu' (Agénor) se constitue ainsi, il peut, après la mort de ses frères [ou en

65. Cf. Sauzeau, 1999, p. 132 n. 1-2, et 149-165 ; également de Polignac, 1995, p. 73-74.

66. L'impérialisme argien pourrait se traduire dans les spéculations sur le nom d'Apis, fils de Phorôneus, rapproché du théonyme égyptien Sarapis, et dans la localisation en Égypte de la naissance d'Épaphos, fils des amours de Zeus avec l'argienne Iô (cf. Calame, 2000, p. 118-119 et n. 4 et 28), mais aussi dans l'inscription de « la légende de la guerre de Troie et [de] celle d'Héraclès dans la perspective d'une ligne généalogique unique, centrée sur Argos et remontant à une théo-cosmogonie » (Calame, 1996, p. 64, aussi 35 ; voir aussi Pausanias, VII, 17, 1).

67. Pausanias, I, 39, 5-6. Signalons que Mégare et la Mégaride constituèrent la quatrième partie de l'Attique que le roi d'Athènes, Pandion, accorda à l'un de ses quatre fils, à savoir Nisus ; ces lieux à l'ouest d'Athènes paraissent jouer le rôle d'une « Pylos » pour Athènes, c'est-à-dire d'une porte vers l'au-delà (Meulder, 2010, p. 114-122).

68. Pausanias, II, 34, 4.

69. Pausanias, II, 35, 4 ; cf. Pirenne-Delforge, 2008, p. 201-202 ; d'aucuns lui prêtent erronément un cinquième fils du nom de Spartôn (Pausanias, II, 16, 4 ; voir Pirenne-Delforge, 2008, p. 50). Une scholie à Euripide (*Oreste*, 932) qui donne la même liste d'enfants d'Argos, le roi de la cité homonyme, que la *Bibliothèque d'Apollodore* (II, 1, 2, 1.51), mais en ajoutant Tirynthe, donne comme enfants de Phorôneus, Aigialeus, Apis, Europs et Niobé (aussi schol. Euripide, *Oreste*, 1246), ce que confirme une inscription découverte à Argos en 1994 (voir Contensou, 2014, p. 84-85 et n. 312).

70. *Fragmente der Griechischen Historiker* 4 F 36 Jacoby ; Fowler, 2000, t. 1, p. 173. Hellanicos a vécu au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et est notamment un mythographe (Lenfant, 2011, p. 199 ; Meister et Montanari, 1998, p. 295-296).

chassant son frère Pélasgos], envahir et occuper le pays»<sup>71</sup>.

P. Sauzeau accorde foi à ce texte, mal assuré, avoue-t-il<sup>72</sup>, avec lequel ne s'accordent ni une autre scholie au même texte homérique (A, D codd. CHVLa), ni Chuvin<sup>73</sup>, ni Alpers<sup>74</sup> qui suivent la *Bibliothèque d'Apollodore*<sup>75</sup>. Pour Fowler<sup>76</sup> commentant le fragment d'Hellanicos, «Phorôneus» est une *lectio facillior* et ne s'accorde avec rien d'autre que nous connaissons de ces généalogies ; aussi est-ce probablement une erreur comme dans Hygin, *Fables*, 225, 1 parlant de *Pelagus, Triopae filius*<sup>77</sup>. En outre, l'abrègement de la généalogie opéré par Hellanicos entre Phorôneus et Pélasgos<sup>78</sup>, Iasos et Agénor, est d'autant plus suspecte qu'elle supprime les

---

71. Pélasgos passe pour avoir inventé la fabrication du pain (Schwartz, 1887, t. I, p. 189, 24-26 ; cf. n. 35, et Agénor aurait été aussi patron des bergers (Plutarque, *Questions grecques*, 50 = *Moralia*, 303A. Voir aussi Piérart, 1998a, p. 143-146, ainsi que 2000 - sur la toile) ; par sa rélegation, ce dernier aurait-il appartenu à la troisième ou quatrième fonction (cf. Sauzeau, 2012, p. 188-192) avant de devenir un concurrent pour la place de souverain (Sauzeau, 2011, p. 251-266) ? D'autant plus qu'il a un homonyme troyen protégé lors de son combat contre Achille par Apollon, le dieu protecteur des troupeaux (Sergent, 2004, p. 52 et 76-85). Signalons qu'Eschyle (*Suppliants*, 262-270) fait d'Apis un fils d'Apollon, mais dans une perspective quelque peu différente de celle du mythe argien de Phorôneus (et de ses éventuels descendants), puisque cet Apis serait « un guérisseur venu de Naupacte (...), qui a autrefois débarrassé la région de Lerne des serpents que la Terre y faisait pulluler, parce qu'elle était irritée des meurtres commis à sa surface » (Chuvin, 1993, 67).

72. 1994, p. 188-189.

73. 1993, p. 74.

74. Alpers, 2003, p. 23 pour qui Pélasgos, qui n'est pas cité [ou ne le serait pas] par le poème épique *Phoronis*, est inclus par Hellanicos au niveau de la sixième génération après Phorôneus, et non comme petit-fils de Phorôneus et frère d'Argos comme le voulait Acousilaos (*Fragmente der Griechischen Historiker* 2 F 25 Jacoby ; Andolfi, 2019, p. 20-22 et 104-105).

75. II, 1, 2.4 et 1, 4.10.

76. 2013, p. 242.

77. Pour Krischan (1937, p. 259-260), la scholie à la *Troisième Olympique* de Pindare (v. 28 ; Drachmann, 1902, p. 112-113) confirmerait la filiation directe entre Phorôneus et Pélasgos, puisque selon certains auteurs non cités nominalement, aux Hyperboréens a donné son nom un certain Hyperboreos, fils de Pélasgos, lui-même fils de Phorôneus et de Périmède ; par conséquent, les Hyperboréens seraient ici liés au Péloponnèse.

78. Pélasgos est l'homonyme du premier homme à avoir habité l'Arcadie, selon la légende arcadienne (Pausanias, VIII, 1, 4-6) et donné son nom à la région qui s'appellera Pélasgia. Selon Asios (*Epicorum Graecorum Fragmenta*, fr. 8 Kinkel), Pélasgos serait l'ancêtre de la race humaine. Faire de Pélasgos un indigène arcadien semble paradoxal, si nous acceptons comme étymologie de ce nom la racine indo-européenne \**plh*<sub>2</sub> qui signifie « errer » et qui a produit le nom grec de la cigogne, à savoir πελαργός (Sauzeau, 2005, p. 20 et 342 n. 37 et 38, à la suite de Bader, 1999 ; mais de Lamberterie, 2015, p. 156-



étapes de la (longue) évolution de l'«histoire» d'Argos partant d'un dieu-fleuve, l'Inachos, pour aboutir à Danaos et ses 50 filles, et l'établissement des descendants de Phorôneus dans diverses régions du Péloponnèse<sup>79</sup>. Selon Fowler<sup>80</sup>, le poème épique *La Danaïde* procéderait de même en faisant d'Inachos le père d'Io<sup>81</sup>, elle-même mère de Danaos<sup>82</sup>.

*La Bibliothèque d'Apollodore* ainsi que la seconde scholie au chant III de l'*Iliade* (v. 75) prêtent les mêmes noms de Pélasgos, d'Iasos (des jumeaux), d'Agénor et de Xanthos (deux cadet), aux fils de Triopas. «Iasos est le père d'Io, Pélasgos le futur colonisateur de l'Arcadie, Agénor l'ancêtre des rois d'Argos pendant la période d'exil d'Io et de ses descendants, auxquels ils cèderont un jour le trône. Xanthos enfin, 'roi des Pélasges d'Argos' conquiert une partie de la Lycie, où il règne sur les Pélasges qui l'ont suivi et plus tard passe à Lesbos»<sup>83</sup>. Cette construction généalogique que nous lisons dans la *Bibliothèque*, aurait pour auteur Phérécyde d'Athènes qui semble s'être inspiré de traditions rhodiennes, Rhodes se proclamant parente d'Argos<sup>84</sup>; l'historiographe athénien signale l'existence et la

158, propose, à la suite de Kaczor et Witczak, 1991, p. 151-153, une autre étymologie, du moins pour -αργός, mais il ne précise pas s'il suit la thèse de Van Windekens (1986, p. 182) qui fait de \*πελ- un dérivé, par dissimilation, de πέρα; la cigogne serait l'oiseau «qui s'élançait vers les contrées lointaines».

79. Voir la remarque de Brûlé, 2005, § 23 : «on voit combien, dans nos textes, la distribution des noms revêt une valeur hautement symbolique, comme elle invite à faire de l'histoire et de la géographie», et au § 25, il constate que les Grecs ont intimement marié, dans leurs récits généalogiques, les deux concepts que sont le temps et l'espace. Voir également § 30-36. Même constat chez Calame, 2000, p. 25. Tosetti, 2006, § 33-35 (sur la toile) montre que certaines généalogies auxquelles s'intéresse Hellanicos ne s'arrêtent pas à la Guerre de Troie, mais vont au-delà comme ce serait le cas de Codros, roi d'Athènes – c'est-à-dire quatre générations après ce conflit – et de son fils Nélée, «fondateur de la Dodécapole ionienne en Asie Mineure», ainsi que des Philaïdes dont Miltiade, «le colonisateur de la Chersonèse» et grand-père du vainqueur de Marathon (aussi *infra* n. 84). Si la mention de Phorôneus est exacte chez Hellanicos, cela signifierait-il qu'il abrège les généalogies argiennes et allonge les athéniennes? Voir *infra* n. 82, et Lendle, 1992, p. 63-71.

80. 2013, p. 238-239.

81. Voir aussi Ovide, *Métamorphoses*, I, 583-584, 611 et 640.

82. Signalons que Hellanicos s'est intéressé à la chronologie et à la contemporanéité des personnages appartenant à l'histoire mythique de l'Attique et de Grèce (Fowler, 2016, p. 36-41; aussi Alpers, 2003, p. 23 et Tosetti, 2006, § 35 et n. 78). Cf. *supra* n. 79.

83. Chuvin, 1993, p. 73.

84. Chuvin, 1993, p. 73-74. L'historiographe athénien Phérécyde, qui a dressé l'arbre généalogique des Philaïdes, la famille de Miltiade et de Cimon, était contemporain des événements qui poussèrent Athènes à conclure en 461/460 une alliance notamment avec les Argiens (Thucydide, I, 102, 4; Piérart 1996 § 14 sur la toile. Pour Phérécyde

présence à Lesbos, de Xanthos que ne semble pas mentionner Hellanicos, lui-même originaire de l'île<sup>85</sup>.

Tirynthe ou Argos ont connu dans leur passé légendaire un trio de rois<sup>86</sup>, à savoir Proetos, Bias et Mélampous, chacun semblant assurer une fonction indo-européenne, au lieu de se répartir l'Argolide<sup>87</sup> ; en cas de répartition, Proetos aurait gardé Tirynthe, Bias, frère de Mélampous, aurait reçu, grâce à ce dernier, un tiers du royaume, tandis que Mélampous, le devin qui avait guéri de leur folie les filles de Proetos, aurait obtenu l'autre tiers<sup>88</sup>.

---

contemporain de Cimon, voir Huxley, 1973, p. 137-143 ; Viviers, 1987, p. 288-313 ; Fowler, 2000, p. 272, et Dolcetti, 2001, p. 67-75 ; Thomas, 1989, p. 161-173, et Jacob, 1994, p. 190 et 194.

85. Chuvin, 1993, p. 59-60 signale qu' « Hellanicos de Lesbos rédigea [une] *Phoronide*, prenant souvent le contrepied de ses prédécesseurs, en particulier d'Acousilaos », sur la base des *Fragmente der Griechischen Historiker* 2 T 6 Jacoby et 4 T 18 Jacoby. Même jugement chez Alpers, 2003, p. 22-23 se basant sur le fait que l'historien lesbien (puis athénien) considère Phorôneus non comme le premier homme, mais comme l'un des quatre ancêtres des Grecs et qu'il soutient que le feu fut découvert sur l'île de Lemnos, et non à Argos par Phorôneus. Sur le feu de Lemnos, voir maintenant Bettini, 2008, p. 161-177, et sur le parallèle (avec de profondes différences) entre femmes Lemniennes, meurtrières de la gent masculine, et les Danaïdes, meurtrières de leur époux (sauf une !), voir Sauzeau, 2005, p. 290-293.

86. Le fragment 37 Merkelbach-West du *Catalogue hésiodique des Femmes* et les vers 39-41 de la *Dixième Néméenne* de Pindare, ainsi que le commentaire de Probus à la *Sixième Bucolique* de Virgile (v. 48) font de Proetos un roi d'Argos, mais le fragment 129 Merkelbach-West du *Corpus* hésiodique, les vers 39-55 de la *Onzième Épinicie* de Bacchylide et la *Bibliothèque d'Apollodore* (II, 2, 1.25) ainsi que Pausanias (II, 16, 2) en font un roi de Tirynthe.

87. Pausanias, II, 18, 4. Meulder, 2010, p. 113. Sauzeau, 2005, p. 108-137 défend l'idée d'une répartition des trois fonctions et non de chaque tiers du territoire argien, en se basant sur le nom des protagonistes et de leur épouse éventuelle ; ainsi pour lui, au moment du partage, le roi de Tirynthe était Anaxagoras, dont le nom signifie « roi de l'agora » et est donc teinté de politique et de sacralité (pout le sens de « seigneur, souverain » qu'à le substantif ἀναξ, voir de Lamberterie, 2013, p. 160-161), Bias porterait un nom qui signifie la force violente, la vigueur physique du héros (*contra* Meulder, 2020) ; déjà Sergent, 1998, p. 182 dit que « l'Amuthaonide Biàs, roi rout passif, ne fait que bénéficier des pouvoirs magico-religieux de son frère », et aurait comme épouse Lysippè, c'est-à-dire « celle qui détache les chevaux », incarnant de ce fait la force, la rapidité essentielle du guerrier. Pour les rapports probables de Mélampous avec la quatrième fonction, voir notre article cité dans cette note.

88. Cette tripartition, suite à la guérison des femmes argiennes par Mélampous, concernerait le royaume d'Argos selon Hérodote (IX, 34 ; aussi *Bibliothèque d'Apollodore*, I, 9, 12.102 ; Hésiode, fr. 37, 10-15 Merkelbach-West ; Diodore de Sicile, IV, 68, 4-6, et Pausanias, II, 18, 4. Voir Dowden, 1989, p. 74-76).

Il semble que le concept d'une tripartition du territoire argien se soit appliqué, parfois avec un échec comme le prouve l'exemple des trois prétendus fils de Phorôneus selon Hellanicos de Lesbos, ou de Triopas selon Phérécyde, à des temps totalement mythiques, et contredit la version argienne d'un Phorôneus ancêtre de l'humanité. En fait, il importe pour nous que des historiographes étrangers à Argos, comme Hellanicos<sup>89</sup> et Phérécyde, se soient souvenus de la tripartition « mythique » du territoire argien, que ce soit avec les fils de Phorôneus<sup>90</sup> ou de Triopas.

Toutefois la cité d'Argos fait partie, elle-même, de la tripartition mythique (et trifonctionnelle) du Péloponnèse entre les trois Héraclides, puisque Téménos, le chef et aussi le représentant de la religion, reçoit Argos, la souveraine (1<sup>re</sup> fonction)<sup>91</sup>, les deux fils d'Aristodème Lacédémone (3<sup>e</sup> fonction), et Cresphontès, célèbre par sa ruse, Messène (2<sup>e</sup> fonction), selon l'analyse de B. Sergent<sup>92</sup>. Il y a donc une différence entre le temps relativement court de l'« histoire » vue par la *Saga des Gotlandais*, et le temps assez étalé<sup>93</sup> qui, selon les divers mythes argiens qui mettent en scène Inachos et Phorôneus, part des débuts de l'humanité jusqu'aux Héraclides.

5°) L'existence de trois petits-fils de Þjelvar correspond, semble-t-il, également à la conception que se faisaient les peuples germaniques de leur évolution « historique ». Ainsi P. Buchholz<sup>94</sup> montre qu'un certain nombre de tribus germaniques établissent leur origine sur trois générations de divinités : selon Tacite décrivant les croyances des Germains<sup>95</sup>, à Tuisto, l'être primordial vraisemblablement hermaphrodite, succède Mannus qui a trois fils, lesquels donnèrent leur nom à trois peuples différents, les *Ingæuones* très proches de l'Océan<sup>96</sup>, au centre (ou à l'intérieur) les *Herminones*, et les *Istæuones* ailleurs<sup>97</sup> ;

---

89. Un argument pourrait plaider en faveur d'Hellanicos de Lesbos au sujet des trois enfants de Phorôneus : Hellanicos utilise la liste des prêtresses d'Héra dont le sanctuaire de l'Héraion d'Argos conserve la mémoire « pour organiser une des premières 'chroniques universelles' » (Jacob, 1994, p. 173 et 193-197).

90. Selon la scholie T+ à Homère, *Illiade*, III, 75b, Erbse, I, 373, 38.

91. Pour Argos symbolisant notamment par son nom la 1<sup>re</sup> fonction, voir Sauzeau, 2005, p. 27-30.

92. 1977, p. 120-136, et 1978, p. 3-25.

93. Sauf Hellanicos de Lesbos (*FGrHist* 4 F 36 Jacoby) selon la version d'une scholie d'Homère (voir *supra*), et *La Danaïde*.

94. 1993, p. 326-327.

95. *Germanie*, 2, 3.

96. Sur ce peuple d'« Ingwäonen », Neumann, 2000, p. 430-431 qui les considère comme « les fidèles du dieu Yngwi/Freyr » (voir aussi Reichert, 2000, p. 428-429, et Beck, 2000, p. 430-431.

97. Peel (2015, p. 245) pense que Þjelvar, disparaissant du récit après avoir « exorcisé » l'île, joue le rôle d'ancêtre mystique comme Tuisto dans la *Germanie* de Tacite et comme

parallèlement, selon l'*Edda* de Snorri Sturluson<sup>98</sup>, à Búri, qui est beau, grand et vigoureux, succède un fils appelé Bor qui, avec son épouse Bestla, fille du géant Bolthorn, a trois fils, Óðinn, Vili, et Vé<sup>99</sup>.

Pour Maillefer<sup>100</sup>, l'auteur de la *Saga des Gotlandais* aurait emprunté à l'*Histoire des Lombards* de Paul Diacre<sup>101</sup> la division de la population en trois parties, dont l'une, en raison d'« un tirage au sort, [...] devait quitter la patrie pour chercher de nouveaux lieux d'habitation » ; cette thèse de Maillefer est contestée par Mitchell, qui voit dans cette émigration (dans l'Empire byzantin) le reflet d'une réalité historique<sup>102</sup>. Et Maillefer d'ajouter<sup>103</sup> : « l'auteur de la *Guta saga* a voulu utiliser ces traditions pour expliquer la partition de l'île en trois circonscriptions territoriales (*tredingar*), mais avec maladresse et sans éviter l'incohérence entre la strophe allitérée qui fait de Guti l'héritier éponyme de tout Gotland et son commentaire qui ne lui accorde que le *treding* du centre ».

P. Lajoie<sup>104</sup> a attiré notre attention sur le statut d'aîné (Kii à Kiev ; Tiburtus à Tibur / Tivoli ; l'aîné des chefs d'une colonie albaine à Fidènes ; Ilus, fils de Trôs à Troie / Ilion) ou de cadet (Scythès chez les Scythes ; Iradj en Iran) comme éponyme d'une ville ou d'un pays, mais dans la tripartition des peuples germaniques en Inguaeones, Istaevones et (H)E/Irmiones, il reconnaît qu'on ne peut savoir lequel des ancêtres de ces peuples est le cadet ou l'aîné, sachant toutefois que l'éthnonyme (H)E/Irmiones semble correspondre linguistiquement à l'indien

---

le Goth *Gaut* ou *Gapt* dans les *Getica* de Jordanès (14.79 ; cf. Jordanès, *Histoire des Goths*, introduction, traduction et notes par O. Devillers, Paris, 1995, p. 145 n. 136) ; voir aussi Schütte, 1907, p. 135-136, et Wolfram, 1988, p. 15, 393.

98. *Gylfaginning* chap. 7.

99. Snorri Sturluson, *Edda*, 11 ; voir Dillmann, 1991, p. 36 et 145-146, et Anastacio, 2018, p. 107-108 (sur la toile). Signalons que le premier géant au monde Forniótr a trois enfants, Hler (la Mer), Logi (le Feu) et Kári (le Vent), selon le *Flatleyjarbók* (I, 219), la *Orkneyinga saga* I, et *Skáaldsk*, 27. Voir Simek, 1993, p. 88, 151, 182 et 191-192).

100. 1985, p. 133 n. 2.

101. *Historia Langobardorum* éd. Mommsen 1878, MGH, S. S, r. L., t. I, 2-3. Voir Andrén, 2012, p. 99, renvoyant à Weibull, 1943, p. 158-194.

102. Pour Boyer (1992, p. 57) qui renvoie en n. 27 à l'ouvrage collectif *Gutar och vikingar*, Stockholm, 1983, « comme le montre la *Guta Saga*, Gotland est devenue la plaque tournante d'un intense commerce dans la Baltique, ce qu'elle va rester des siècles durant. C'est de Gotland que partent ou sont partis les marchands (ou suédois, ou gotlandais, ou les deux, mais il convient de noter que Gotland possède sa culture propre et même une langue à soi, le *gutnisk*) qui fondent, ou vont fonder des comptoirs : à Wollin, à l'embouchure de la Vistule ; Grobin [...] en Lettonie [...] ; à Apuole [...] en Lituanie ».

103. 1985, p. 133 n. 3.

104. 2010, p. 369-380.

Aryaman (le troisième souverain)<sup>105</sup> et au celte Eremon, le conquérant de l'Irlande et finalement son seul roi.

Cet Eremon, choisi par le druide Amhairghin, pour conquérir l'Irlande après la mort de son demi-frère Eber Donn, alors chef de guerre, tua à la bataille de Tochar-etir-damag son frère cadet Eber Finn qui l'avait attaqué, mécontent du partage de l'île en deux, et le druide Amhairghin après cela divisa l'Irlande en cinq provinces dont il attribua à Eremon le centre avec comme capitale Tara, là où était inhumée Tea<sup>106</sup>, sa seconde épouse et fille de Lugaid. Eremon eut de sa demi-sœur Odha, trois fils, Muine, Luigne et Laigne qui, à la mort de leur père, se partagèrent l'île jusqu'à ce que le premier mourût de la peste et les deux autres fussent vaincus par leurs quatre cousins, Er, Orba, Feron et Fergna, fils d'Eber Finn<sup>107</sup>.

Selon Peer<sup>108</sup>, la tripartition de l'île de Gotland s'est faite selon les âges des fils de Þjelvar et du nord au sud ; c'est ainsi que Guti, l'éponyme de Gotland, qui ne serait ni l'aîné, ni le cadet, reçoit le centre de l'île. Si le nom de Guti névoque en rien l'indien Aryaman et d'autres substantifs corrélés<sup>109</sup>, sa signification de « prêtre, chef » (cf. n. 17) lui accorde, nous semble-t-il, la primauté sur ces deux frères et le centre de l'île. Ainsi, la *Saga des Gotlandais* valoriserait, non le droit d'aînesse ou le privilège d'être le puîné, mais le centre de l'île, comme l'est Tara dans la mythologie irlandaise, qui échoit d'ailleurs à Eremon, né entre ses deux frères, Eber Donn et Eber Finn (!), et Mégare dans la mythologie grecque concernant la Mégaride<sup>110</sup>. Nous serions avec la place de Guti au centre de Gotland en présence d'un élément non seulement germanique, mais aussi indo-européen.

Nous ajouterons aux critiques à l'encontre de la thèse de Maillefer que dans la *Saga des Gotlandais* il n'est point question, comme chez les Lombards, de deux frères, à savoir Ibor et Aion / Agio, ni de leur mère, appelée Gambara que ses fils

105. Voir à ce propos Dumézil, 1949, p. 170 et suiv. La démonstration complète de cette équivalence linguistique (et fonctionnelle) entre Aryaman, Irmin et Eremon a été faite par Bengtson, 2016, p. 38-57.

106. Sargent, 2004, p. 114 et 734 qui fait de Tara un territoire acquis par Tea.

107. Mountain, 1998, t. III, p. 605-607. Pour les divers noms des protagonistes de la conquête de l'Irlande et de l'installation des Milésiens cités par Mountain, comme Amhairghin / Amairgen (Glámmar / Glúngel), Eber Donn, Eber Finn, Eremon, Tara et Tea, voir Ellis, 1991, p. 29-30, 96, 106, 217-219 ; Maier, 1997, p. 13, 102, 109 et 263 ; MacKillop, 1998, p. 11, 147, 169 et 354-356 ; Koch, 2006, p. 46-47, 708-709 et 1663-1664.

108. 2015, p. 247.

109. Il n'a d'ailleurs aucune compétence d'Aryaman (cf. Sauzeau, 2012, p. 299-300). Qui plus est, Koch, 2006, p. 709 dénie tout lien linguistique entre l'indien Aryaman et le gaélique Eremon - à tort, voir n. 105.

110. Sargent, 2004, p. 119-120.

consultaient fréquemment pour sa pénétration d'esprit et ses conseils avisés<sup>111</sup>. Qui plus est, en omettant de nommer ceux qui conduisirent les « indésirables » par étapes successives hors de l'île de Gotland jusqu'en « Grèce »<sup>112</sup>, la *Saga des Gotlandais* ne se sert plus du motif mythologique (germanique et indo-européen) des Dioscures que seraient Ibor et Aio/Agio<sup>113</sup>.

6°) Une deuxième différence surgit au sujet du premier homme qui est apparu dans l'île de Gotland, Bjelvar, selon la *Saga des Gotlandais*, et sur l'emplacement de la future Argos, Phorôneus, selon le mythe argien. Le premier a découvert Gotland (il y est donc allé), tandis que le second est un autochtone ; l'un a « colonisé » Gotland, l'autre n'est pas qualifié de « fondateur », de « colonisateur »<sup>114</sup>. Nous retrouvons avec Phorôneus (et d'autres<sup>115</sup>) le mythe grec (l'athénien étant le mieux connu<sup>116</sup>) de l'autochtonie.

7°) Entre le mythe de Phorôneus et la *Saga des Islandais*, pourrait exister, semble-t-il, une troisième différence, de perspective : alors que la saga paraît dévoiler aux Gotlandais une histoire qui évolue depuis leur installation dans l'île de Gotland jusqu'à l'époque de sa composition avec la christianisation du pays et avec de meilleures relations avec les Suédois<sup>117</sup>, certaines interprétations du mythe argien, comme celle de M. Detienne<sup>118</sup>, pourraient faire croire à une rupture entre les temps de Phorôneus et les suivants.

Pour nous, l'inondation par laquelle Poséidon submerge Argos et l'Argolide est antérieure à l'époque de Phorôneus ; débouté entre autres par Inachos,

111. Sur ces trois Lombards, voir p. ex. Delpech, 1998, p. 138-139 et 159. Voir aussi Saxo Grammaticus, *La Geste des Danois*, VIII, 13 (traduit du Latin par J.-P. Troadec et de la présentation par Fr.-X. Dillmann, Paris, 1995, p. 366).

112. Holmbäck et Wessén, 1943, p. 291-292.

113. Sur le dioscurisme de ces deux personnages, Dumézil, 1939, p. 43-49, et Ward, 1968, p. 50-52; nettes réticences chez Bougard, 1994, p. 155 n. 4.

114. Le nom de Phorôneus est absent de l'ouvrage de Casevitz, 1985. Tlépolémos que nous rencontrerons à Rhodes est appelé  $\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma \omicron\upsilon\kappa\iota\sigma\tau\eta\rho$  (Pindare, *Olympiques*, 7, 54).

115. Citons Pélasgos selon les Arcadiens (Pausanias, V, 1, 1 ; Grimal, 1969, p. 352 ; cf. *supra*), Aigialeus selon la tradition locale de Sicyone (Pausanias, II, 5, 6-7 ; cf. *supra*), Aras selon les Phliasiens (Pausanias, II, 12, 4, et 14, 4), Cécrops et Cranaos (Grimal, 1969, p. 82 et 101) à Athènes, Lélex pour les Lacédémoniens (Pausanias, III, 1, 1), Eumélos pour la ville de Patras (Pausanias, VII, 18, 2), Ogygos pour les Thébains (Pausanias, IX, 5, 1), Platea pour les Platéens (Pausanias, IX, 1, 1), Céléos pour Eleusis (Grimal, 1969, p. 83).

116. Loraux, 1996, précédé par Loraux, 1979 ; ainsi que Cl. Calame, « Sacrifice des filles d'Érechthée et autochtonie » *Center of Hellenic Studies* (sur la toile).

117. Maillefer, 1985, p. 135-139.

118. 1989, p. 48-51 ; pour la paternité des mortels dans le chef de Phorôneus, voir *Phoronis, Epicorum Graecorum Fragmenta*, fr. 1 Kinkel = fr. 1 Bernabé = fr. 1 Davies ; Acousilaos d'Argos, *FGrHist* 2 F 23a Jacoby, Platon, *Timée*, 22a ; pour les sacrifices annuels accomplis à son tombeau, voir Pausanias, II, 20, 3.

le père de ce dernier, lors du Jugement des Fleuves sur la question de savoir quelle divinité exercerait la souveraineté sur la région, Poséidon y a provoqué une sécheresse quasi-totale. C'est pareille situation que doit affronter le fils d'Inachos, Phorôneus, et après sa disparition continue le règne des Phoronides. Il n'y a donc point d'échec ni d'impuissance « de commencements si prometteurs d'où l'Argolide aurait reçu un tout autre destin », comme l'écrit M. Detienne. « Disposant du feu en pleine légitimité, Phorôneus est investi des pouvoirs complémentaires de la puissance ignée : fabriquer des armes pour Héra, lui adresser le premier hommage cultuel, exercer la souveraineté initiale sur la terre d'Argos [...] Mais cette royauté, si éphémère qu'elle soit, se livre dans son rêve à des gestes plus fondateurs : elle édifie une ville, elle fait ouvrir un tribunal [...] dont nous savons seulement qu'il devait juger les 'gens de sa race' »<sup>119</sup>. Rien n'indique, contrairement à ce qu'avance M. Detienne, que ce tribunal du sang n'ait jamais siégé<sup>120</sup>.

Pour nous, Phorôneus n'est pas un personnage de transition, mais un médiateur ; il ne préside pas « à des inventions mort-nées dont la plus spectaculaire est le feu soigneusement conservé dans le sanctuaire d'Apollon *Lykios* au milieu des archives d'un passé étranger au monde nouveau d'Héra et des Danaïdes ». Nous admettons que « c'est un feu désuet et tombé en désaffection au point qu'il n'est même pas requis dans les deux seules fêtes d'Argos où le feu trouve une place » ; l'une de celles-ci est consacrée à Artémis la Rousse (*Pyrônia*) qui se déroule à Lerne, sur le mont Crathis, la seconde, celle « des Torches, à Argos même, (qui) commémorait les signaux de feu échangés entre Lyncée et Hypermestre, le premier couple qui avait refusé la violence sexuelle et meurtrière pour inaugurer le temps du pouvoir partagé et des droits de l'épouse dans le lit conjugal »<sup>121</sup> ;

119. Detienne, 1989, p. 48-51.

120. La création d'un tribunal par Phorôneus est attestée tardivement, au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. par le *P. Oxy.* X, 1941, IV, 3-5.

121. Au sujet des armes fabriquées pour Héra, cela dépend de la lecture que nous faisons d'un mot de la *Fable* 274 d'Hygin (§ 8) : « *Phoroneus Inachi filius arma / aram Iunoni primus fecit, qui ob eam causam primus regnandi potestatem habuit* » (« Phoronée fils d'Inachos fut le premier à fabriquer des armes / [à établir un autel] pour Junon, et pour cette raison il fut le premier à avoir le pouvoir de régner » ; trad. J.-Y. Boriaud, CUF). À notre humble avis, le feu que découvre Phorôneus, ne sert pas encore à la fabrication des armes ; il n'est pas encore technologique, comme celui de Prométhée selon Eschyle (*Prométhée*, 7-8, 109-111, 252-254 et 496-499) il est simplement cultuel (d'ailleurs, le substantif latin *ara* « autel » est apparenté au sanscrit *āsa* et à l'hittite *hašš(ā)* signifiant « foyer, âtre » (voir Ernout-Meillet, 1959, p. 42, et de Vaan, 2008, p. 49) ; qui plus est, la *Fable* 143 d'Hygin affirme que Jupiter « confia (...) le premier trône à Phorôneus pour le remercier d'avoir le premier institué le culte de Junon » (trad. J.-Y. Boriaud, CUF), et la *Fable* 225 ajoute que « Phorôneus fils d'Inachus construisit le premier un temple

mais ce feu (divin) est toujours révéralé à Argos<sup>122</sup>. Detienne<sup>123</sup> partage erronément non seulement le point de vue de Platon pour qui le temps de Phorôneus, de par l'action de Poséidon<sup>124</sup>, est coupé du temps qui lui succède, celui des Danaïdes, mais aussi l'opinion athénocentrique de Pausanias, en prenant comme point de référence le mythe de Prométhée.

J.-L. Durand<sup>125</sup> s'inscrit, à notre avis, dans le sillage de M. Detienne et de P. Vidal-Naquet<sup>126</sup>. Pour lui, le fait que le lieu commun où Phorôneus rassemble les pour Junon à Argos ». Toutefois d'aucuns pourraient contredire notre opinion en faisant valoir que le substantif *ara* ne désigne un autel qu'en l'honneur des êtres humains, et *altaria* pour les dieux (Varron selon Servius auctus, *ad Vergili Bucolica*, 5, 66), mais Hygin ne tient pas compte de cette distinction, puisque dans la *Fable* 91 (6), il écrit *in aram Iouis Hercéi insiluit* « il s'élança auprès de l'autel de Jupiter Hercéen » (trad. J.- Y. Boriaud, CUF). D'autre part, le fragment 2, 5-7 de la *Phoronide* (éd. Bernabé / Davies) retrace « l'invention de la métallurgie par les Dactyles phrygiens, grâce, peut-on supposer [nous soulignons] au feu que leur avait procuré Phorôneus (cf. Brillante, 2004, p. 41-42). La métallurgie était étroitement associée dans l'esprit des Grecs aux malheurs de l'humanité, à la guerre, aux meurtres et à la magie, dont nous (voyons) les méfaits parmi les descendants immédiats de Phorôneus » (Chuvin, 1993, p.65), à savoir la première campagne militaire menée par son fils Apis et le meurtre de ce dernier (Chuvin, 1993, p. 63 et 67-68) ; dans la *Fable* 274, l'exemple de Phorôneus est précédé de celui des Arcadiens qui « furent les premiers à rendre un culte aux dieux » ; nous pourrions penser qu'Hygin (ou sa source), vu le précédent des Arcadiens, a considéré que ce n'était pas *aram* qu'il fallait écrire, mais *arma*, sous peine de contradiction dans la même fable ! Gourmelen, 2004, p. 264, fait appel à une tradition, attestée par un *papyrus d'Oxyrrhinque* (X, 1241, col. II, 21), selon laquelle Phorôneus « arma les premiers hommes d'Argos de la même manière que le fit Kékrops ».

122. Pausanias, II, 19, 3.

123. Brillante, 2004, p. 41-42 conteste partiellement la thèse de Marcel Detienne. Les Anciens ont, selon lui, envisagé une alternative à l'histoire prométhéenne du feu. Dans un passage de Diodore de Sicile (I, 13, 2 ; cf. Vitruve, II, 1, 1) Héphaïstos montre aux hommes comment le feu qui naît de la foudre et qui frappe la cime des arbres peut être conservé et employé par eux pour leurs besoins. Toujours selon Brillante, les Argiens opposent la figure de Phorôneus à celle de Prométhée, en faisant remplir par le premier une fonction proche de celle développée par le Titan dans la *Théogonie*. Il est donc préférable, aux yeux de Brillante, de s'orienter vers une solution différente et retenir que dans la version du mythe que nous connaissons de façon imparfaite, Phorôneus développait probablement le rôle du premier homme et en même temps du héros culturel, rassemblant des fonctions, qui, comme l'affirment Preller et Robert (1894), sont normalement distribuées entre Deucalion et Prométhée.

124. C'est l'opinion de Platon exprimée dans le *Timée* (22a) et de Clément d'Alexandrie (*Stromates*, I, 102, 3 .382).

125. 1986, p. 30-32.

126. Vidal-Naquet (1981, p. 41-42) parlant du vol du feu divin par Prométhée et de la création de Pandore, à la fois terre et femme, par Héphaïstos sur l'ordre de Zeus, arrive à cette conclusion que « terre arable, cuisine, sacrifice, vie sexuelle et familiale au sein de l'*oïkos*, et même, à la limite, vie politique, forment un *ensemble* dont aucun des termes



hommes pour la première fois, alors qu'ils habitaient dispersés jusque là, s'appelle de son nom « phoronique », et que cette opération porte un nom étrange, à savoir ἄστν et non πόλις, ne permet pas de donner un contour à cette communauté première. Cette société première peut apparaître comme un simple assemblage meilleur que le *plèthos* de Kékrops à Athènes, mais du même ordre. « Pourtant premier homme et organisateur de l'humanité, à la différence de Kékrops, il fait le premier sacrifice attendu. Il le fait pour Héra, en remerciement de quoi Zeus lui offre pour la première fois la royauté ». S'il est vrai que la société argienne et phoronique n'est pas encore définie comme une cité, rien ne dit que le sacrifice qui y est pratiqué n'a pas de victimes. À Argos, sous Phorôneus le sacrifice est-il bloqué, parce qu'il n'y a pas d'eau ?<sup>127</sup>

Nous ne le pensons pas : en raison de la présence du feu recueilli par Phorôneus, dans le temple argien d'Apollon Lukios, c'est-à-dire d'une divinité en relation avec le feu des sacrifices<sup>128</sup>, nous pouvons envisager une forme encore incomplète de sacrifice, jusqu'à l'arrivée des Danaïdes. « Il faut une activité de chercheuse d'eau pour le faire apparaître et qui soit en rapport avec le sacrifice. Au cours de cette quête interviendra l'union que Poséidon obtient d'Amymonè en échange de l'eau qu'il fera réapparaître. L'hydrophorie est donc sacrificielle et matrimoniale à la fois. Comme le feu pour Pandion [à Athènes], l'eau d'Amymonè, débloquent le sacrifice, fait apparaître l'union avec les femmes, négative et positive à la fois [...] ». La société argienne est-elle dépourvue de femmes sous le règne de Phorôneus ? Nous ne le pensons pas. Toutefois Phorôneus s'accouple avec une nymphe du nom de Télédicé, selon la *Bibliothèque d'Apollodore*<sup>129</sup>, Tzetzès<sup>130</sup> et une scholie à Euripide, *Oreste*, 626<sup>131</sup>. La fondation d'une communauté humaine par

ne peut être dissocié des autres ». Si nous appliquons ce constat à l'action de Phorôneus, nous pouvons dire qu'elle constitue une étape intermédiaire dans laquelle il n'y a pas (ou plus) de terre arable, les cours d'eau comme le fleuve Inachos ayant été réduit à sec par Poséidon, le sacrifice ne peut s'accomplir complètement.

127. Sur la présence de sources à proximité des sanctuaires, notamment pour les bêtes à immoler, voir Buxton, 1996, p. 127.

128. Sergent, 2004, p. 34.

129. II, 1, 1.

130. *Lycophron*, 177.

131. Contensou, 2014, p. 85. Pausanias (II, 21, 1) cite pour sa part Kerdò, et la *scholie à l'Oreste d'Euripide* (v. 1239) Peithò ; nous pensons que les noms de ces deux dernières épouses sont des inventions ultérieures. L'une, Kerdò, dont le nom signifie « l'avantage obtenu par un tour de *mètis* », pourrait assimiler Phorôneus à Prométhée – cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 19, 24-25, 62-66, 81-103, et 123-124 - ; l'autre, *Peithò* (cf. Phérécyde, *Fragmente der Griechischen Historiker* 3 F 66 Jacoby), qui passe aussi pour l'épouse d'Argos, attribue, anachroniquement selon nous, des qualités politiques (ou érotiques ? ou prophylactiques

Phorôneus apparaît certes comme une esquisse incomplète<sup>132</sup>, que mythographes, généalogistes et « historiographes » argiens relient cependant à l'Argos du présent. Nos propos rejoignent ceux de François de Polignac<sup>133</sup>, pour qui « dans les traditions argiennes tardives, la séquence mythique de la fondation est très comparable à celle de Mégare » ; là, « Alcathoos n'est ni le premier roi ni l'éponyme de Mégare, mais il fait figure de fondateur de l'ordre de la cité par son action aux limites du territoire et au cœur de la communauté. La phase qui le précède, celle de la première humanisation, est représentée par Car, fils de Phorôneus, fondateur présumé d'un culte primitif de Démèter [...]. Plus tard, diverses agressions humaines et animales menacent d'effacer cette première civilisation, et c'est Alcathoos, fils de Pélops, qui, venant d'Argos, instaure l'ordre historique de la cité : il repousse en effet l'univers sauvage... » : « même succession d'une phase pré-humaine (celle des fleuves), puis d'une phase *pré-politique* (humanité primitive rassemblée par Phorôneus, père de Car) incarnée par la dynastie des Phoronides. C'est lorsque le dernier prince, Gélanor, est vaincu par un nouveau venu, Danaos d'Égypte, qu'apparaît la figure du fondateur, car Danaos instaure un nouvel ordre, en même temps qu'une nouvelle lignée royale (Pausanias, II, 15, 4 et suiv. ; 19, 3). En qualité de descendant d'Io [...] et de père des Danaïdes [...], Danaos se trouvait d'abord au centre du vaste discours mythique argien sur l'institution matrimoniale et sa place dans la société comme fondement de l'ordre humain ; il était donc à ce titre héros civilisateur par excellence, et local puisque inséré dans un complexe légendaire qui n'est autre que le *hiéros logos* de l'Héraion. Il était aussi le fondateur présumé du culte d'Apollon Lycien... ». Toutefois, si le personnage de Phorôneus est attesté par des traditions tardives, comme pourrait le sous-entendre de Polignac, la comparaison avec la *Saga des Gotlandais* montre qu'il appartient à un vieux fonds (indo-européen).

Si nous considérons par exemple qu'Argos est le petit-fils de Phorôneus par l'intermédiaire de sa fille Niobé mise en enceinte par Zeus<sup>134</sup>, et qu'il supplante

---

face à la sécheresse persistante de l'Argolide ? voir Pausanias, II, 7, 7-8 ; ou juridiques ? cf. Pausanias, II, 21, 1 – ou musicales ? cf. Sergent, 2004, p. 349) à Phorôneus – cf. *Scholies à Euripide, Phéniennes*, 1116, et à Oreste, v. 1239 ; aussi p. ex. Buxton, 1982, p. 29-66, et de Polignac, 1995, p. 89). La question qui se pose au sujet de ces deux épouses, est-ce de vraies femmes ? Niobé, fille de Phorôneus, est la première femme à être aimée de Zeus ; Apis, le fils de Phorôneus, meurt sans enfant, et l'*astu* dans lequel Phorôneus rassemble les premiers hommes, n'équivaut pas à une communauté politique, une *polis*.

132. Chuvin, 1993, p. 63.

133. 1995, p. 171 et 174.

134. Hésiode, fr. 247 Merkelbach-West (= Pausanias, II, 26, 2) ; Phérécyde, *Fragmente der Griechischen Historiker* 3 F 22 Jacoby ; Scholies à Euripide, *Oreste*, 932 et 1246 ; Pausanias,

son grand-père comme éponyme de la cité d'Argos<sup>135</sup>, devenant en même temps celui de l'Argolide<sup>136</sup>, nous pensons qu'aux yeux des Argiens, aucune rupture ne s'est produite entre les temps de Phorôneus et d'Argos, le dessèchement de l'Argolide s'étant produit avant l'arrivée de Phorôneus<sup>137</sup> – ce dernier devait s'en accommoder, semble-t-il<sup>138</sup>. Qui plus est, « le récit de Pausanias concernant le combat du loup et du taureau constitue l'étiologie officielle du culte d'Apollon Lykéios et installe Danaos comme véritable fondateur de la cité. Dans ces versions d'une légende qui importait aux Argiens, Danaos est le symbole du centre civique et de la cité, et en même temps un personnage surgi de l'extérieur de la communauté. Il est le véritable successeur, dans la logique du mythe, de Phorôneus. Ainsi sa tombe se trouve sur l'agora<sup>139</sup> [...] Mais la signification centrale de Danaos est surtout liée au sanctuaire d'Apollon Lykios, où se trouve son trône<sup>140</sup> près du feu de Phorôneus (...)»<sup>141</sup>.

---

II, 22, 5 et 25, 8 ; *Bibliothèque d'Apollodore*, II, 1, 1, 5 ; Hygin, *Fables*, 124 et 155. L'étymologie proposée récemment du nom de Niobé semble convenir au mythe argien où Héra βοῶπις et les Proetides, jeunes vierges se considérant comme de jeunes vaches, et victimes d'une calvitie précoce ainsi que d'une maladie de peau à taches blanches (ἄλφος), jouent un rôle important (Sauzeau, 1994, p. 164-170) ; son nom signifierait « qui a de jeunes vaches » (Egetmeyer, 2013, p. 188, à la suite d'U. Remmer, « Νιόβη und die Navagvas : eine Dialektform in der griechischen Epik », *Die Sprache* 48, 2009, p. 139-144). Qui plus est, Io, descendante d'Inachos et de Phorôneus, est assimilée à une génisse (voir p. ex. Eitrem, 1916, col. 1732-1743). Par ailleurs, il nous faut observer avec Rose (2016, p. 227) « la correspondance entre Niobé et Ahalyā, première femme dans le *Rāmāyaṇa*, 7, 30. 15-20. Niobé est donc la première mortelle avec laquelle Zeus ait eu commerce, engendrant ainsi Argos, l'ascendant homonymique d'Argos Panoptès (Πανόπτης) qui surveillera de ses yeux multiples Io, convoitée par le Cronide [et, nous le répétons, relevant de la sphère bovine, comme le nom de Niobé]. Ahalyā, dans la version susdite, est elle aussi, implicitement, la première femme étreinte par Indra, lequel est dit récurremment *sahasrākṣa* « aux mille yeux » dans le *Rāmāyaṇa*, (1, 47, 17b, 19a, 25a, 27d, et 48, 8d) pour son regard concupiscent porté sur la belle ».

135. Étienne de Byzance, s. v. Ἄργος.

136. *Bibliothèque d'Apollodore*, II, 1, 2, 1 ; Hygin, *Fables*, 145 ; Nicolas de Damas, *FGrHist* 90 F 23 Jacoby.

137. Chuvin, 1993, p. 63.

138. C'est Danaos et les Danaïdes, semble-t-il, qui aménagèrent les premiers les eaux de l'Argolide, en découvrant des puits (quatre sont sacrés), et en construisant des citernes (cf. Piérart, 1998b, § 6-7 et 20-22 (sur la toile), et Lambert et Pieri, 1999, p. 275 et 278, se basant sur un fragment hésiodique appartenant au *Catalogue des Femmes* (fr. 128 Merkelbach-West) repris par Strabon, VIII, 6, 7-8 C 370-371).

139. Pausanias, II, 20, 6.

140. Pausanias, II, 19, 5.

141. Sauzeau, 2005, p. 234-235. Qui plus est, la tombe d'Argos, le petit-fils de Phorôneus, se trouve également dans le centre civique (Pausanias, II, 22, 5) ; les sépultures royales traduisent la continuité de l'existence et du pouvoir de la cité d'Argos.

Ce lien entre Phorôneus et son petit-fils Argos (il aurait existé un second petit-fils, du nom de Pélasgos, lequel, d'origine arcadienne, aurait été indûment rattaché à la tradition argienne<sup>142</sup>), comme celui entre Inachos et sa prétendue fille Io<sup>143</sup>, omettrait le déluge et le retrait total des eaux suscités par Poséidon (le déluge qu'ont connu Deucalion et Pyrrha concerne la Grèce centrale, celui qui est survenu du temps d'Ogygos touche la Béotie<sup>144</sup>, et celui que fuit Dardanos, l'île de Samothrace<sup>145</sup>) ; et pour cause, car le déluge concernant le Péloponnèse précéderait le règne de Phorôneus.

8°) Dernière différence : les Grecs (les Argiens) s'interrogent sur l'origine du feu<sup>146</sup>, ce que ne feraient pas les Gotlandais selon leur *Saga*.

\*

Les différences entre le mythe grec et la saga gotlandaise prouvent qu'il n'a pu y avoir d'emprunt de la seconde au premier, mais qu'entre les deux récits (le grec étant plus disséminé entre les divers auteurs qui l'ont rapporté) existent des points communs provenant d'un fonds commun, indo-européen, dans le cas présent<sup>147</sup>,

---

142. « Pélasgos est antérieur à toute cité », écrit Carlier (2010, p. 5), alors que son prétendu père, Phorôneus, a du moins créé une agglomération. Acousilaos transfère l'autochtonie de Pélasgos d'Arcadie à Argos (Andolfi, 2019, p. 20-22 et 104-105), dépouillant ainsi l'Arcadie de son titre de terre du premier homme.

143. Voir Eschyle, *Prométhée*, 589 ; Bacchylide, 19, 18 ; Hérodote, I, 3 ; Castor de Rhodes, *Fragmente der Griechischen Historiker* 250 F 8 Jacoby, et la plupart des tragiques dont Sophocle dans le drame satyrique (?) *Inachos (Tragicorum Graecorum Fragmenta 272-274 Radt)* ; *Bibliothèque d'Apollodore*, II, 1, 3.5. Cf. Yalouris, 1990, t. 1, p. 661-676, sp. 662.

144. Chuvin, 1993, p. 62-63. Pour Calame, 2008, p. 98 (et n. 25) « Phorôneus, non seulement le premier humain, mais aussi le premier roi d'Argos, [est] apparu à la suite du premier grand déluge, non pas celui de Deucalion, mais celui d'Ogygos. Ce dernier passait pour être le roi autochtone des Ectènes, les premiers hommes à habiter le territoire de Thèbes, en Béotie ». Ce déluge d'Ogygos est daté par le *Marbre de Paros* de 1528 av. J.-C., c'est-à-dire plus de 200 ans avant la première expédition argienne contre Thèbes, que l'on date de 1251 -1250 av. J.-C. (Musti, 2004, p. 268).

145. Aristote, *De la Philosophie*, fr. 1-5 Rose, dans P. Pellegrin (dir.), Aristote, Œuvres complètes, *Fragments*, Paris, 2014, p. 2831 ; *Bibliothèque d'Apollodore*, III, 12, 1.138 ; Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, III, 200-203 et 209-214 (texte signalé par Dumas-Reungoat, 2006, p. 46-47).

146. Cf. Frazer, 1930, p. 195-197. Sur Phorôneus premier usager du feu, voir Kleinguethner, 1933, p. 26-27.

147. Ce serait également le cas par exemple de l'épreuve probatoire de l'arc, commune au « grec » Sarpédon et à de nombreux « héros » germaniques (Sergent, 1998, p. 156-157, à la suite de Delcourt, 1962, p. 33-51), comme p. ex. l'alémanique Guillaume Tell, et le

«des traditions et des récits mythologiques de l'île», dont l'auteur de la *Saga des Gotlandais*, «un homme d'Église selon toute vraisemblance (était) bien au fait»<sup>148</sup>. Quant au mythe de Phorôneus élaboré à Argos, il paraît un héritage indo-européen<sup>149</sup>, dans la lignée de concepts indo-européens, comme les trois fonctions, dont B. Sergent a démontré la survivance à Argos<sup>150</sup>. La comparaison avec la mythologie indienne pourrait peut-être renforcer non seulement notre hypothèse d'une origine indo-européenne du mythe de Phorôneus<sup>151</sup> (et subséquemment, mais de façon nettement moindre, celui de Pjelvar), mais aussi notre essai d'étymologie du nom de Φορωνεύς, en ce sens que ce Φορωνεύς n'a pas dérobé le feu aux dieux comme le fit Prométhée. À nos yeux, le nom de Phorôneus pourrait provenir de la racine indo-européenne \*g<sup>h</sup>uer-<sup>152</sup> qui a produit par exemple le verbe grec θέρωμι «devenir chaud» et l'adjectif θερμός «chaud», de même que la racine indo-européenne \*g<sup>h</sup>uen-<sup>153</sup> a produit le verbe grec θείνω «tuer» et le substantif φόνος «meurtre» – ce substantif ayant le degré fléchi comme Φορωνεύς. Son nom pourrait signifier littéralement «le chauffeur»<sup>154</sup>, lui qui serait le fils de celle qui,

Danois Toko, archer du roi Harald à la Dent bleue (Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, X, 7, 1-3 ; voir Sauzeau, 2007, p. 175-192, et 2011, p. 262). Sergent (1998, p. 90-91) a également montré que «la leçon des légendes de Circé [en Grèce] et de Gerðr [en Islande] est la même : pour obtenir [la victoire d'Ulysse sur Circé et le mariage d'amour du dieu germanique Freyr avec Gerðr, fille du géant Gymir] les moyens de deuxième [menace d'un coup d'épée] et troisième fonctions [emploi d'une herbe magique par Ulysse contre le philtre de Circé, et cadeau d'onze pommes d'or, vraisemblablement d'Idhunn offert par le dieu à son aimée] sont inefficaces, ou, au mieux, préparatoires : seul le moyen de première fonction est irrésistible [à savoir le serment comme garantie religieuse pour Ulysse, et multiples imprécations et enchantements proférés par Freyr]».

148. Maillefer, 1985, p. 132.

149. Le recours au feu comme moyen de rendre une terre habitable.

150. 1998, p. 270-274, et 2004, p. 84-85 pour une parenté entre certains mythes irlandais (donc celtes) et le mythe argien de l'arrivée de Danaos à Argos et de sa prise de pouvoir au détriment de l'ancien roi Gélantor.

151. Voir West 2007, p. 272-274 qui effleure, à notre avis, le personnage de Phorôneus.

152. Cf. Rix, 2001, p. 219-220, et Pokorny, 1958, p. 493-495. Sergent, 2004, p. 170 signale que le nom de l'île d'où fut apportée l'arme de Lug, à savoir *Gorias*, est sans doute un dérivé de *gor* «feu».

153. Cf. Rix, 2001, p. 218-219, et Pokorny, 1958, p. 491-493.

154. Le feu sert évidemment (!) à se réchauffer comme le prouve le héros prénestin Caeculus qui «abandonné à sa naissance, se traîne vers le feu des bergers. Le feu permet de lutter contre le froid...» (Briquel, 2018, p. 70 (et 229) se basant pour Caeculus sur le *Premier Mythographe du Vatican*, 84). Si le nom de Phorôneus signifie vraiment «le chauffeur», cela impliquerait que les Argiens qui l'entourent sont dépourvus de protection comme des vêtements ou des habitacles ; ces hommes se retrouveraient en quelque sorte dans la situation de ceux à qui Épiméthée, le frère de Prométhée, n'avaient donné

nymphes des frênes, aurait la couleur du feu et de la cendre (cf. *supra* n. 20). À titre de comparaison, une des divinités les plus importantes chez les Scythes serait, au dire d'Hérodote (IV, 59, et 127, 4), Hestia, appelée dans la langue scythe *Tabiti* ; ce nom semble provenir de la racine indo-européenne \**tep-* « être chaud, brûler »<sup>155</sup> et correspondrait à l'indo-iranien \**Tapatī* « celui qui brûle »<sup>156</sup>.

Quant à la « désinence » -ωνεύς, elle semble se retrouver dans des substantifs comme Ἀιδωνεύς et Σαλμωνεύς<sup>157</sup> ; le nom Ἀιδωνεύς semble se décomposer en Ἄιδ-ων-εύς<sup>158</sup>, si nous comparons avec la décomposition du nom du mois macédonien Ἀὐδ(υ)ναῖος en ἈΨιδ-ων-αιος proposée par Mignon<sup>159</sup>. Nous ne pensons pas du reste que *Phorôneus* soit un hypocoristique ou un composé « tronqué », comme par exemple Δεξεύς face à Δεξιχαρίς<sup>160</sup>, ou un sobriquet comme Κοπρεύς et Οἰνεύς face à κόπρος et οἶνος<sup>161</sup>. Ajoutons aux noms en -ο/όνεος le nom de Déioneus (avec un ο bref !), qui est soit le père de Képhalos qui assassina son épouse Procris, fille d'Erechtheus<sup>162</sup>, soit le beau-père d'Ixion et précipité par son gendre dans une fosse pleine de charbons ardents<sup>163</sup>, ainsi ni chaussures, ni couvertures, ni armes, si nous suivons le *Protagoras* de Platon (321c). Comme l'iranien Yima, Phorôneus protégerait par le feu les hommes du froid hivernal. Voir Tzamourian, 2011, p. 207-218 (sur la toile). Voir *infra* n. 168.

155. Cf. Pokorny, 1958, p. 1069-1070, Ernout-Meillet, 1959, s. v. *tepeo*, et Rix, 2001, p. 629-630.

156. West, 2007, p. 267, ainsi que Blawatsky et Kochélenko, 1978, p. 60-64, et n. 4, et Dumézil, 1978, p. 125-145, et plus particulièrement p. 143-144.

157. Chuvin, 1993, p. 62 n. 14 ; Hellenicos de Lesbos (*Fragmente der Griechischen Historiker* 4 F 16 Jacoby transmis par Étienne de Byzance, 551.19-20) est le seul à citer une ville de Béotie qui s'appelle Σάλμος et dont les habitants sont dits Σαλμώνιοι ; figurant au deuxième livre des *Deukalioneia* de l'historiographie, cette cité béotienne semble appartenir à une époque mythique ou, du moins, semi-historique (Hansen, 1995, p. 52). Le nom de Σαλμώνιοι avec sa désinence en -ώνιος pourrait peut-être être rapproché de Σαλμωνεύς, mais, selon Fowler (2013, p. 152), ce rapprochement serait peut-être le fait d'Hellenicos. Il y a, il est vrai, en Élide, pays où a émigré Salmoneus (Grimal, 1969, p. 414), une ville appelée Σαλμώνη (Strabon, VIII, 3, 31 et 32 C 356), mais nous ne pouvons savoir lequel des deux noms a influencé le phonétisme de celui du roi ou de la ville. Nous ne pouvons tirer aucune conclusion du nom d'une cité de Thessalie, région d'où est originaire Salmoneus (Grimal 1969 : p. 414) appelée par les uns *Alimon*, par d'autres *Holmon* (Plin l'ancien, IV, 15.29), forme « défigurée » de Salmon ?

158. Pour Ἀιδωνεύς, voir Risch, 1937, p. 158 ; aussi cf. Perpillou, 1973, p. 383 § 438.

159. 2011, p. 336-337.

160. Cf. García Ramón, 2017, p. 35.

161. *Ibid.* 36 ; aussi Perpillou, 1973, p. 169-187 § 189-207.

162. Fowler, 2016, p. 56.

163. Cf. scholies à Homère, *Iliade*, I, 268, et à Pindare, *Pythiques*, 2, 39 ; est-ce un supplice oriental provenant de la cour de Perse ? Cf. Meulder, 2017, p. 164-178.

que les ethnonymex Êiôneus (Êiônes en Argolide, et Êiôn en Thrace) et Êtéôneus (Êtéonos en Béotie<sup>164</sup>). Le nom de Φορωνεύς n'a-t-il pas été créé pour éviter la confusion avec le substantif φορεύς, «le porteur» et distinguer de la sorte la racine de θέρομαι, de celle de φέρω ?

Il existe peut-être, de ce point de vue, une explication complémentaire du suffixe -ωνεύς, si nous suivons Perpillou<sup>165</sup> : Φορωνεύς n'aurait-il pas été créé par le poète de la *Phoronide*, sur le modèle homérique du terme Ἄιδωνεύς, substitut pour des raisons métriques de Ἄιδης, comme le suggérerait la comparaison entre le vers 190 du chant V de l'*Illiade*, Ἄιδωνῆι προΐαγεν et le vers 3 du chant I Ἄιδι προΐαψεν, la forme nominative Ἄιδωνεύς se retrouvant en fin de vers au chant XIX (61) ? Φορωνεύς serait donc un « surdérivé simple », comme μελεδωνεύς<sup>166</sup> par rapport à μελεδωνός, et comme ἀγρωνεύς par rapport à ἀγροϊκος<sup>167</sup>. Phorôneus<sup>168</sup> n'a donc pas découvert le feu, à l'exemple d'Hermès, par la friction de certains matériaux comme le bois<sup>169</sup>, et comme le fit Mâtarišvan (dont le nom pourrait être en fait un jeu de mots avec la racine \**manth* « frictionner » ?)<sup>170</sup>.

164. Cf. Risch, 1937, p. 158-159.

165. 1973, p. 383 § 438.

166. Théocrite, XXIV, 106.

167. Héychius, s. v. ; cf. Perpillou, 1973, p. 145 § 155. Il existe aussi un Ἄgriónios selon Fraser et Matthews 2000: 1 ex. Toutefois, Salvatore (1987, p. 41) nous a rappelé à bon escient que le théonyme grec Ἄιδωνεύς faisait partie des noms d'agent en -εύς (Chantraine, 1933, p. 125 et suiv.) et qu'une scholie aux *Perses* d'Eschyle (v. 649) explique le terme par la périphrase ὁ ἀποπομπὸς τῶν νεκρῶν, « celui qui accompagne les morts (dans l'Hadès) ». Phorôneus ne serait-il pas dans cette hypothèse « le pourvoyeur de la chaleur du feu » ?

168. Une racine indo-européenne comme \**bnerH* « mit scharfem Werkzeug bearbeiten » / « travailler avec un outil pointu » (Rix, 2001, p. 80), que nous retrouvons par exemple dans le verbe latin *forare* « percer, trouver, forer », dans le vieil haut-allemand *borôn* « percer », dans le substantif albanais *boru* « trou », dans le grec épique (Callimaque, fr. 287 Pfeiffer) *faróous* « ils labourent » et *fároç* « charrue, terre labourée » (Ernout-Meillet, 1959, p. 248-249 ; de Vaan, 2008, p. 235-236 ; Pokorný, 1958, p. 133-135 ; Chantraine, 2009<sup>2</sup>, p. 1136 ; Beekes, 2010, p. 1554-1555) est impossible, car Phorôneus n'a pas obtenu le feu avec une tarière comme le font les Vestales à Rome (Paul Festus, p. 94 Lindsay : ...*uirgines* (...) *quibus mos erat tabulam felicitatis materiae tamdiu terebrare, quousque exceptum ignem cribro aenea uirgo in aedem ferret* (« ...les vierges [Vestales] qui ont l'habitude de forer une tablette d'une matière tendre jusqu'à ce qu'une vierge pût porter dans le temple dans un récipient ajouré en bronze le feu qui en était tiré » ; trad. pers.). Voir Nagy, 2007, § 26-28 sur la toile). Il ne semble pas davantage avoir creusé la terre ou labouré.

169. Cf. Lucrèce, I, 897-903, et V, 1096-1102. Pour Diodore de Sicile (V, 67, 2), ce sont les mythographes qui accusent Prométhée d'avoir volé le feu, mais « à la vérité il fut le découvreur de matières inflammables à partir desquelles brûla le feu ».

170. Comme Kuhn l'avait proposé par deux fois en 1855 et 1859, selon West, 2007, p. 273.

Or ce dernier est le messager de Vīvasvat, dont le nom est, selon Dumézil<sup>171</sup>, en relation avec la racine indo-européenne \*h<sup>1</sup>eus- « brûler »<sup>172</sup> ; il est également la première personne à avoir reçu le feu sur terre et à préparer le sacrifice, et *ipso facto* l'ancêtre de la race humaine, étant le père de Manu<sup>173</sup> et de Yama<sup>174</sup>. En outre Mātariśvan dont le sens est « qui grossit (śvan) dans (le ventre de) la mère (Mātari) », est aussi l'épithète du dieu Agni qui descend du Ciel sous la forme d'un embryon se trouvant dans l'eau de pluie. Alors, il se loge dans les plantes qui croissent grâce à l'imprégnation de la Terre par la pluie. Finalement, il s'échappe du bois, en devenant feu<sup>175</sup> ; Φορωνεύς n'est-il pas né d'une nymphe d'un bois comme le frêne ? N'est-il pas le premier homme à utiliser le feu, à accomplir un sacrifice et à être l'ancêtre de l'humanité (argienne)<sup>176</sup> ? Nous pensons donc que

171. 1954, p. 34-35.

172. Rix, 2001, p. 245.

173. *Rig Veda*, 1, 36, 10, et 10, 63, 7 ; West, 2007, p. 273-274 et 375-377. Manu est l'aîné des trois fils (Doniger, 1975, p. 66-70). Voir également Dumézil, 1977, p. 91 qui écrit que " dès [sa] naissance (...) Martāṇḍa-Vīvasvat, tombe à terre, puis, par Manu, héros de la śraddhā, devient l'ancêtre de l'humanité et fonde un culte, manifestant ainsi plusieurs des caractères les plus voyants de Mitra (orientation vers l'homme, et aussi vers la śraddhā et le culte ; affinité pour la terre, « ce monde-ci ».

174. *Rig Veda*, 10, 14, 5, et 17, 1 ; Nagy, 1996, p. 96-97 et 104. Phorôneus semble se distinguer de l'iranien Yima et de l'indien Yama (proto-indo-européen \*Yemo), qui sont aussi, l'un en Iran, l'autre en Inde, le premier homme, le premier roi et le premier mort (*Atharva-Veda*, 18, 3, 13 ; Nagy, 1996, p. 96-97), car l'*astu* dans lequel Phorôneus rassemble les hommes ne paraît pas être un enclos, comme celui construit par Yima, lequel ressemble à une caverne, pour préserver les meilleurs des hommes, des animaux, des plantes et des feux des tempêtes destructrices, et correspond au monde souterrain (cf. Lincoln, 1991, p. 38-39 ; voir aussi l'article cité n. 108). Toutefois, Briquel (2018, p. 257-282) par sa comparaison entre Yima (et son *vara*) et Romulus (et son *asylum* à Rome) nous fait comprendre en premier que l'*astu* de Phorôneus, qui par sa mère Mélia, est le fils du feu, appartient au monde mythique mais « réel » (Argos existe !), comme l'*asylum* de Romulus, fils de Vulcain, selon une version alternative – Briquel, 2018, p. 43-71 – (Rome existe !), et comme l'île bien réelle de Gotland conquise par le mythique Thjelvar, serviteur de Thor qui a le feu dans ses attributions, et en second lieu que l'Argos de Phorôneus concilie début de l'humanité (le premier homme) et début de la civilisation représentée par une agglomération (Rome représente seulement ce dernier aspect). En outre existe une différence entre l'iranien Yima et l'argien Phorôneus : « avant (l')heureux règne (du premier) sévissait la sécheresse ; quand il monta sur le trône, il tomba aussitôt plus de pluie qu'on n'en avait jamais vu » (Widengren, 1968, p. 61) ; le second règne quand Poséidon a fait battre le déluge en retraite.

175. Lincoln, 1996, p. 103-104.

176. En faisant de Phorôneus un fils de la nymphe du frêne, mais aussi le créateur du feu dans le temple d'Apollon Lukios à Argos, la mythologie argienne n'a pas voulu, nous semble-t-il, concilier une version où Phorôneus aurait produit le feu par friction, et celle



Φορωνεύς possède quelques traits parallèles à ceux d'Agni<sup>177</sup>, de Vīvasvat, et de son messager Mātariśvan, « tournant » autour de l'apport du feu à l'humanité. La comparaison du mythe argien de Phorôneus avec l'histoire de la découverte de l'île de Gotland narrée par la *Saga des Gotlandais* permet, à notre avis, de considérer comme postérieure à la confection du mythe argien « une version historicisante [qui] fait d'Inachos non pas un fleuve, mais un roi qui ramène les Argiens des montagnes où ils avaient cherché un abri pendant le déluge, les organise en une cité, draine la plaine, trace le lit du fleuve et lui donne son nom. Inachos réunit le peuple sur l'esplanade qui sera plus tard celle de l'assemblée argienne, sur le flanc de la colline que couronnera la citadelle, et lui propose de coloniser la plaine<sup>178</sup>. Cette version avait des racines locales, comme en témoigne « une des *Questions grecques*<sup>179</sup> de Plutarque, qui soutient qu'Inachos a ramené les hommes depuis les hauteurs »<sup>180</sup>. Cette histoire argienne fait penser à ce que raconte Platon dans le *Timée* (22d -23c) et au troisième livre des *Lois*<sup>181</sup>, à savoir que « quand (...) les Dieux, pour nettoyer la terre, la submergent sous les eaux, ce sont les habitants des montagnes qui sont saufs, bouviers et pâtres, mais ceux des villes (...) sont entraînés à la mer par les fleuves, (...) c'est d'en bas que toujours (l'eau) remonte naturellement »<sup>182</sup> et qu' « il y a dans les vieilles traditions une certaine vérité (...) celles d'après lesquelles la race humaine a subi maintes

où il y aurait conservé la flamme allumée par le dieu Apollon qui faisait luire ses traits fulgurants, comme il le faisait dans son sanctuaire à Delphes (Cf. Sergent, 2004, p. 34 et 50). Le feu obtenu par friction, « un feu authentique fils de deux morceaux de bois » est allumé par Hermès qui fait tourner une tarière de laurier dans une gaine de grenadier (*Hymne à Hermès*, 110 ; cf. Sergent, 2004, p. 410). Le symbolisme était si transparent que l'on nommait bois mâle le pieu tournant et l'autre le bois femelle, métaphores que les électriciens modernes ont retrouvées pour leur usage. Ce procédé d'artisan, de paysan, n'est même pas évoqué dans la tragédie d'Eschyle [à savoir le *Prométhée enchaîné*] où le feu inclus dans la fêrûle n'a qu'une existence mythologique. Mais on la trouve transposée en supplice dans l'aveuglement du Cyclope, comme si le feu devait immanquablement dans la légende, prendre un caractère maléfique » (Delcourt, 1965, p. 94 ; voir aussi notre article à paraître « Le motif indo-européen de la triple mort et le Cheval de bois dans l'*Énéide* (II, v. 35-38) »).

177. Melia, nymphe des frênes et mère de Phorôneus, serait une Océanide (*Bibliothèque d'Apollodore*, II, 1, 1) – mais voir aussi *supra* n. 29. Serions-nous en présence d'un vestige d'un vieux mythe indo-européen du « Feu dans l'Eau » ?

178. Scholie à Euripide, *Oreste*, 932 (Schwartz, 1887, t. I, p. 189, l. 14-18).

179. 51 = *Moralia*, 303a.

180. Chuvin, 1993, p. 61 se fondant sur les scholies à Euripide, *Oreste*, 872 et 932.

181. 677 a-c. Weil, 1959, p. 59-61; selon Pausanias (II, 15, 5), Poséidon noie aussi l'Attique sous un déluge (cf. Platon, *Timée*, 23 c-d).

182. Trad. J. Moreau, Coll. La Pléiade.

fois d'importantes destructions du fait de déluges, d'épidémies et de quantité d'autres causes : catastrophes, qui ne laissent subsister qu'une faible portion de notre espèce (...) Songeons à l'une de ces multiples catastrophes, à celle qui s'est un jour produite par l'effet du déluge (...), ceux qui ont échappé à la destruction ont dû généralement être des pâtres des montagnes, sur les sommets desquelles çà et là furent sauvegardées de petites étincelles de ce qui est le genre humain (...) Et dès lors, il était fatal (...) que de pareils hommes fussent ignorants, tant du reste des arts, que de ces machinations dont usent mutuellement les gens des villes, pour avoir plus de bien qu'autrui, pour avoir sur lui le dessus, avec tout ce qu'il y a encore de coquinerie méditée par eux les uns envers les autres (...). [II] nous faut (...) admettre que les villes situées dans les plaines et au bord de la mer, furent alors détruites de fond en comble »<sup>183</sup>.

Si elle est valable, notre comparaison du mythe argien de Phorôneus avec la légende de l'installation des futurs Gotlandais dans l'île de Gotland racontée par la *Saga des Gotlandais*<sup>184</sup>, « donne raison » aux versions qui font précéder l'inondation et le reflux total des eaux dus à Poséidon par rapport au règne de Phorôneus<sup>185</sup>, et à celles qui établissent une chronologie courte (comme le feraient Hellanicos de Lesbos selon une scholie de l'*Illiade*<sup>186</sup>, et la *Bibliothèque d'Apollodore*, II, 1, 1) entre Phorôneus et ses descendants qui se partagent son royaume.

Nous clôturerons cette recherche par une hypothèse audacieuse : nous pensons qu'aux elfes et *landvættir* qui font de Gotland un pays enchanté, correspondent quelque peu les Telchines qui passent également pour être des magiciens et des

---

183. Trad. L. Robin, légèrement adaptée, Coll. La Pléiade.

184. Sur les sources orales et légendaires de la *Guta saga*, voir Peel, 2015, p. 241.

185. C'est Inachos le père de Phorôneus qui avait témoigné de l'appartenance de l'Argolide à Héra (*Bibliothèque d'Apollodore*, II, 1, 4. 13), comme Cécrops l'avait fait pour l'Attique comme domaine d'Athéna (cf. III, 14, 1.179). Pausanias (II, 15, 5), prenant la voie moyenne, associe erronément père et fils dans le jugement entre les deux divinités. Si, comme nous l'avancions, l'inondation et le reflux des eaux a lieu avant Phorôneus, cela apparaît le contraire du mythe de Deucalion ; ce dernier serait le fils de Prométhée (et de la nymphe Clyménè ; voir *Bibliothèque d'Apollodore*, I, 7, 2.46 ; cf. [Hésiode], *Catalogue des Femmes*, fr. 2 et 4 Merkelbach-West) et le seul être humain rescapé (avec son épouse Pyrrha) du fameux déluge dont il est le contemporain).

186. Selon Fowler (2016, p. 27-30), Hellanicos de Lesbos allongerait la généalogie des rois athéniens en dédoublant les rois Pandion et Cécrops, ce qui irait à l'encontre de ce qu'il présentait pour le royaume argienne ; mais, peut-être différenciait-il dans leur étendue temporelle les royaumes argienne et athénienne.

enchanteurs<sup>187</sup> ; qui plus est, l'anonymat leur est commun<sup>188</sup>. En outre, comme les *landvættir* en Islande et en Gotland, les Telchines habitent des îles, la Crète d'abord, puis Chypre<sup>189</sup>, ensuite Kéos<sup>190</sup> et Rhodes dont ils auraient empoisonné la terre, notamment en répandant l'eau du Styx<sup>191</sup>.

De la sorte, il existerait peut-être des similitudes supplémentaires, d'une part, entre l'île de Rhodes et celle de Gotland, d'autre part, entre l'installation de Þjelvar dans l'île de Gotland racontée par la *Saga des Gotlandais*, et les démêlés de Phorôneus et de son frère Aigialeus avec les Telchines, l'un dans le Péloponnèse<sup>192</sup>, l'autre à Sicyone<sup>193</sup>, ainsi que des Héliades avec les Telchines à Rhodes.

---

187. Diodore de Sicile, V, 55, 3, et Nicolas de Damas, *Fragmente der Griechischen Historiker* 90 F 114 Jacoby, ainsi que Strabon, XIV, 2, 7 C 654. Pour Sergent, 2004, p. 563-565, l'art métallurgique des Telchines est une innovation grecque (p. 547 et 564 ; cf. Detienne et Vernant, 1974, p. 242-243 et 252-253 ; nous n'avons pu consulter l'article de Gallas, 1977. Rappelons que Zeus et Poséidon foudroyèrent les Telchines (Sergent, 2004, p. 557) et qu'Apollon fut leur adversaire (Sergent 2004 : p. 569-573). Par ailleurs, si nous suivons Chuvin (cf. n. 121), les Dactyles (Idéens / Phrygiens) dont parle le fragment 2 de la *Phoronide*, apparaîtraient après Phorôneus, mettant à profit pour leur art sidérurgique le feu de Phorôneus, et seraient une version positive des Telchines (cf. Sergent 2004 : p. 542 et 558). Remarquons que les Telchines ne sont pas toujours décrits comme des êtres maléfiques, mais parfois aussi comme des sculpteurs (Diodore de Sicile, V, 55, 2) ; qui plus est, neuf d'entre eux furent invités par la déesse Rhéa à veiller en Crète sur l'adolescence de Zeus (Strabon, X, 3, 19 C 472, dont les sources seraient Simias de Rhodes qui a vécu aux alentours de 300 av. J.-C. (Baubach, 2001, col. 867-868) et Démétrios de Scepsis (fr. 61 Gaede), qui a vécu à la fin du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et au début du II<sup>e</sup> (Fornara 1997 : col. 436). Parallèlement, les *landvættir* ont quelquefois une image positive dans l'esprit des Islandais.

188. « Comme d'autres catégories mythologiques, dises, elfes et nornes (*dísir*, *álfar*, *nornir*), les *landvættir* forment un groupe dénué d'individualité et par conséquent ne reçoivent pas de nom propre » (Meylan 2013 : p. 337-338) ; il en est de même des Telchines, sauf un, du nom de *Lúkos* (« le loup ») qui profitant de la dispersion de ses semblables avant l'arrivée du déluge qui submergera Rhodes, prit la fuite vers la Lycie et y fonda un temple d'Apollon Lykios (Sergent 2004 : p. 550). Voir *infra* n. 208.

189. Sergent 2004 : p. 566 – 567 se pose la question de leur caractère insulaire.

190. Pindare, *Péans*, 4, 45 ; Callimaque, fr. 9, 64-65 Pfeiffer.

191. Strabon, XIV, 2, 7/9 C 654 ; Detienne et Vernant, 1974, p. 252 ; Sergent, 2004, p. 557-558 et 562-564.

192. Cf. n. 55, et Sergent, 2004, p. 572.

193. Sicyone est aussi un lieu où est présent un sanctuaire oraculaire d'Apollon, auquel y est consacré une colline dite de l'Archer (Sergent, 2004, p. 64, 138 et 160) ; Sicyone s'est également appelée *Telchinia* comme l'île de Rhodes (Sergent, 2004, p. 566 se basant sur Étienne de Byzance, s. v. Telcíc, Strabon, XIV, 2, 7 C 653; Eustathe, ad *Iliadem*, 772, 3, et à Denys le Périégète, 74, 504). Sergent (2004, p. 572) rappelle, à la suite d'Eusèbe, *Chronicon*, II, 270, et de Paul Orose, I, 7, qu'« on disait (que les Telchines) occupèrent

L'île de Rhodes est sous-marine jusqu'au moment où Zeus (ou Poséidon *Genéthlios*, « le Générateur »<sup>194</sup>) la fait apparaître et la donne en apanage à Hélios qui n'avait rien reçu dans le partage de la terre<sup>195</sup> ; l'île de Gotland est aussi, la moitié de la journée, sous-marine, mais reste au-dessus du niveau de l'eau dès que Þjelvar s'y installe et utilise le feu.

Qui plus est, de même que Þjelvar chasse de Gotland les enchanteurs que seraient les elfes ou les *landvættir*, de même Phorôneus et les Héliades chassent les Telchines, l'un du nord de la Laconie, l'autre de Rhodes, selon certaines versions ; mais selon d'autres sources, les Telchines quittent l'île<sup>196</sup> avant que ne se produise un déluge<sup>197</sup>.

Pour connaître le mythe du déluge et de l'époque qui suivit, qui concerne Rhodes, il nous faut lire Diodore de Sicile<sup>198</sup> : « Selon la légende, Hélios (Soleil) s'éprit de Rhodos ; nomma l'île Rhodes d'après son nom et fit disparaître l'eau qui restait en surface ; mais voici l'explication véridique : au tout début de la formation de l'île, encore boueuse et molle, le soleil assécha l'humidité abondante et permit ainsi à la terre de créer du vivant ; naquirent alors ceux qui furent appelés de son nom, les Héliades, au nombre de sept, et également d'autres peuples autochtones. En conséquence, on tint l'île pour consacrée à Hélios et les Rhodiens qui vécurent ensuite ont continué d'honorer Hélios plus que les autres dieux, comme initiateur de leur race ».

---

Sicyone, qu'ils appelaient *Mékônè*. Aigialeus les en chassa et donna son nom à la ville » (aussi Strabon, VIII, 6, 25 C 382), d'où son nom pourrait signifier « le côtier » (cf. n. 55), les Telchines entretenant des liens étroits avec la mer (Sergent, 2004, p. 543-545 et 565-569). Rappelons que *Mékônè* est aussi le lieu où sont réunis les dieux et les hommes, non dans une perspective sacrificielle (Hésiode, *Théogonie*, 536), mais pour la commensalité, « corrompue » par Prométhée (cf. Judet de la Combe, 1996, p. 273, à la suite de Vernant, 1979, p. 71-74).

194. Calame, 1996, p. 85.

195. Pindare, *Olympiques*, 7, 55-57 : « Or donc les antiques traditions des hommes racontent que, lorsque Zeus et les Immortels se partagèrent la terre, Rhodes ne se montrait pas encore sur les flots de la mer ; l'île restait cachée dans les abîmes de l'onde salée. Hélios était absent ; personne ne désigna son lot. On le laissa ainsi sans apanage, le Dieu pur » ; trad. A. Puech, CUF) Pour un commentaire de ce texte et notamment pour le recours à des métaphores agricoles de la part du poète thébain, voir p. ex. Dougherty, 1993, p. 70-72.

196. Sergent, 2004, p. 557-558 et 565.

197. Diodore de Sicile, V, 56, 1 ; Sergent, 2004, p. 567 ; Panessa, 1991, p. 445-448 ; cf. l'inondation de l'Argolide par Poséidon ! Anne Jacquemin, commentant V, 56, 3 (2015, p. 281) rapproche le mythe d'Hélios de celui de Phaéthon, mais l'un est une version positive du rapprochement du Soleil avec la Terre, l'autre en est une version négative.

198. V, 56, 3 ; trad. M. Casevitz, CUF.

Nous pouvons dire que ce mythe rhodien<sup>199</sup> prend quelque peu le contre-pied du mythe argien du trop plein et du trop peu d'eau créé par Poséidon : on ignore si c'est un dieu qui a suscité à Rhodes un cataclysme qui fait fuir les Telchines et périr la plupart des habitants (sauf quelques fils de Zeus)<sup>200</sup>, mais ce sont des dieux, l'un, Zeus (ou Poséidon), qui fait réapparaître l'île, l'autre, Hélios, qui intervient dans une juste mesure et rend l'île fertile<sup>201</sup>. Signalons qu'Hélios engendre avec Rhodè, fille de Poséidon, sept garçons<sup>202</sup> – et le chiffre 7 est apollinien<sup>203</sup> ! Nous pensons que ce mythe rhodien offre en grande partie une parenté avec le mythe argien où il est question de Phorôneus : éviction des Telchines de Laconie septentrionale et de Rhodes, cataclysme s'abattant sur l'Argolide et sur Rhodes, reprise de la vie à Argos par Phorôneus et ses descendants, à Rhodes par Hélios et ses fils. Il se démarque cependant en certains points :

1°) à Argos Poséidon tient un rôle fortement négatif, tandis qu'à Rhodes, celui de ce dieu l'est beaucoup moins<sup>204</sup>, et Hélios dont il n'est pas question à Argos, y agit, pour sa part, très positivement ;

---

199. La source de Diodore de Sicile serait ici Zénon de Rhodes (Wiener, 2013, p. 286-297), historiographe du III<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (par exemple Gärtner, 1975, col. 1505 et Meister, 2007, col. 751).

200. Pour les fils de Zeus, voir Diodore de Sicile, V, 56, 2 ; on peut supposer que c'est Poséidon qui submerge l'île en raison de l'inconduite de ses fils (cf. *infra* n. 204). Par ailleurs, dans une version « positive », Poséidon a trois petits-fils qui fondent les trois villes de Ialysos (la plus ancienne), Camiros et Lindos ; se produit-il à Rhodes une tripartition du territoire, comme chez certains peuples germaniques ?

201. Il existe entre Poséidon et Hélios un plus grand équilibre, à notre avis, dans le mythe rhodien que dans celui qui concerne Corinthe, où les parties basses de l'isthme échoient à Poséidon, la hauteur au-dessus de la ville, à Hélios (Vernant, 1979, p. 73 se basant sur Pausanias, II, 1, 6).

202. Pindare, *Olympiques*, VII, 131-140 ; Poséidon, pour sa part, n'engendre que six garçons (et une fille, Rhodè).

203. Sergent, 2004, p. 268-269. Selon Jacquemin (2015, p. 281), « la version qui fait de ces sept figures des fils d'Hélios sert la politique expansionniste de Rhodes » ; pour une confusion entre Apollon et Hélios, tous deux dieux solaires, voir le cas de Candaule, fils d'Apollon et de Rhodos selon plusieurs scholies de Pindare *ad* Ol. VII, 131a, b et c et 132c Drachmann (Jacquemin, 2015, p. 285). Voir aussi Kowalzig, 2007, p. 239-257.

204. Diodore de Sicile, V, 55, 7 dit que Poséidon cacha dans le sein de la terre les fils qu'il avait eus avec Halia, la sœur des Telchines, parce que rendus fous par Aphrodite courroucée d'avoir été empêchée par eux d'aborder à l'île de Rhodes, « ils s'unirent de force avec leur mère et causèrent de multiples malheurs aux indigènes » (trad. M. Casevitz, CUF).

2°) il n'est plus question dans le mythe rhodien d'apport du feu à l'humanité par un autochtone<sup>205</sup> ;

3°) à l'époque des héros, c'est-à-dire de la guerre de Troie, l'Argien Tlépolémos (donc un émigrant comme Bjalvar) semble bénéficier d'une situation sur l'île de Rhodes bien plus favorable que celle dont a hérité l'indigène Phorôneus, puisque le premier a pu fonder les trois villes rhodiennes de Camiros, Ialysos et Lindos<sup>206</sup>, tandis que le second connut une Argos privée quasi d'eau. Signalons que cet émigrant argien est conseillé par l'Apollon de Delphes (archégète)<sup>207</sup> de s'installer à Rhodes, et à Argos c'est une autre forme d'Apollon, le Lykios, qui semble tenir un rôle non négligeable avec Phorôneus ; c'est dans le sanctuaire de cette divinité, en effet, que se retrouve le feu de Phorôneus<sup>208</sup>.

---

205. Voir Pindare, *Olympiques*, 7, 34-53; cf. Kowalzig, 2007, p. 227-238. Les sacrifices sans feu que pratiquent les Rhodiens d'alors ne prouvent pas qu'ils ignorent le feu. Barrigón (2002, p. 47) fait écho à une hypothèse d'I. Chirassi Colombo, selon laquelle « l'activité religieuse des Rhodiens n'a pas besoin de feu parce que la force du soleil était suffisante pour les sacrifices » ; nous retrouvons pareille hypothèse chez Bresson, 1979, p. 44-54, Burkert, 1970, p. 1-16, et 1985, p. 60 – 64 ; Sfyroeras, 1993, p. 2 et 20, ainsi que Nagy, 1996, p. 146-150.

206. Calame, 1996, p. 85 et n. 70. Pour Prinz (1997, p. 96-97), la colonisation de Rhodes par Argos relève du mythe (voir p. ex. *Bibliothèque d'Apollodore*, II, 1, 5.17 : une Danaïde du nom de Rhodè épousa un des cinquante fils d'Égyptos nommé Hippolyte ; une autre du nom de Rhodia épousa un autre fils nommé Chalkodôn ; II, 1, 4 : Danaos fuyant l'Égypte, fit escale à Rhodes où il éleva une statue à Athéna Lindia) et non de l'histoire (voir aussi Suárez della Torre, 1994, p. 11).

207. Calame, 1996, p. 154. Cf. Dougherty, 1993, p. 120-129 et Sergent, 2004, p. 116.

208. Nous ne voyons aucune analogie, contrairement à Panessa 1991 : p. 446, si ce n'est le nom de Lykos, entre les actes du prêtre de Zeus Lykaios sur la montagne homonyme d'Arcadie près d'une source sacrée dans le but de provoquer des précipitations pluvieuses, lors d'une sécheresse prolongée affectant les semences dans le sol et les arbres (Pausanias, VIII, 38, 4), et le nom de Lykos que s'attribue l'un des Telchines à qui Panessa attribue la fondation du sanctuaire dédié à Apollon Lykios en Lycie près de Xanthe (cf. n. 188 ; Sergent, 2004, p. 550 ne fait pas le rapprochement pas avec le Zeus Lykaios arcadien). Quant à l'histoire « mythique » que rapporte Nymphis d'Heracleia sur le Pont (*Fragmente der Griechischen Historiker* 432 F 7 Jacoby = Plutarque, *Moralia*, 247F-248D ; cf. Heinemann, 2010, p. 22-23), elle nous semble n'avoir aucun rapport avec le Telchine dit Lykos ; car selon cet historien du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. (Meister, 2000, col. 1073 et Heinemann, 2010, p. 14-15), le pays xanthien était dévasté par un sanglier féroce que tua Bellérophon. Ce dernier, n'ayant pas obtenu de récompenses, se tourna vers Poséidon et « lança des imprécations contre les Xanthiens, si bien que toute leur plaine se couvrit d'efflorescences salines et qu'elle fut complètement sinistrée, la terre étant devenue saumâtre ; et cela par égard pour les supplications des femmes, il pria Poséidon à renoncer à sa colère » (trad. J. Boulogne, CUF). S'il y a inondation, elle provient du sous-sol et le Telchine Lykos paraît n'y jouer aucun rôle.

Notre comparaison entre le mythe argien qui narre la *pré-histoire* d'Argos et, plus particulièrement, ses tous débuts où intervient Phorôneus, et le mythe rhodien qui raconte la succession d'êtres vivants comme habitants de l'île (Telchines<sup>209</sup>, Héliades, l'argien Tlépolémos et ses compagnons) ne peut être valable que si le mythe rhodien, présenté par divers écrivains (le poète Pindare au v<sup>e</sup> siècle<sup>210</sup>, Strabon et Diodore de Sicile à l'époque augustéenne, ce dernier se basant sur le politicien et historiographe Zénon de Rhodes qui vécut à la fin du III<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du II<sup>e</sup>) forme un tout et n'est pas une vue de notre esprit<sup>211</sup>.

La comparaison que nous avons établie entre deux histoires mythiques qui nous paraissent avoir une origine commune indo-européenne, l'une argienne, l'autre nordique, montre, à notre avis, que l'Argien Phorôneus n'est pas un « Prométhée local », comme l'écrit Calame<sup>212</sup>. Au contraire, il s'en distingue par de nombreux traits :

1°) Si nous nous fions à Strabon<sup>213</sup> qui affirme qu'Aigialoi fut le premier nom de Sicyone, avant de s'appeler Mékônè, cela impliquerait qu'Aigialeus, l'éponyme d'Aigialoi (la future Sicyone), qu'il soit autochtone ou frère de Phorôneus (cf. n. 55 et 60), et ce Phorôneus précèderaient Prométhée dans le « don » du feu aux humains.

2°) Phorôneus est un être humain né de l'union d'un dieu-fleuve, Inachos, et d'une nymphe (celle des frênes), Mélia<sup>214</sup>, et doté d'une grande piété ; il reconnaît en

209. Ceux-ci sont précédés par des serpents qui pullulent dans l'île, au point qu'elle porte alors le nom d'Ophioussa, et qu'ils exterminent (Strabon, XIV, 2, 7 C 654, et Héraclide Lembos, fr. 65 Dilts). Buxton (1994, p. 207) rappelle que « de nombreuses légendes de fondation comportent le thème d'une lutte victorieuse contre un puissant animal hostile » ; et il ajoute : « Avant de s'établir à Rhodes, Phorbas [héros d'origine thessalienne ; cf. Schmidt, 1941, col. 528-529] se débarrassa du fléau que constituaient des serpents vénimeux » (cf. Diodore de Sicile, V, 58, 5).

210. La 7<sup>e</sup> *Olympique* date de 464 av. J.-C. (p. ex. Dougherty, 1993, p. 120).

211. Pour Kowalzig (2007, p. 242-246) qui ne rapproche pas les mythes rhodien et argien, le mythe d'Hélios recèle un nombre de lieux communs caractéristiques de l'image que se font d'eux-mêmes les insulaires, tels l'immersion et le changement de populations ; une île change de statut quand on dit qu'elle flotte et qu'elle est fixe dans l'étendue marine (voir aussi *supra* n. 10). Kowalzig voit dans ce mythe rhodien le miroir des vicissitudes naturelles qui concernent les terres insulaires.

212. 1996, p. 35.

213. VII, 6, 25 C 383.

214. Le fait pour Phorôneus de naître d'une nymphe d'un arbre comme le frêne, ne rappellerait-il pas le concept mythique qu'un être humain pourrait naître d'un chêne (ou d'un rocher), si nous en croyons le proverbe grec οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης (Homère, *Odyssée*, XIX, 163, et Scholie à Hésiode, *Théogonie*, 563b L. Di Gregorio (Milano, 1975) ; cf. Nagy, 1996, p. 182 et 197-199 avec des références à d'autres textes grecs). Demanuelli, 2015, p. 533 signale à la suite de René Lebrun, 2011, que des femmes comme Astéropée, Oinônè, Hécube et Bateia sont les filles de fleuves,

effet par l'instauration d'un culte et d'un sacrifice, l'intervention d'Héra auprès de Poséidon en faveur de l'Argolide<sup>215</sup>, alors que Prométhée est un (fils de) Titan, rusé et rebelle à l'ordre de Zeus<sup>216</sup>. Par cette instauration du culte d'Héra accompagné d'un sacrifice, Phorôneus ne tient-il pas le rôle d'« inventeur de la religion, c'est-à-dire du rapport par lequel les hommes rendent hommage aux dieux », comme l'aurait fait Deucalion, le fils de... Prométhée ?<sup>217</sup> Phorôneus n'aurait-il pas, d'une certaine façon, inventé la religion argienne, ou du moins instauré celle-ci (Héra et Apollon y étant des dieux importants) ? Le sacrifice qu'offre Phorôneus à Héra, ne pourrait-il pas être interprété comme une première étape d'une réconciliation avec certains dieux comme Poséidon, auteur du « déluge et de la sécheresse argiens »<sup>218</sup> ? En attendant que cette divinité, après sa rencontre avec une fille de Danaos, Amymonè, consente à faire revenir quelque peu les eaux (voir *supra*).

3°) Phorôneus serait le père des hommes<sup>219</sup>, et non, comme Prométhée, l'arrière grand-père des peuples grecs, par l'intermédiaire de son fils Deucalion et de son petit-fils Hellen<sup>220</sup>. De plus, Phorôneus ne crée pas le genre humain, au contraire de Prométhée, selon certaines versions<sup>221</sup>.

4°) Son « histoire » se passe à Argos, et tout au plus dans le Péloponnèse (Sicyone et Arcadie).

---

comme le Cébren, le Sangaris et le Teukros de Phrygie. Dans la *Bibliothèque* elle est la mère de Phorôneus et fille d'Océan (II, 1, 1), dans la *Théogonie* elle naît des gouttes de sang d'Ouranos, tombées sur la terre en même temps que les Érinyes et les Géants (vv. 183-187).

215. Cf. n. 13. « Le sacrifice a [pour] fonction [de] réunir et de mettre en contact les hommes et les dieux qui vivent dans deux mondes séparés » (Prescendi, 2009, p. 82).

216. Hésiode, *Théogonie*, 510, 521, 546 et 614; *Bibliothèque d'Apollodore*, I, 2.2.8; Oppien, *Halieutica*, V, 4. Voir Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 205 où Prométhée marque ses distances vis-à-vis des Titans, et 209-210 où n'est évoquée que sa mère, Gaia ou Thémis, 427 et 874, mais ce n'est pas le cas aux vers 145, 163 et 942 (Detienne et Vernant, 1974, p. 82). Sur l'aspect rebelle de Prométhée, voir Desclos, 2011, p. 65-78, et Mezzadri, 1989, p. 227-244; mais cette rébellion dépend du comportement de Zeus (voir Briquel, 1978, p. 165-185).

217. Prescendi, 2009, p. 82, à la suite de Rudhardt (1970, p. 11-14).

218. Cf. Borgeaud, 2004, p. 50.

219. Acousilaos, *Fragmente der Griechischen Historiker* 2 F 23a Jacoby.

220. Hérodote, I, 56; Hellanicos de Lesbos, *Fragmente der Griechischen Historiker* 4 F 125 Jacoby; Diodore de Sicile, IV, 60, 67 et 68; Strabon, VIII, 6, 6 C 370 citant Hésiode (fr. 130 Merkelbach-West) et Archiloque (fr. 102 West); *Bibliothèque d'Apollodore*, I, 2, 2.7. Cf. n. 34.

221. *Bibliothèque d'Apollodore*, I, 7, 1. 45-46; Pausanias, X, 4, 4; *Etymologicum Magnum*, p. 471; Aristophane, *Oiseaux*, 686; Philéon, fr. 89 Kock; Ménandre, fr. 535 Kock / 718 Körte; Callimaque, *Iambe* 2, fr. 192 Pfeiffer et 493 Pfeiffer; Ovide, *Métamorphoses*, I, 82-83; Ésope, *Fables*, 322; Hygin, *Fables*, 142.



5. Il a reçu de sa mère Mélia, nymphe des frênes, le feu que met à ces arbres Zeus, feu dont semble disposer librement Phorôneus<sup>222</sup> ; celui-ci ne l'a donc pas dérobé, ni caché, comme l'a fait Prométhée<sup>223</sup>.
6. Ce feu sert peut-être à rassembler les hommes autour de lui (p. ex. n. 28-33), et à accomplir un sacrifice à Héra qui a sauvé l'Argolide d'une totale immersion (p. ex. cf. n. 13) ; mais nous ne pouvons dire si ce feu est culinaire (et sépare les hommes des dieux)<sup>224</sup>, et son emploi technique ne semble venir à Argos qu'après Phorôneus avec les Dactyles (cf. n. 121 et 187).
7. Le feu de Phorôneus, de par sa provenance divine, ne semblerait pas devoir être nourri, comme l'est celui de Prométhée<sup>225</sup>.
8. Phorôneus crée une agglomération dont il est le premier dynaste, ce qui n'est pas du tout le cas de Prométhée<sup>226</sup> ; ce dernier n'est pas un roi, et ne deviendra un « auxiliaire » de la royauté que lorsque Zeus consentira à le libérer, moyennant la révélation qu'il fera sur l'éventuel destin meurtrier du fils qu'aura le dieu avec Thétis<sup>227</sup>.
9. La première femme, selon la légende argienne, serait Niobé, qui sera d'ailleurs aimée de Zeus et « fondatrice » de la dynastie des Phoronides ; elle n'est donc pas une menace pour les hommes, comme le sera Pandore<sup>228</sup>, ni victime de ceux-ci.

222. Vernant, 1974, p. 185 : « à l'origine, le feu céleste était librement à la disposition des hommes sur les frênes où Zeus le déposait ». Voir Hésiode, *Théogonie*, 563-564.

223. Vernant, 1974, p. 185. Les rapports entre Phorôneus et Zeus ne semblent pas être évoqués, parce qu'ils seraient normaux (?). Phorôneus n'est donc pas un *trickster* et un voleur de feu, comme l'est Prométhée (cf. Sauzeau, 2017, p. 73-77 et 114-116).

224. Pour Prescendi (2009, p. 81-95), Prométhée n'accomplit pas le premier sacrifice de l'« histoire » grecque, mais il suscite la séparation des hommes des dieux en remplaçant l'holocauste des victimes sacrificielles par leur partage « inéquitable » entre les dieux et les hommes.

225. Vernant, 1974, p. 185 : « désormais, le feu étant caché, il faut l'enfourer 'au creux d'un narthex', ou en conserver la semence (*sperma*, cf. *Odyssée*, V, 490...) en la dissimulant sous la cendre, enfin nourrir continuellement un feu qui ne subsiste qu'alimenté (cf. Hérodote, III, 16) » et p. 188-189 : « Le feu prométhéen [...] est caché invisible au-dedans du fenouil dont l'intérieur, au lieu d'être humide, est sec, fibreux et brûle secrètement. Déposé [...] au creux d'une fêrulle, le feu volé se dissimule sous l'apparence d'une plante verte, portée en main. Le feu prométhéen est d'autre part, contrairement au feu céleste, un peu affamé : il meurt quand il n'est pas alimenté. C'est aussi un feu engendré : pour l'allumer, il faut une 'semence' de feu, comme celle que Prométhée cache dans le fenouil ».

226. Desclos, 2011, p. 65-78.

227. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 907-996 ; Hygin, *Fables*, 54, 2-3.

228. Bernard Sergent dans son avis critique sur notre présente recherche a attiré notre attention sur le nom de l'épouse de Deucalion, à savoir Pyrrha, fille d'Épiméthée et de la première femme de l'humanité, c'est-à-dire Pandore (selon le mythe hésiodique !). Son nom signifie « la Rousse », et est construit sur le substantif πῦρ signifiant « feu » ;

En conclusion, en dehors de l'apport du feu aux hommes (ou à des hommes, en l'occurrence, les Argiens), Phorôneus n'est pas un Prométhée<sup>229</sup>, mais par le contexte d'immersion et d'émergence d'une terre, et par son installation et de ses descendants sur celle-ci, il semble avoir quelques affinités avec le nordique Þjellvar.

Un élément extérieur à la *Saga des Gotlandais* pourrait peut-être renforcer notre comparaison de ce mythe nordique avec celui de l'argien Phorôneus. S'il est vrai que Fornjótr<sup>230</sup> régna sur le Gotland<sup>231</sup>, le Kaenland (ou Kvenland) et le Finland, et qu'il a eu trois fils<sup>232</sup>, à savoir Hler qui est également appelé Aegir -

---

mais dans la mythologie concernant Pyrrha, aucun élément n'évoque le feu, si ce n'est qu'elle aurait été l'épouse de Prométhée (Pseudo-Hésiode, *Catalogue des Femmes*, fr. 2 Merkelbach-West dont le texte n'est pas des plus assurés), qu'à leur arrivée Deucalion et Pyrrha sacrifièrent à Zeus Phyxios (*Bibliothèque d'Apollodore* ; I, 7, 2.46-48 et 3.49), que l'un de leurs petits-fils s'appelle *Aithalion* « noirci à la flamme », « ce qui donne à penser que la valeur du nom de Pyrrha était restée sensible » pour reprendre le propos de Marie Delcourt (1965, p. 94), et qu'en couple avec Deucalion dont le nom serait en relation avec la vision, Pyrrha indiquerait la source ignée de la vision (Bader, 1986, p. 463-488, esquissé dans Bader, 1986c ; autre étymologie, signification première et forme originale de Deucalion (à savoir *Leukaliwv*) proposée par Durante, 1977). Signalons, pour rappel, que l'aigle qui dévore le foie de Prométhée, se nomme *Aéthon* (Hygin, *Fables*, 31, 5, et 144, 2, ainsi que *De Astronomia*, II, 15, 5 ; Diodore de Sicile, IV, 15, 2) que Pyrrha « a une fille Protogénie [« la toute première née » ?], et, plus tard, des fils, quelques éponymes fantômes, Hellen, Amphictyon, qui ont encore moins de consistance que leur sœur (*Bibliothèque d'Apollodore*, I, 7, 3.49). Dans un seul et même poème, la neuvième *Olympique*, Pindare juxtapose les deux traditions (...) Protogénie, malgré son nom prometteur, ne fait nullement figure de mère du genre humain (...) » (Delcourt, 1965, p. 94).

229. La *Phoronide* et Acousilaos d'Argos, même si ce dernier est fidèle à la tradition hésiodique (Jacob, 1994, p. 174-175) se distancient en ce point vraisemblablement d'Hésiode, en opposant le premier Argien Phorôneus au Titan Prométhée (cf. Jacob, 1994, p. 178-179 : « Si A[c]ousilaos d'Argos est cité à une quinzaine de reprises par la tradition comme une autorité en matière d'érudition mythographique, au même titre qu'Hésiode, c'est que précisément, il s'écartait de ce dernier sur tout un ensemble de points et proposait des variantes aux versions poétiques du mythe... » ; aussi Andolfi, 2019, p.22 et 126-127).

230. Son nom a reçu de multiples étymologies et significations dont « le vieil habitant du Jutland », « le premier géant », « le précédent possesseur », etc. (voir Lindow, 2001, p. 118-119, et Simek, 2007, p. 88).

231. Comme le souligne Lindow (2001, p. 118), certains éditeurs de la *Fundinn Noregr* et de l'*Orkneyinga saga*, lisent soit Jutland, soit « that land », ce qui exclurait la présence de Fornjótr et de...Aegir du Gotland !

232. Lindow, 2001b, p. 47-48. Pour l'existence de trois fils chez certains peuples indo-européens, voir *supra*.

ce nom désigne la mer<sup>233</sup>-, Logi qui signifierait « feu »<sup>234</sup>, et Kári qui désignerait le vent<sup>235</sup>, le fait que la *Saga des Gotlandais* passe sous silence la personnalité de Fornjót(r) et lui substitue pour la prise en possession de Gotland Þjelvar, nous incite à rapprocher cet « oubli » de la préseance dans le mythe argien d’Héra sur Poséidon. Ainsi Aegir, fils de Fornjót(r) et dieu de la mer, correspondrait à Poséidon<sup>236</sup>, d’autant plus qu’Aegir porte le nom de Hler<sup>237</sup> que nous serions tenté de rapprocher de l’irlandais Llyr<sup>238</sup> ; or le celte Manannán que Bernard Sergent<sup>239</sup> compare avec raison au dieu grec Poséidon, est appelé fils de Lir, nom signifiant « flot, océan »<sup>240</sup>. De la sorte, Aegir / Hler, substitut dans l’île de Gotland, de son père Fornjót(r), paraît évincé dans la *Saga des Gotlandais*, puisque Þjelvar, en apportant le feu sur l’île, empêche cette dernière d’être submergée par la mer, en d’autres mots par Aegir / Hler ! À l’Héra argienne pour laquelle Phorôneus

233. Lindow, 2001, p. 46-48, et Simek, 2007, p. 1-2 et 151. Aegir porte aussi le nom de Gymir dont l’étymologie et la signification sont difficiles à établir (Lindow, 2001, p. 156 et Simek, 2007, p. 126-127). Renaud (1996, p. 133) exclut d’identifier ce Gymir avec le géant homonyme, père de Gerðr.

234. Simek, 2007, p. 191-192.

235. Simek, 2007, p. 182.

236. Aegir, ami des dieux, organise des réceptions pour ceux-ci (*Grimnismál*, 45 (voir aussi *Lokasenna*, *Hymiskvida*, *Skáldskaparmál*, *Hranaguldur Oðins*) ; Renaud, 1996, p. 132-133 ; Lindow, 2001, p. 46, et Simek, 2007, p. 1-2), de même que Poséidon semble participer au banquet cyclique chez les Éthiopiens selon l’*Odyssee* (I, 20-26) et Manannán, le Poséidon celte, « organise le festin régulier des Túatha Dé Danann (Sergent, 2004, p. 501-502 ; aussi Simek, 2003, p. 152, qui se base sur un auteur du x<sup>e</sup> siècle, Egill Skallagrímson (*Sonatorrek*, 8). Boyer (2007, p. 135) écrit : « assez identique à Poséidon, (Aegir) personnifie l’océan. Ne pourrions-nous pas rapprocher le fait qu’une rivière nommée Eider, c’est-à-dire *aegisdýrr* signifie « les portes d’Aegir » (Boyer, 2007, p. 136), de celui selon lequel les détroits, les isthmes, les passages sont des paysages « sous le joug » de Poséidon (de Polignac, 2017, p. 67-83), la rivière étant un passage ?

237. Renaud, 1996, p. 133.

238. Saxo Grammaticus (*Gesta Danorum*, VIII, 272) et le *Chronicon Lehrense* (5) citent un *Lerus* qui semble être la forme latinisée de Hler (voir Simek, 2007, p. 151). Stokes, 1862, p. xxxv, ainsi que Cleasby et Vigfusson, 1874, p. 371, s. v. *Hler*, avaient déjà suggéré ce rapprochement ; est muet à ce propos Faulkes, 1998, t. II, p. 312, s. v. *hler*. (références transmises par Egeler, 2013, p. 79 et n. 136, et 81, n. 147).

239. 2004, p. 472-473.

240. Selon Mac Killop, 1998, p. 267, Llyr pourrait avoir une origine étrangère, comme en témoignerait la forme *Llyr Llediaith*, « qui a un demi-langage » ; pour Maier, 1997, p. 176, qui suit la théorie de Joseph Vendryès, « Manannán mac Lir », *Études Celtiques* 6, 1952 : p. 239-254, Llyr signifierait « le navigateur ». Matasović, 2009, p. 242, rejette toute étymologie indo-européenne aux mots dérivés de la racine \**līro-*, et songe à un emprunt à un substrat non indo-européen.

fabriquerait des armes selon certaines versions (cf. n. 121), et à l'Apollon Lykios argien dans le temple duquel brille constamment le feu de Phorôneus (cf. p. 5-6), pourrait correspondre Thor, dieu de la guerre et du tonnerre<sup>241</sup>, de la foudre qui enflamme les cimes des frênes (n. 22 et 28-29).

Si notre étymologie de Þjelvar est exacte et doit par conséquent être mise en relation avec le nom d'un serviteur de Thor (cf. n. 21-22 et 24), Þjelvar en conquérant l'île de Gotland et en la civilisant par le feu se rapprocherait de l'indien Visnu, « *the god who transcends, conquers, and expands space* », accompagné d'Indra, le plus renommé des dieux de la guerre, d'un Agni agressif lors de la prise de possession de la *Mahāvedī*<sup>242</sup>, et du dieu romain Mars – dépourvu de feu ! – dans sa prise de possession de l'*ager Romanus* lors des *Ambarvalia*<sup>243</sup>. L'essence guerrière du nom de Þjelvar étayerait le rapprochement proposé par Haudry entre la *Guta saga* et les rituels indien de l'*Agniṣṭoma* et romain des *Ambarvalia*.

Alpers Klaus, 2003 : « Hellanikos von Lesbos, Apollodor und die mythographische frühgriechische Epik », *Abhandlungen der Braunschweigischen wissenschaftlichen Gesellschaft* 52, p. 9-35.

Anastacio François, 2018 : *Les Théonymes germaniques : de Tacite à Snorri Sturluson. Entre tradition orale et intertextualité*, Strasbourg, Université de Strasbourg.

Andolfi Ilaria, 2019 : *Acusilaus of Argos' Rhapsody in Prose. Introduction, Text, and Commentary*, Berlin / Boston, W. de Gruyter.

Andrén Anders, 2012 : « Servants of Thor ? The Gotlanders and their Gods », in Kaplan, Merrill, et Tangherlini, Timothy R. (éd.), *News from other Worlds. Studies in Nordic Folklore, Mythology and Culture*, Berkeley / Los Angeles, North Pinehurst Press p. 92-100.

Bader, Françoise, 1986a : « An Indo-European Myth of Immersion-Emergence », *Journal of Indo-European Studies* 14, p. 39-123.

Bader, Françoise, 1986b : « De Pollux à Deukalion : la racine \**deu-k-* “briller, voir” », in Etter, Annemarie (éd.), *o-o-pe-ro-si. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, Berlin-New York, W. de Gruyter, p. 463-488.

241. Sur Thor comme épithète (\*[S]Tuh -[e]ro-s), voir Jackson, 2012, p. 55-56.

242. Est-ce un hasard si Gotland, la plus grande île de la Suède, se trouve à l'est de ce pays, comme la *Mahāvedī* l'est pour la religion védique (voir Woodard, 2006, p. 142-149 et 242-244) ?

243. Woodard, 2006, p. 261-262, signalé par Haudry, 2012, p. 62-64. .

- Bader, Françoise, 1986c : « Du mycénien DEUKIJO à Pollux et Deucalion : la racine deu-k », *Revue des Études Grecques* 99, 1986, p. XII-XIV.
- Bader, Françoise, 1999 : « Homère et le Pélasge », in Blanc, A., et Christol, A. (éd.), *Langues en contact dans l'Antiquité*, Nancy, p.15-56.
- Barrigón, Carmen, 2002 : « La 'logique' du récit mythique dans l'ode rhodienne de Pindare (Pind., O., VII) », *Kernos* 15, p. 41-52.
- Baubach, Manuel, 2001 : « Simias », in Cancik, Hubert, et Schneider, Helmut, *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart / Weimar, Metzler Verlag, 11, col. 867-868.
- Beck, Heinrich, 2000 : « Ingvar », in *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Berlin / New York, W. de Gruyter, Bd. 15, p. 430-431.
- Beekes, Robert, 2003 : « The Origin of Apollo », *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 2, 2003, p. 1-21.
- Beekes, Robert, 2010 : *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden / Boston, Brill.
- Bengtson, John D., 2016 : « IarI and Iormun-; Arya- and Aryaman. A Study in Indo-European Comparative Mythology », *Comparative Mythology* 2, p. 33-67.
- Bernabé, Alberto, 1987 : *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, Leipzig, KG Saur Verlag.
- Berresford, Ellis Peter, 1991 : *A Dictionary of Irish Mythology*, Oxford, Oxford University Press.
- Bettini, Maurizio, 2008 : « Retour à Lemnos. Le feu nouveau, la mauvaise odeur et les instruments des ténèbres », in *S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*, Paris, p. 161-177.
- Blawatsky, W. D., et Kochélenko, G. A., 1978 : « Quelques traits de la religion des Scythes », in De Boer, Margreet B., et Edridge, T.A. (éd.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden, Brill, p. 60-66.
- Bonnefoy, Yves, et Doniger, Wendy (éd.), 1992 : *Greek and Egyptian Mythologies, «Myths of Argos and Athens»*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Borgeaud, Philippe, 2004 : *Exercices de mythologie*, Genève, Labor et Fides.
- Bougard, François, 1994 : *Paul Diacon. Histoire des Lombards*, présentation et traduction par Fr. B., Turnhout, Brepols.
- Boyer, Régis (trad.), 1973 : *Le Livre de la colonisation de l'Islande*, La Haye / Paris, Mouton (rééd. 2000 : Turnhout, Brepols).
- Boyer, Régis, 1992 : *Les Vikings*, Paris, Plon.
- Boyer, Régis, 2007 : *Yggdrasill. La religion des anciens Scandinaves*, Paris, Payot.
- Bresson, Alain, 1979 : *Mythe et contradiction. Analyse de la VII<sup>e</sup> Olympique de Pindare*, Paris, Belles Lettres.

- Brillante, Carlo, 2004 : « Genealogie argive : dell'Asty Phoronikon alla città di Perseus », in Angeli Bernardini, P. (éd.), *La Città di Argo. Mito, storia, tradizione poetiche*, Roma, Edizioni dell' Ateneo, p. 35-56.
- Briquel, Dominique, 1978 : « Mahābhārata, crépuscule des dieux et mythe de Prométhée », *Revue de l'Histoire des Religions* 193, p. 165-185.
- Briquel, Dominique, 2018 : *Romulus jumeau et roi. Réalités d'une légende*, Paris, Belles Lettres.
- Brûlé, Pierre, 2005 : « Dans le nom, tout n'est-il pas déjà dit ? Histoire et géographie dans les récits généalogiques », *Kernos* 18, p.241-268.
- Buchholz, Peter, 1993 : « Religious Foundations of Group Identity in Prehistoric Europe: the Germanic Peoples », *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 15, p. 321-334.
- Bugge, Alexander, 1899 : « Gotlændingernes Handel paa England og Norge omkring 1300 », *Historisk Tidsskrift utgitt av Den norske historiske Forening*, 3<sup>e</sup> série, 5, p. 145-180.
- Burkert, Walter, 1970 : « Jason, Hypsipyle, and new Fire at Lemnos », *Classical Quarterly* 20, p. 1-16.
- Burkert, Walter, 1975 : « Apellai and Apollon », *Rheinisches Museum* 118, p. 1-21.
- Burkert, Walter, 1985 : *Greek Religion* (trad. angl.), Oxford, Blackwell.
- Buxton, Richard G.A., 1982 : *Persuasion in Greek Tragedy. A Study of Peitho*, Cambridge University Press.
- Buxton, Richard, 1994 : *La Grèce de l'imaginaire. Les contextes de la mythologie* (trad. fr.), Paris, Belles Lettres.
- Calame, Claude, 1996 : *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque : la création symbolique d'une colonie*, Lausanne, Payot.
- Calame, Claude, 2000 : *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris, Hachette.
- Calame, Claude, 2008 : « Les fonctions généalogiques. Acousilaos d'Argos et les débuts de l'historiographie grecque », in Mezzadri, B. (éd.), *Les Historiens de l'Antiquité, Europe*, 945-946, p. 87-108.
- Carlier, Pierre, 2010 : « Pausanias et les rois d'Arcadie », in Carlier, Pierre, et Lerouge-Cohen, Charlotte (éd.), *Paysage et religion en Grèce antique. Mélanges offerts à Madeleine Jost*, Paris, De Boccard, p. 3-12.
- Carrière, Jean-Claude, et Massonie, Bernard, 1991 : *La Bibliothèque d'Apollodore*, traduite, annotée et commentée par J.-C. C. et B. M., Paris, Belles Lettres,.
- Casevitz, Michel, 1983 : « Mon astu, sa polis. Les exemples d'Hérodote », *Ktèma* 8, p.75-84.

- Casevitz, Michel, 1985 : *Le Vocabulaire de la colonisation en grec ancien : étude lexicologique : les familles de [ktizō] et de [oikeō-oikizō]*, Paris, Klincksieck.
- Casevitz, Michel, 2007 : « Astu et polis chez Pausanias », in David, Sylvie, et Geny, Évelyne (éd.), *Troïka. Parcours antiques. Mélanges offerts à Michel Woronoff*, vol. 1, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, p. 259-268.
- Chantraine, Pierre, 1933 : *La Formation des noms en grec ancien*, Paris, Klincksieck.
- Chantraine, Pierre, 2009<sup>2</sup> : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris. Klincksieck.
- Chuvin, Pierre, 1993 : *La Mythologie grecque. Du premier homme à l'apothéose d'Héraclès*, Paris, Fayard.
- Cleasby, Richard, et Vigfusson, Gudbrand, 1874 : *Old Norse to English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press.
- Contensou, Antoine, 2014 : *La Bibliothèque d'Apollodore et les mythographes anciens*, thèse de l'École Normale Supérieure de Lyon.
- De Lamberterie, Charles, 2013 : « Chronique d'étymologie grecque 14 (s. v. ἄναξ) », *Revue de Philologie* 87, p. 160-161.
- De Lamberterie, Charles, 2015 : « Chronique d'Étymologie Grecque 15 (2016) (s. v. πελαργός) », *Revue de Philologie* 79, p. 156-158.
- De Vaan, Michiel Arnoud Cor, 2008 : *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic languages*, Leiden, Brill.
- Delamarre, Xavier, 2003 : *Dictionnaire de la langue gauloise*, Paris, Éditions Errance.
- Delcourt, Marie, 1962 : « The Legend of Sarpedon and the Saga of the Archer », *History of Religion* 2, p. 33-51.
- Delcourt, Marie, 1965 : *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, Paris, Belles Lettres.
- Delpèch, François, 1998 : « Pilosités héroïques et femmes travesties : archéologie d'un stratagème », *Bulletin Hispanique* 100, p. 131-164.
- Desclos, Marie-Laurence, 2011 : « D'Hésiode à Eschyle, 'Prométhée', un mythe de souveraineté entre rupture et continuité », in Desclos, Marie-Laurence (éd.), *Figures de la rupture, figures de la continuité chez les Anciens*, Grenoble, Vrin, p. 65-78.
- Detienne, Marcel, et Vernant, Jean-Paul, 1974 : *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion.
- Detienne, Marcel, 1977 : *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard.
- Detienne, Marcel, 1989 : *L'Écriture d'Orphée*, Paris, Gallimard.

- Dillmann, François-Xavier, 1991 : *L'Edda. Récits de mythologie nordique par Snorri Sturluson*, traduit du vieil islandais, introduit et annoté par Fr.-X. D., Paris, Gallimard.
- Dolcetti, Paola, 2001 : « Le genealogie di Ferecide di Atene e i Θηοσεΐα cimoniani », *Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Traduzione classica Augusto Rostagni*, p. 67-75.
- Doniger, Wendy, 1975 : *Hindu myths: a sourcebook translated from the Sanskrit*, London, Penguin Books.
- Dougherty, Carol, 1993 : *The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece*, New York / Oxford, Oxford University Press.
- Drachmann, Andreas Björn (éd.), 1902 : *Scholia vetera in Pindari carmina*, Leipzig, Teubner.
- Dumas-Reungoat, Christine, 2006 : « La démesure à l'œuvre dans les mythes de fléaux et de fin du monde », *Kentron*, 22, p. 45-66.
- Dumézil, Georges, 1924 : *Le Festin d'immortalité*, Paris, Geuthner.
- Dumézil, Georges, 1939 : *Mythes et dieux des Germains*, Paris, E. Leroux.
- Dumézil, Georges, 1949 : *Le Troisième souverain : essai sur le dieu indo-iranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande*, Paris, Maisonneuve.
- Dumézil, Georges, 1954 : *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, Klincksieck.
- Dumézil, Georges, 1977 : *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris, Gallimard.
- Dumézil, Georges, 1978 : *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, Payot.
- Durand, Jean-Louis, 1986 : *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris / Rome, La Découverte.
- Durante, M., 1977 : « Deukalion et Pyrrha », *Archivio Glottologico Italiano* 62, p. 72-82.
- Duroselle, Bénédicte, 2000 : « Un versant obscur du temps : la genèse du vivant (Homère, Hésiode) », in Darbo-Peschanski, Catherine (éd.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS, p. 65-87.
- Egeler, Matthias, 2013 : *Celtic Influences in Germanic Religion*, München, Herbert Utz Verlag.
- Egetmeyer, Markus, 2013 : « Chronique d'étymologie grecque 14 (s. v. Νιόβη) », *Revue de Philologie* 87, p. 188.
- Eilenstein, Harry, 2011 : *Die Symbolik der Schlangen und Drachen. Regenräuberschlange und Erdumspanner. Ahnengeist und Kundalini. Die Götter der Germanen* (vol. 41), München, Beck.



- Eitrem, Samson, 1916 : « Io », in *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler Verlag, 9, 2 Bd., col. 1732-1743.
- Ernout, Alfred, et Meillet, Antoine, 1959 : *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck.
- Faulkes, Anthony (éd.), 1998 : *Edda. Skálskaparmál*, II, *Glossary and Index of Names*, London, Dent.
- Fontana, Federica, 2012 : « Sul metodo storiografico di Acusilao di Argo », *Historia* 61, p. 383-413.
- Fornara, Sotera, 1997 : « [34] Demetrios Skepsios », in Cancik, Hubert, et Schneider, Helmuth, *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart / Weimar, Metzler Verlag, 3, col. 436.
- Fowler, Robert L., 2000 et 2013 : *Early Greek Mythography*, Oxford, Oxford University Press, vol. 1. *Text*, vol. 2. *Commentary*.
- Fowler, Robert, 2016 : « Hekataios, Pherekydes, Hellanikos : three Approaches to Mythology », in Zucker, Arnaud, Fabre-Serris, Jacqueline, Tilliette, Jean-Yves, Besson, Gisèle (éd.), *Lire les mythes : formes, usages et visées dans les pratiques mythologiques de l'Antiquité à la Renaissance*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, p. 25-41.
- Fraser, Peter Marshal, et Matthews, Elaine, 2000 : *A Lexicon of Greek personal Names, IIIb. Central Greece from the Megarid to Thessaly*, Oxford, Clarendon Press.
- Frazer, James George, 1930 : *Myths of the Origin of Fire*, London, Macmillan.
- Gallas, Klaus, 1977 : « Die Mythologie der Insel Rhodos », *Antike Welt*, 8, p. 41-46.
- Gamkrelidze, Th. V., et Ivanov Vj. V., 1995 : *Indo-European and the Indo-Europeans : a Reconstruction and historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture*, Berlin / New York, W. de Gruyter.
- Gärtner, Hans, 1975 : « Zenon 6 », in Ziegler, Konrad, Sontheimer, Walther, et Gärtner, Hans (éd.), *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, München, Metzler Verlag, 5, col. 1505.
- Gärtner, Hans-Arnim, 2001 : « 7. Stephanus von Byzanz », in Cancik, Hubert, et Schneider, Helmuth, *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart / Weimar, Metzler Verlag, 11, col. 958-959.
- García Ramón, José Luis, 2017 : « La suffixation des anthroponymes : du mycénien aux dialectes du premier millénaire », in Alborac, Alonso Déniz, et al., *La Suffixation des anthroponymes grecs antiques*, Genève, Droz, p. 33-65.
- Gerschel, Lucien, 1966 : « Couleur et teinture chez divers peuples indo-européens », *Annales E.S.C.* 21, p. 608-631.

- Gordon, Eric Valentine, 1962 : *An Introduction to Old Norse*, Oxford, Oxford University Press.
- Gourmelen, Laurent, 2004 : *Kékrops, le roi-serpent : imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, Paris, Belles Lettres.
- Graf, Fritz, 1985 : *Nordionische Kulte*, Rom, Schweizerisches Institut in Rom.
- Graf, Fritz, 2009 : *Apollo*, London / New York, Routledge.
- Grimal, Pierre, 1969 : *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine* (4<sup>e</sup> édit.), Paris, PUF.
- Guelpa, Patrick, 2009 : *Dieux et mythes nordiques*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- Günnewig, Beatrix, 2002 : « Nerthusstämme », in Hoops, Johannes (éd.), *Reallikon der Germanischen Altertumskunde*, Berlin / New York, W. de Gruyter, Bd. 21, p. 89-90.
- Guyonvarc'h, Christian-J., 1980 : *Textes mythologiques irlandais*, Rennes, Ogam-Celticum.
- Hansen, Mogens Herman, 1995 : « Boiotian Poleis – A Test Case », in Hansen, Mogens Herman (éd.), *Sources of the Ancient Greece City-State*, Copenhagen, Royal Danish Academy of Sciences and Letters, p. 23-63.
- Haudry, Jean, 2012 : « Les feux de Rome », *Revue des Études Latines* 90, 2012, p. 57-82.
- Heer, Jacques, 1979 : *La Personnalité de Pausanias*, Paris, Belles Lettres.
- Heinemann, Uwe, 2010 : *Stadtgeschichte im Hellenismus: dielokalhistoriographischen Vorgänger und Vorlagen Memnon von Herakleia*, München, Herbert Uts Verlag.
- Holmbäck, Ake, et Wessén, Elias, 1943 : *Svenska Landsklapslagar* (serie 4), Stockholm, Geber.
- Huxley, George L., 1973 : « The Date of Pherecydes of Athens », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 14, p. 137-143.
- Jackson, Peter, 2012 : « The Merits and Limits of comparative Philology. Old Norse religious Vocabulary in a long-term Perspective », in Raudvere, Catharina, et Schjødt, Jens Peter, *More than mythology: narratives, ritual practices and regional distribution in pre-Christian Scandinavian religions*, Lund, Lund Nordic Academic Press.
- Jacob, Christian, 1994 : « L'ordre généalogique. Entre le mythe et l'histoire », in Detienne, Marcel (éd.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, p. 166-202.

- Joseph, Brian D., 1983 : « Old English Hengest as an Indo-European Twin Hero », *The Mankind Quarterly* 24, p. 105-115.
- Judet de la Combe, Pierre, 1996 : « La dernière ruse : 'Pandore' dans la Théogonie », in Blaise, Fabienne, Judet de la Combe, Pierre, et Rousseau, Philippe (éd.), *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, p. 263-300.
- Kaczor, I., et Witzak, K. T., 1991 : « Grec πελᾶργός 'cicogne, *ciconia alba*' et indo-européen \*srgós 'même sens' », in Isebaert, L. (éd.), *Studia Etymologica Indoeuropea : Memoriae A.J. Van Windekens dicata*, Leuven, Peeters, p. 151-153.
- Keil, Max, 1931 : *Altisländische Namenwahl*, Leipzig, Mayer und Müller.
- Kelly, Thomas, 1976 : *A History of Argos*, Minneapolis, University of Minnesota.
- Kenens, Ulrike, 2011 : « The Sources of Apollodorus' Library : a Case Study », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 97, p. 129-146.
- Kleinguethner, Adolf, 1933 : *ΙΠΠΟΤΟΣ ΕΥΡΕΤΗΣ*, Berlin, Dieterich.
- Koch, John T. (éd.), 2006 : *Celtic Culture. A historical Encyclopedia*, Santa Barbara / Denver / Oxford, ABC-CLIO.
- Kowalzig, Barbara, 2007 : *Singing for the Gods. Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, New York / Oxford, Oxford University Press.
- Krischan, J., 1937 : « Pelasgos 5 », in *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler Verlag, 19, 1 Hbd., col.259-260.
- Läffler, L.F., 1908 et 1909 : « Till 700-årsminnet af slaget vid Lena (31 januari 1208) 3. En stadgande i Gutasaga, som ytierst föränledts af slaget vid Lena. En laghistorisk undersökning, parts 1 and 2 », *Fornvånnen* 3, p. 137-177, et 4, p. 120-125.
- Lajoie, Patrice, 2010 : « À propos de la Chronique apocryphe bulgare et du Livre des Conquêtes de l'Irlande. Le troisième fils et le tiers du peuple », in Hily, Gaël, et alii (éd.), *Deuogdonion. Mélanges offerts en l'honneur du professeur Claude Sterckx*, Rennes, T.I.R., p. 369-380.
- Lambert, Jacques-Numa, et Pieri, Georges, 1999 : *Symboles et rites de l'ancestralité et de l'immortalité. Le vent, la pierre, l'eau et le feu dans les mythologies*, Publications de l'Université de Bourgogne XCVII.
- Lebrun, René, 2011 : « Considérations sur le dieu Fleuve en Asie mineure de l'âge du Bronze à la période gréco-romaine », in Dan, A. Dan, et Lebreton, S. (éd.), *Études des fleuves d'Asie mineure. Première approche*, Arras, p. 199-206
- Lecouteux, Claude, 1995 : *Démons et génies du terroir au Moyen Âge*, Paris, Imago.
- Lendle, Otto, 1992 : *Einführung in die Griechische Geschichtsschreibung : von Hekataios bis Zosimos*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Lenfant, Dominique, 2011 : « Hellanicos de Lesbos », in Lenfant, D. (éd.), *Les Perses vus par les Grecs*, Paris, Armand Collin, p. 199.
- Linardaki, A.-E., 2010 : *Apollon à Gyth(e)on en Laconie*, thèse, Université de Paris 10.
- Lincoln, Bruce, 1991 : *Death, War, and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice*, Chicago / London, University of Chicago Press.
- Lindow, John, 2001 : *Handbook of Norse Mythology*, Santa Barbara / Denver / Oxford, ABC-Clío.
- Lindow, John, 2001(b) : *Norse Mythologie. A Guide to the Gods, heroes, Rituals, and Beliefs*, Oxford, Oxford University Press.
- Loroux, N., 1979 : « L'autochtonie : une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique », *Annales E. S. C.*, 34, p.3-26.
- Loroux, N., 1996 : *Né de la terre. Politique et autochtonie à Athènes*, Paris.
- Lyngby, K. J., 1858-1860 : « Anmeldelse af Svenske sprogværker. Skrifter om det svenske sprog og de svenske sprogarter », *Antiquarisk Tidsskrift utgivet af Der Kongelige Nordiske Oldskriftselskab* 6, p. 234-271.
- Mac Killop, James, 1998 : *Dictionary of Celtic Mythology*, Oxford / New York, Oxford University Press.
- Mahé, Jean-Pierre, 2017 : « Philologie et historiographie du Caucase chrétien », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques*, 148, p. 31-37.
- Mahé, Jean-Pierre, et Aleksije, Zaza, 2017 : *Deux Frères caucasiens de Prométhée : Amiran et Abrsk'il*, Paris, Les Belles Lettres.
- Maier, Bernhard, 1997 : *Dictionary of Celtic Religion and Culture* (trad. angl.), Woodbridge, Boydell and Brewer.
- Maillefer, Jean-Marie, 1985 : « Gutasaga : Histoire des Gotlandais », *Études germaniques* 40, p. 131-140.
- Malkin, Irad, 2011 : *A small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford, Oxford University Press.
- Mallory, Jean Paul, 2005 : *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth*, London, Thames and Hudson.
- Matasović, Ranko, 2009 : *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*, Leiden / Boston, Brill.
- Meillet, Antoine, 1965 : *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 7e éd.
- Meister, Klaus, 1997 : « Charax », in Cancik, Hubert, et Schneider, Helmuth (éd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart / Weimar, Metzler Verlag, 2, col. 1096-1097.

- Meister, Klaus, et Montanari, Franco, 1998 : « Hellanikos 1 », in Cancik, Hubert, et Schneider, Helmuth (éd.), *Der neue Pauly. Lexikon der Antike*, München, Metzler Verlag, 5, col. 295-296.
- Meister, Klaus, 2000 : « Nymphis », in Cancik, Hubert, et Schneider, Helmuth (éd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart / Weimar, Metzler Verlag, 8, col. 1073.
- Meister Klaus, 2007 : « Zenon 6 », in Cancik, Hubert, et Schneider, Helmuth (éd.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart / Weimar, Metzler Verlag, 12.,col. 751.
- Meulder, Marcel, 2006-2007 : « Dédale serviteur des trois fonctions », *Mythos*, n. s. 1, p. 49-75.
- Meulder, Marcel, 2007 : « Florus II, 30, 5 – 6 : trois peuples germaniques fonctionnels », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 85, 77 – 92.
- Meulder, Marcel, 2010 : « Une trifonctionnalité indo-européenne dans l'Histoire de l'Arménie de Moïse de Khorène », *Studia Indo-europaea. Revue de mythologie et de linguistique comparée* 4, p. 1-24.
- Meulder, Marcel, 2017 : « Darius II et les quatre fonctions indo-européennes 'Valère Maxime (IX, 2, ext. 6) », *Res Antiquae* 14, p. 155-186.
- Meulder, Marcel, 2020 : « Bias porte-t-il bien un nom louvite ? » *Res Antiquae* 17, p.1-48.
- Meylan, Nicolas, 2013 : « La (re)conversion des 'esprits de la terre' dans l'Islande médiévale », *Revue de l'Histoire des Religions* 203, 3, p. 333-354.
- Mezzadri, Bernard, 1989 : « Prométhée et Yima : Le festin de mortalité », *Revue de l'Histoire des Religions* 206, p. 227-244.
- Mignon, Sophie, 2011 : « Chronique d'étymologie grecque (s. v. Ἄιδης) », *Revue de Philologie* 85, p. 336-337.
- Mills, Kristen, 2015 : « An Irish Motif in Guta saga », *Folklore*, 126, p. 142-158.
- Mitchell, Stephen A., 1993 : « Guta saga », in Pulsiano, Phillip, et Wolf, Kirsten (éd.), *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, New York, Garland, p. 235.
- Monaghan, Patricia, 2004 : *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, New York, Facts and File.
- Mountain, Harry, 1998 : *The Celtic Encyclopedia*, Parkland, Universal Publishers, vol. III.
- Musti, Domenico, et Torelli, Mario, 1986 : *Pausania. Guida della Grecia. Libro II: La Corinzia e l'Argolide*, Naples, Arnoldo Mondadori.
- Musti, Domenico, 2004 : « Argo, il 'nuovo che' », in Angeli Bernardini, P. (éd.), *La Città di Argo. Mito, storia, tradizione poetiche*. Roma, p. 263-278

- Nagy, Gregory, 1996<sup>2</sup> : *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca / London, Cornell University Press.
- Nagy, Gregory, 2007 : « The Fire Ritual of the Iguvine Tables: Facing a central Problem in the Study of Ritual Language », *Classical World* 100, p. 151-157.
- Nansen, Fridtjof, 1911 : *Nord i tåkeheimen. Utforskning av jordens strøk I tidige tider*, Kristiania, Jacob Dybwads Forlag.
- Neumann, Hannelore-P., 1999 : « Gutasaga », in Hoops, Johannes (éd.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Berlin / New York, W. de Gruyter, Bd. 13, p. 226-228.
- Neumann, Günter, 2000 : « Ingwäonen », in *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Berlin / New York, W. de Gruyter, Bd. 15, p. 430-431.
- Nilsson, Martin P., 1967 : *Geschichte der Griechischen Religion*, München, Beck, I.
- Olrik, Axel, 1905 : « Tordenguden og hans dreng », *Danske Studier* 2, p. 129-147.
- Olsson, Ingemar, 1984 : *Ortnamn på Gotland*, Stockholm, AWE / Gebers.
- Palmenfelt, Ulf, 1979 : *Godlänska folksägner*, Bergsvik, Hanse-production.
- Pámias, Jordi, 2015 : « Acusialus of Argos and the Bronze Tablets », *Harvard Studies in Classical Philology* 108, p. 53-75.
- Panessa, Giangiacomo, 1991 : *Fonti greche e latine per la storia del ambiente e del clima nel mondo greco*, Pisa, Scuola Normale Superiore.
- Peel, Christine, 2015 : *Guta Lag and Guta Saga. The Law and History of the Gotlanders*, London / New York, Taylor and Francis.
- Penglase, Charles, 1994 : *Greek myths and Mesopotamia : Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, London, Routledge.
- Perpillou, Jean-Louis, 1973 : *Les Substantifs grecs en -εύς*, Paris, Klincksieck.
- Piérart, Marcel, 1993 : « De l'endroit où l'on abritait quelques statues d'Argos et de la vraie nature du feu de Phoroneus. Une note critique », *Bulletin de Correspondance hellénique* 117, p. 609-613.
- Piérart, Marcel, 1996 : « Entre Sparte et Athènes (vers ~495 - ~338) », in Piérart, Marcel, et Touchais, Gilles, *Argos. Une ville grecque de 6000 ans*, Paris, 1996.
- Piérart, Marcel, 1998a : « Pausanias et les généalogies des rois d'Argos. Étude de quelques problèmes », in Auger, Danièle, et Saïd, Suzanne (éd.), *Généalogies mythiques*, Paris, Belles Lettres, p. 141-161.
- Piérart, Marcel, 1998b : « Omissions et malentendus dans la 'Périégèse' : Danaos et ses filles à Argos », in Pirenne-Delforge, Vinciane, *Les Panthéons de cités. Des origines à la Périégèse de Pausanias*, Liège, p. 165-193.
- Piérart, Marcel, 2000 : « Héros fondateurs. Héros civilisateurs La rivalité entre Argos et Athènes vue par Pausanias », in Pirenne-Delforge, Vinciane, et

- Suárez de la Torre, Emilio (éd.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Kernos, suppl. 10, Liège.
- Piérart, Marcel, 2009 : « Récits étiologiques argiens du temps des hommes », in Dill, Ueli, et Walde, Christine (éd.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin / New York, W. de Gruyter, p. 276-291.
- Pirard, Éric, 2003 : « Vive le cadet ! Remarques sur une succession mythique indo-iranienne ancienne », *Ollodagos* XVII, 2, p. 177-197.
- Pirenne-Delforge, Vinciane, 2008 : *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique.
- Pokorny, Julius, 1958 : *Indogermanisches Wörterbuch*, Bern, Francke.
- Polignac, François de, 1995 : *La Naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société VIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles avant J.-C.*, Paris, La Découverte, 2<sup>e</sup> édit.
- Polignac, François de, 2017 : « Détroits, isthmes, passages : paysages 'sous le joug' de Poséidon », *Kernos*, 30, p. 67-83.
- Preller, Ludwig., et Robert, Carl, 1894 : *Griechische Mythologie : Theogonie und Götter*, Berlin, Weidmann.
- Prescendi, Francesca, 2009 : « Prométhée fonde-t-il le sacrifice grec ? En relisant Jean Rudhardt », in Dill, Ueli, et Walde, Christien (éd.), *Antike Mythen. Medien. Transformationen und Konstruktionen*, Berlin / New York, W. de Gruyter, p. 81-95.
- Prinz, Friedrich, 1979 : *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, München, Beck.
- Ragot, Pierre, 2015 : s. v. ἀπέλλα et Ἀπόλλων dans « Chronique d'étymologie grecque 15 (2016) », *Revue de Philologie* 89, p. 117-172.
- Reichert, Herrmann, 2000 : « Inguiomarus », in *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Berlin / New York, Bd. 15, p. 428-429.
- Renaud, Jean, 1996 : *Les Dieux des Vikings*, Rennes, Ouest-France.
- Rey, Alain (dir.), 1992 : *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert.
- Risch, Ernst, 1937 : *Wortbildung der homerischen Sprache*, Berlin, W. de Gruyter.
- Rix, Helmut, 2001 : *Lexikon der Indo-germanischen Verben*, Wiesbaden, Reichert.
- Roux, Georges, 1958 : *Pausanias en Corinthe*, Paris, Belles Lettres.
- Rubel, Alexander, 2016 : *Religion und Kult der Germanen*, Stuttgart, W. Kohlhammer.
- Rudhardt, Jean, 1970 : « Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion », *Museum Helveticum*, 27, p. 1-15 (repris dans *Du Mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Genève, 1981, p. 209-228).

- Salvadore, Marcello, 1987 : *Il Nome, la persona. Saggio sull'etimologia antica*, Genova, Università di Genova.
- Sauzeau, Pierre, 1994 : *Les Partages d'Argos. Recherches sur l'imaginaire de la « Cité Rayonnante »*, thèse défendue à Lyon.
- Sauzeau, Pierre, 1999 : « 'Quand la femelle victorieuse...'. Interprétations contextuelles d'un oracle énigmatique (Hérodote, VI, 77) », *Revue de l'Histoire des Religions* 216, p. 131-165.
- Sauzeau, Pierre, 2005 : *Les Partages d'Argos. Sur les pas des Danaïdes*, Paris, Belin.
- Sauzeau, Pierre, 2007 : « L'archer, le roi, la folie », *Gaia* 11, p. 175-192.
- Sauzeau, Pierre, 2011 : « Marginalité et souveraineté : des chemins de traverses aux allées du pouvoir », in Meurant, Alain (éd.), *Routes et parcours mythiques. Des textes à l'archéologie*, Bruxelles, Éditions Safran, p. 251-266.
- Sauzeau, Pierre et André, 2012 : *La Quatrième fonction. Altérité et marginalité dans l'idéologie des Indo-Européens*, Paris, Belles Lettres.
- Sauzeau, Pierre et André, 2017 : *La Bataille finale. Mythes et épopées des derniers temps dans les traditions indo-européennes*, Paris, L'Harmattan.
- Schmidt, Johanna, 1941 : « Phorbas 1 », in *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Metzler Verlag, 39er Hbd., col. 528-529.
- Schütte, G., 1907 : *Oldsagn om Godtjod. Bidrag til etnisk Kilde-forsknings Metode med saerligt Henblik på Folke-stamsagn*, Kjøbenhavn, Hagerups.
- Schwartz, Eduard (éd.), 1887 : *Scholia in Euripidem*, Berlin, Reimer.
- Sergent, Bernard, 1977 et 1978 : « Le partage du Péloponnèse entre les Héraclides », *Revue de l'Histoire des Religions* 192, p. 120-136, et 193, p. 3-25.
- Sergent, Bernard, 1993 : « Caucasiens de Grèce », in Paris, Catherine (dir.), *Caucasologie et mythologie comparée. Actes du colloque international du CNRS, IV colloque de Caucasologie*, Paris, p. 37-50.
- Sergent, Bernard, 1995 : *Les Indo-européens. Histoire, langages, mythes*, Paris, Payot.
- Sergent, Bernard, 1998 : *Les Trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne. I. De Mycènes aux Tragiques*, Paris, Economica.
- Sergent, Bernard, 2004 : *Le Livre des dieux. Celtes et Grecs*, II, Paris, Payot.
- Sfyroeras, Pavlos, 1993 : « Fireless Sacrifices : Pindar's Olympian 7 and the Panathenaic Festivals », *American Journal of Philology* 144, p. 1-26.
- Simek, Rudolf, 2003 : *Religion und Mythologie der Germanen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Simek, Rudolf, 2007 : *Dictionary of Northern Mythology* (trad. angl.), Cambridge, Brewer.



- Smith, R. Scott, et Trzaskoma, Stephen M., 2007 : *Apollodorus' Library and Hyginus' Fabulae. Two Handbooks of Greek Mythology*, Indianapolis / Cambridge, Hackett
- Sterckx, Claude, 1997 : « Le roi blanc, le roi rouge et le roi bleu », *Zeitschrift für celtische Philologie* 49/50, p.837-846.
- Stokes, Whitley (éd.), 1862 : *Three Irish Glossaries*, London / Edinburgh, Williams and Norgate.
- Strömbäck, Dag, 1970 : « Att helga Land », in *Folklore och filologi. Valda uppsatser utgivna av Kungl. Gustav Adolf Akademien 13.8.1970*, Uppsala, p. 135-165.
- Suárez della Torre, Emilio, 1994 : « Gli oracoli relativi alla colonizzazione della Sicilia e delle Magna Grecia », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 77, p.7-37.
- Thibaud, Robert-Jacques, 1997 : *Dictionnaire de mythologie et de symbolique nordique et germanique*, Paris, Dervy.
- Thomas, Rosalind, 1989 : *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tosetti, Giovanni, 2006 : « La dernière génération héroïque. Un parcours historico-religieux et sémio-narratif, d'Hésiode au ps. Apollodore », *Kernos* 19, p. 113-130.
- Trzaskoma, Stephen M., 2013 : « Citation, Organization and authorial Presence in Ps.-Apollodorus' Bibliotheca », in Trzaskoma, Stephen M., et Smith, R. S. (éd.), *Writing Myth. Mythography in the Ancient World*, London / Paris / Walpole MA, Peeters, p. 75-94.
- Trzaskoma, Stephen M., 2017 : « Mythography », in Richler, Daniel S., et Johnson, William A. (éd.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, New York / Oxford, Oxford University Press, p. 463-475.
- Tunberg, Sven, 1911 : *Studier rörande Skandinaviens äldste politiska Indelning*, Uppsala, Almqvist & Wiksell.
- Tzaturian, Audrey, 2011 : « Notion d'espace dans le Vīdēvdād 2 », in Azarnouche, Samra, et Redard, Céline (éd.), *Yama / Yima. Variations indo-iraniennes sur la gestion mythique. Variations on the Indo-Iranian Myth of Yama / Yima*, Paris, p. 207-218.
- Van der Valk, Marchinus, 1958 : « On Apollodori Bibliotheca », *Revue des Études Grecques* 71, p. 100-168.
- Van Windekens, Albert-Joris, 1986 : *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, Leuven, Peeters.
- Vernant, Jean-Pierre, 1971 : *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero.

- Vernant, Jean-Pierre, 1974 : *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.
- Vernant, Jean-Pierre, 1979 : « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », in Detienne, Marcel, et Vernant, Jean-Pierre, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, p. 32-137.
- Vidal-Naquet, Pierre, 1981 : *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspero.
- Viviers, Didier, 1987 : « Historiographie et propagande politique au v<sup>e</sup> siècle avant notre ère : les Philaïdes et la Chersonèse de Thrace », *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 115, p. 288-313.
- Waldstein, E., 1892 : « Alfer ock älvor. En språkligt-myttologisk Undersökning », in *Uppsalastudier tillegnade Sophus Bugge*, Uppsala, p. 152-179.
- Ward, Donald, 1968 : *The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Berkeley / Los Angeles, University of California Press.
- Wathelet, Paul, 1988 : *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, Liège, Université de Liège.
- Weibull, Carl, 1943 : « Nutida svenska historiker », *Tidskrift för historisk Forskning* 15, p. 158-194.
- Weil, Raymond, 1959 : *L'Archéologie de Platon*, Paris, Klincksieck.
- Wellendorf, Jonas, 2010 : « The Interplay of Pagan and Christian Traditions in Icelandic Settlement Myths », *Journal of English and Germanic Philology*, 109/1, p. 1-21.
- Wessén, Elias, 1979 : in *Svenska Landskapslagar tolkade och förklarade för nutidens svenskar*, Stockholm, (réimpr.), AWE / Geber, vol. iv.
- West, Martin Litchfield, 1985 : *The Hesiodic Catalogue of Women: its Nature, Structure, and Origins*, Oxford, Clarendon Press.
- West, Martin Litchfield, 2007 : *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, Oxford University Press.
- Wiener, Hans-Ulrich, 2013 : « Zeno of Rhodes and the Rhodian View of the Past », in Gibson, Bruce, et Harrison, Thomas (éd.), *Polybius and his World. Essays in Memory of F.W. Walbank*, Oxford, Oxford University Press, p. 279-306.
- Widengren, Geo, 1968 : *Les Religions de l'Iran* (trad. fr.), Paris, Payot.
- Woodard, Roger D., 2006 : *Indo-European sacred Space. Vedic and Roman Cult*, Urbana / Chicago, University of Illinois Press.
- Wolfram, Herwig, 1988 : *History of the Goths* (trad. Angl.), Berkeley, University of California Press.
- Yalouris, Nicolaos, 1990 : « Io I », in Kahil, Lilly (éd.), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, V, 1, Zürich / München / Düsseldorf, Artemis, p. 661-676.