SOMMAIRE

Sommaire i

Remerciements ix

Introduction 1

Partie 1. La Sicile 27

1. Chapitre 1. La géologie de l'Etna 29

1.1. Caractères principaux du volcan 29

1.2. Les éruptions historiques de l'Etna à l'époque classique 33

1.3. L'Etna et ses éruptions chez les auteurs anciens 39

2. Chapitre 2. Un géomythe par excellence : Typhon et le volcan. 49

2.1. La première image de Typhon. 50

2.2. L'origine de Typhon : l'influence proche-orientale. 52

2.2.1. Les parallèles proche-orientaux 55

2.2.2. Baal Saphon 60

2.2.3. L'Orient séduit encore : motifs orientaux dans les récits du Pseudo-Apollodore, Nonnos et Oppien. 64

2.2.4. Un monstre voyageur : la géographie orientale du mythe de Typhon 75

2.2.5. Les Grecs connaissaient-ils les phénomènes volcaniques d'Anatolie et du Proche-Orient ? 85

2.3. Les Eubéens agents du transfert des pérégrinations mythiques 87

2.4. Le voyage en Occident 91

2.4.1. Eschyle et Pindare aux pieds de l'Etna 91

2.4.2. Le serpent volcanique 98

2.5. Les motifs volcaniques : la lecture géomythologique entre sources littéraires et analyses géologiques 105

2.5.1. Les versions du mythe 112

2.5.2. Géologie historique 114

2.5.2.1. Typhon un géomythe ? 117

2.6. Divagations mythiques : métamorphose et évolution de Typhon. ... 118
2.7. Conclusion ... 121
3. Chapitre 3. Un géo-culte sicilien : les Paliques et Adranos. ... 125
3.1. Les *Etnéennes*, expression du *vir utique siculus*. ... 125
3.2. Les Paliques ... 132
3.2.1. L'étymologie des Paliques: valeur politique ou éloquente référence au volcanisme ? ... 135
3.2.2. Cratères bouillonnants et puanteur sulfureuse : le scénario volcanique du culte ... 140
3.2.2.1. Les Delloi : personnifications des cratères, frères des Paliques ou culte indépendant ? ... 142
3.2.3. La nature géologique du culte des Paliques. ... 146
3.2.3.1. Les *Salinelle* de Paternò ... 146
3.2.3.2. La Mofette des Paliques – lac Naftia ... 149
3.2.4. Les pratiques cultuelles : ordalie, oracle, asile ... 152
3.2.4.1. L'ordalie ... 152
3.2.4.2. L'asile ... 158
3.2.4.3. L'oracle ... 160
3.2.4.4. Culte chtonien et *locus inferus* : quand la nature définit le culte……. ... 162
3.2.5. Le Sanctuaire des Paliques ... 170
3.2.6. Conclusion préliminaire ... 176
3.3. Le dieu Adranos ... 177
3.3.1. Le voyage d'Héphaïstos en Occident. ... 180
3.3.2. Le faux cas d'un dieu du feu : reconstruire le portrait d'Adranos…….. ... 191
Partie 2. Italie Centro-méridionale ... 201
4. Chapitre 4. La Géologie de la Campanie ... 203
4.1. Le Somma-Vésuve ... 204
4.1.1. Le Vésuve dans l'historiographie. ... 206

4.2. L'île d'Ischia 209
4.2.1. Le volcanisme d'Ischia dans l'histoire antique 212
4.3. Les Champs Phlégréens 215
4.3.1. L'image des Champs Phlégréens chez les historiens 221
5. Chapitre 5. Les Champs Phlégréens. Un paysage géomythique, scénario de mythes et cultes chtoniens 227
5.1. Géants et Gigantomachie 228
5.1.1. Typhon en Campanie 228
5.1.2. À l'origine des pérégrinations mythiques : Phlégra et Pallène. .. 231
5.1.2.1. Localisations alternatives de la Gigantomachie 234
5.1.3. L'évolution mythographique des Géants 236
5.1.3.1. L'époque archaïque 236
5.1.3.2. L'époque classique 238
5.1.3.3. La fixation du mythe : Gigantomachie campanienne et Géants particuliers……..... 241
5.1.3.4. L'apport de l'iconographie 247
5.1.4. Reconstruire l'origine phlégréenne du mythe des Géants : l'influence de Typhon et la spécialisation volcanique. 250
5.1.5. Les autres scénarios possibles 258
5.1.6. La Gigantomachie un géomythe volcanique ? 260
5.2. L'Averne : un paysage infernal moteur de la fabulation géomythologique. 261
5.2.1. Le paysage infernal de l'Averne : la catabase d'Énée 261
5.2.2. La *nekyia* d'Ulysse 269
5.2.2.1. La localisation dans l'Averne 269
5.2.2.2. Le déroulement du *nekyomanteion* 272
5.2.3. Sources d'eau, soufre et oracles : quelques comparaisons 278
5.2.4. Quand le géo-paysage façonne le mythe : l'exemple du caractère chtonien d'Héraclès 282
5.2.5. Conclusion 285

6. Chapitre 6. Le Latium et ses phénomènes volcaniques : le géo-prodige du lac Albano à la veille de la conquête de Véies 289
6.1. Les données de la géologie et de l'archéologie 290
6.1.1. Le volcan des Colli Albani : caractéristiques et évolution 290
6.1.2. Le peuplement avant l'époque romaine : l'interaction des hommes avec l'activité du volcan. 293
6.2. Le prodige de la crue du lac Albano 295
6.2.1. La description du prodige 296
6.2.2. La réaction au prodige : la voix des dieux 301
6.2.3. Expier le prodige : les solutions adoptées 304
6.2.4. Interpréter le prodige du lac Albano 307
6.2.5. Un débordement du lac à l'époque romaine ? Les données géo-archéologiques. 314
6.2.6. La dangerosité des Colli Albani d'après l'historiographie 315
6.3. D'autres éléments pour comprendre la légende 320
6.3.1. L'importance symbolique du lac Albano dans le *Latium vetus* pour l'histoire des origines de Rome 320
6.3.2. L'émissaire artificiel du lac : à l'origine d'un récit étiologique ou élément rationalisant ? 327
6.3.3. Le rituel de l'*aes piscatorium* : la possible trace d'un culte chtonien aux Colli Albani 332
6.3.4. Quelques pistes comparatives 336
6.4. Conclusion : la construction du géo-prodige 341
Partie 3. Tester le comparatisme : les îles Fidji comme cas d'étude 347
7. Chapitre 7. La comparaison anthropologique au service de l'étude de l'Antiquité : le Pacifique comme terrain d'étude 349
7.1. Prélude : comparer, pourquoi ? 349
7.1.1. Oralité, tradition orale et écriture 349
7.1.2. La comparaison comme outil de travail 357
7.2. Brève histoire du Pacifique 366

7.2.1. La découverte du Pacifique et l'historiographie des études 366
7.2.2. Les principales étapes de l'histoire et de l'archéologie des îles du Pacifique…… 369
7.3. Mythologies du Pacifique 381
7.3.1. Historiographie de la découverte des mythologies du Pacifique 381
7.3.2. Quelques traits essentiels de la mythologie du Pacifique 385
7.3.2.1. L'explication des phénomènes naturels 391
7.3.2.2. Traditions connues sur les volcans 399
7.4. Conclusion 403
8. Chapitre 8. Étude de cas : un mythe des îles Fidji 405
8.1. Introduction : un voyage aux îles Fidji 405
8.1.1. Les îles Fidji 405
8.1.2. Brève histoire de l'occupation du sol 407
8.1.3. Le projet 410
8.2. La Tradition Orale 415
8.2.1. L'éducation et le rôle de la transmission orale 415
8.2.2. Les risques d'une perte de la tradition orale 419
8.2.3. Les récits oraux et le volcanisme 421
8.2.4. La mythologie fidjienne 427
8.3. Étude du mythe 432
8.3.1. Prémisse 432
8.3.2. Sources et méthodes 434
8.3.3. Le récit essentiel du mythe 435
8.3.4. Analyse 436
8.3.4.1. Analyse générale : présentation des motifs 437
8.3.4.2. Version 1A 444
8.3.4.3. Version 1A.1 445
8.3.4.4. Version 1B 446
8.3.4.5. Version 1B.1 449
8.3.4.6. Version 1B.2 451

8.3.4.7. Version 1B.3 451
8.3.4.8. Version 1B.4 453
8.3.4.9. Version 1B.5 453
8.3.4.10. Version 1C 454
8.3.4.11. Version 1D 455
8.3.4.12. Version 1E 456
8.3.4.13. Version 2 456
8.3.4.14. Version 3 457
8.3.5. L'archétype 458
8.3.6. Le volcanisme de l'île de Kadavu 459
8.3.7. Le mythe au service de l'étude sur le volcanisme 460
8.3.8. Retour à l'océan : les mythes similaires dans la mythologie du Pacifique……. 464
8.4. Conclusion 470
9. Chapitre 9. Épilogue : comparaisons et modèles d'étude 471
9.1. Transmission et transformation 472
9.2. La méthode et les modèles d'étude 476
9.2.1. Reconstruire un modèle d'étude pour le géomythe… 479
9.2.1.1. … à l'aide de la comparaison 481
9.2.1.2. Tester le modèle : la Gigantomachie 484
9.2.2. Un modèle d'étude pour le géo-culte 486
9.2.3. Un modèle d'étude pour le géo-paysage 490
9.2.4. Un modèle d'étude pour le géo-prodige 493
9.3. Conclusion 496
Conclusion générale 501
Bibliographie 511
1. Sources anciennes 511
a. Sources littéraires 511
b. Sources épigraphiques 521
2. Dictionnaires 522

3. Bibliographie générale 523
Annexes 585
I. Figures 585
Légendes des figures 601
II. Transcription des enregistrements 603
Version 1A.1, Ratu Petero Uluinaceva, transcrite et traduite en anglais par dan Bolea, originaire de Ravitaki, Kadavu 603
Version 1E, Ratu Epeli Yalanabai, transcrite et traduite en anglais par dan Bolea, originaire de Ravitaki, Kadavu 612
Version 1D, Taraivini Likutotoka, transcrite en anglais par l'auteur 621
Version E, Dan Bolea, transcrite en anglais par l'auteur 623

Rapport-Gratuit.com

REMERCIEMENTS

Une thèse peut être un travail très solitaire et pourtant je n'aurai pas pu être mieux entourée et accompagnée pendant ces années de doctorat.

Je tiens tout d'abord à remercier ma directrice, Rita Compatangelo-Soussignan, professeure à Le Mans Université. Depuis ma première inscription en thèse en 2017 elle a assuré la direction de ce travail avec rigueur et bienveillance, en apportant conseils avisés et remarques constructives, engageant des échanges fructueux et m'encourageant à m'impliquer dans des événements scientifiques divers et variés et à explorer des nouvelles pistes de recherche. Si j'ai pu me construire en tant que chercheuse je le dois beaucoup à elle. Je la remercie pour son infaillible patience et pour la confiance qu'elle m'accordée non seulement quand elle m'a acceptée en tant que doctorante, mais aussi le long de ces années. Je remercie également mon co-encadrant Patrick Nunn, professeur à l'University of the Sunshine Coast en Australie. Il a été un guide incontournable pour maints aspects de ma recherche, je le remercie pour ses précieux conseils et avis critiques. Grâce à lui j'ai pu élargir le spectre de mes intérêts et compétences scientifiques, en me donnant l'occasion également de découvrir la culture fidjienne.

Un remerciement particulier est adressé à Francesca Diosono, archéologue et chercheuse de la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich et directrice de la fouille du Sanctuaire de Diane à Nemi (Rome). Elle m'a connu en tant qu'étudiante au début de mon master et, depuis, elle n'a pas arrêté de me guider et encourager avec clairvoyance et amitié. Si je suis arrivée au Mans, en partie c'est grâce à elle.

L'aboutissement de cette recherche n'aurait pu vu le jour sans la contribution de nombreux chercheurs qui ont partagé avec moi leur expertise et ont été disponibles pour m'éclairer et me conseiller. Je remercie tout d'abord les deux membres de mon Comité de Suivi Individuel, Frédéric Le Blay, maître de Conférence à l'Université de Nantes et Alexandru Avram, ancien professeur à Le Mans Université décédé prématurément en 2021. Je remercie également les géologues Guido Giordano (Università Roma Tre), Arnaldo de Benedetti (ISPRA), l'archéologue Agnese Fischetti (University of Groningen), le volcanologue Stefano Branca (INGV), son doctorant Daniele Musumeci (Università di Catania), et le limnologue Michel Meybeck (directeur de recherches émérite au CNRS). Je remercie aussi l'École française de

Rome pour m'avoir accueillie à deux reprises dans ce cadre de travail privilégié qui m'a permis d'avancer grandement dans mes recherches.

L'occasion se présente pour exprimer ma reconnaissance envers les multiples personnes qui m'ont si bien accueillie et suivie pendant les séjours fidjiens, notamment Elia Nakoro, Niko Tokainavatu, Meli Nanuku (Fiji Museum – Suva) ainsi que les chefs et les membres des villages de Waisomo (île d'Ono) et de Vusama (Sigatoka – Viti Levu) : *Vinaka vaka levu* !

Je souhaite remercier les nombreux collègues de mon laboratoire, le CReAAH, et la directrice du site manceau Aline Durand, ainsi que le département d'Histoire, qui m'ont permis de me plonger dans un milieu familier et stimulant dans lequel développer mes recherches. Je remercie également Le Mans Université et la Région Pays de la Loire : sans leur financement de mon contrat doctoral, cette thèse n'aurait pas pu aboutir. Le déroulement de la thèse a bénéficié également du soutien financier du laboratoire, de l'École doctorale STT et du CNRS, ce qui m'a permis de prendre part à des nombreux événements scientifiques et missions de terrain. Un sincère remerciement s'adresse aussi à la Faculté de Lettres et à la MSH qui ont représenté un environnement de travail propice pour mener à bien mes recherches.

Je ne manque pas de remercier avec affection le personnel administratif et technique qui m'a soutenue et supportée dans des nombreuses occasions et pour des nombreux problèmes, en particulier, Chloé Rousseau (secrétaire du CReAAH-Le Mans), Catherine Louazel (gestionnaire financière UMR 6566), Stéphane Gérard (informaticien Faculté de Lettres), Sébastien Angonnet (cartographe ESO).

La forme finale de cette thèse doit beaucoup aux relectures et corrections de langue de nombreuses amies et collègues : Ségolène Maudet, Élodie Clayette, Pauline Gaulin, Bénédicte Cuperly, Jéromine Brillouet, Juliette Douillet, Corinne Savariau, Stéphanie Soubrier. Qu'elles en soient chaleureusement remerciées.

Pendant ces cinq années, j'ai eu la chance d'être entourée par des ami·e·s précieux, qui ont fait preuve de compréhension et bienveillance malgré plusieurs indisponibilités et moments compliqués de ma part, ils·elles ont été là pour me ressaisir et m'accorder leur écoute et patience sans faille. Ils·elles sont trop nombreux·ses pour que je puisse tou·te·s les citer en peu de lignes, ils·elles m'en excuseront. Je tiens tout de même à exprimer ma gratitude à mes chères amies de longue date, Elena, Marta, Irene, Sofia, qui m'ont été si proches malgré notre distance physique, et Enrico, qui a partagé avec moi les joies et les difficultés d'italien en terre française.

Un remerciement particulier va à ma famille. Vivre loin d'elle n'a pas été simple, mais sa présence a été tout aussi tangible et précieuse. Merci à mes parents et à mon frère qui m'ont soutenue et encouragée dans ce chemin depuis le début de mes études, croyant fermement en

moi et en mes capacités et montrant infatigable indulgence et amour. *In fine*, je remercie Lorenzo, collègue, ami et compagnon de vie : il a su prendre soin de moi quand j'en avais plus besoin, il a manifesté une compréhension et un soutien des plus rares et il a toujours été présent pour un conseil ou un sourire. Il a toute ma profonde reconnaissance pour ce parcours que nous avons entrepris ensemble.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

INTRODUCTION

L'Etna sta come un immenso gatto di casa che quietamente ronfa e ogni tanto si sveglia, sbadiglia, con pigra lentezza si stiracchia e, d'una distratta zampata, copre ora una valle, ora un'altra, cancellando paesi, vigne e giardini[1].
(Leonardo Sciascia, *Cruciverba*)

Diavuli, c'abbitati a Muncibeddu
scinniti, ca bbi veni di calata ;
puttativi la ncunia e lu matteddu,
cc'è di buscari na bbona junnata[2].
(Santo Calì, *I Diavoli del Gebel. Leggendario dell'Etna*)

Au début de ce travail, consacré aux phénomènes volcaniques et à leurs répercussions sur l'imaginaire collectif, pendant un mois d'août caniculaire, je m'apprêtais à grimper l'Etna avec un ami, guide volcanologue et philosophe des sciences. Bien que la silhouette du volcan soit visible partout dans la région de Catane, à la sortie de l'autoroute qui mène à Zafferana Etnea, où commence le périple touristique des visiteurs désireux de gravir les pentes de la montagne ardente, l'Etna apparaît soudainement avec sa masse imposante et redoutable. Une image inattendue qui peut susciter un sentiment d'appréhension car sa présence, telle une reine majestueuse de la terre de Sicile, domine le paysage de façon incontestable.

À cette visite est lié le souvenir d'une discussion amicale, mais aussi animée, à propos des produits des éruptions volcaniques, notamment la lave. Elle était le résultat manifeste de l'incompréhension réciproque des termes que chacun de nous employait, car, pour ma part, je m'obstinais à utiliser le lexique emprunté aux auteurs anciens, puisant dans la sémantique métaphorique du feu et de l'incendie.

En effet, il suffit de consulter les chroniques des éruptions et de regarder les vidéos des témoignages pour se rendre compte que, à moins d'être familier de la terminologie scientifique, les descriptions des simples observateurs font appel à un imaginaire figuré, voire symbolique, où le volcan est la plupart du temps un être anthropomorphisé, on projette ainsi sur lui par analogie des comportements, des intentions et des sentiments humains qui rendent son action

[1] « L'Etna demeure comme un chat domestique géant qui paisiblement ronfle et de temps en temps se réveille, baille, avec une lenteur flemmarde s'étire et, d'un négligent coup de pâte, couvre tantôt une vallée, tantôt une autre, effaçant villages, vignobles et jardins » (traduction personnelle).

[2] « Diables, qui habitez le Mongibello [l'Etna, *ndr*] / descendez faire une journée de travail / emmenez l'enclume et le marteau, / il y a à gagner une bonne paie » (traduction personnelle).

plus facilement descriptible et compréhensible[3]. L'imaginaire du volcan renvoie aussi à celui d'un antre peuplé par des monstres et des êtres surnaturels, souvent à la frontière entre le monde des humains et le monde des enfers, un espace liminal. Ces images, souvent inspirées par les récits des Anciens, ont été tout aussi bien réinterprétées à l'époque chrétienne et survivent dans le discours populaire[4], jusqu'à rentrer presque inconsciemment comme des clichés dans l'imaginaire collectif contemporain.

En effet, le volcan fascine le commun des mortels par ses manifestations éblouissantes et effrayantes qui ne cessent d'interpeller les institutions confrontées au problème de la gestion du risque et des stratégies de prévention, puisque, en Italie notamment, les volcans sont toujours situés à proximité immédiate de zones intensément peuplées et urbanisées. Apprendre à vivre avec le volcan est une question majeure, qui se pose aussi pour d'autres types de phénomènes naturels potentiellement catastrophiques, comme notre époque nous l'a appris.

Catastrophes et histoire environnementale

Le terme « catastrophe » dans la langue courante fait référence à un événement brutal, abrupt, effrayant même, à un épisode néfaste et désastreux, quelle que soit sa nature.

On pense tout d'abord aux catastrophes naturelles. À côté des catastrophes récurrentes, comme les inondations, les incendies, les sécheresses, la globalisation et les médias nous permettent d'avoir un aperçu immédiat des grandes catastrophes à l'échelle planétaire, par exemple l'impressionnante éruption du Hunga Tonga aux îles Tonga en janvier 2022 ou à celle du volcan Fagradalsfjall en Islande en août de cette même année. Le danger et les conséquences des grands désastres naturels sont souvent à la une des médias, et cela fait presque partie du quotidien pour quelqu'un qui a vécu en Italie avec l'écho constant des grands tremblements de terre qui ont ébranlé la péninsule au cours des vingt dernières années, comme le séisme de l'Aquila de 2009 ou celui qui ravagea Amatrice en 2016.

Mais lorsque l'on emploie le terme de catastrophe au XXI^{e} siècle on pense aussi à d'autres événements qui ont frappé la conscience collective et pris des proportions proverbiales, en raison de leurs implications politiques, économiques et sociales. Viennent à l'esprit, par

[3] La montagne est en colère, fume, a un tempérament fougueux, par exemple. Le travail de Revaz 2003 est très éclairant à ce propos : bien qu'elle ne mentionne pas les volcans, elle montre dans son étude comment la médiatisation de la catastrophe au sens large passe aussi à travers une mythification de l'événement par le biais d'un langage métaphorique.

[4] Calì 1995 fit une compilation de ces légendes racontées encore parmi les paysans et les bergers. Pour un regard plus général voir Bertrand 2004b qui fraye un chemin diachronique dans les représentations mythiques de l'Etna et Gugg 2019 qui s'occupe quant à lui des multiples représentations du Vésuve.

exemple, les attentats du 11 septembre 2001, les attentats à Charlie Hebdo et au Bataclan en 2015, au conflit entre Russie et Ukraine de cette année encore en cours. On ne peut pas s'empêcher d'évoquer aussi les pandémies, dont l'Europe croyait être délivrée à jamais, et qui en revanche ont montré, avec l'épidémie de la Covid-19, toute leur puissance dévastatrice à plusieurs niveaux. Sur un plan plus symbolique, identitaire et patrimonial, on pourrait rajouter à cette longue liste aussi l'incendie de Notre Dame de Paris en 2019, qui a été vécu comme un coup porté à un symbole marquant de l'identité nationale française.

Cependant dans ce travail, nous allons nous occuper spécifiquement des phénomènes volcaniques, qui sont des phénomènes naturels que nous pouvons à juste titre qualifier de catastrophiques et qui ont trait à l'histoire environnementale des sociétés, ce que nous allons préciser maintenant.

Ce n'est qu'au XVIII^{e} s. que le terme « catastrophe » commence à être employé pour désigner un événement fatal et un aléa naturel, alors que le terme apparaît pour la première fois en français au XVI^{e} s., chez Rabelais pour indiquer un moment de renversement brusque de situation dans une œuvre théâtrale[5]. Le terme est issu du grec καταστροφή, où le mot a un sens différent et indique un bouleversement ou un dénouement en contexte militaire ou théâtral. Les Anciens n'avaient pas vraiment de terme pour signifier notre « catastrophe naturelle », quoiqu'il existe des termes spécifiques pour indiquer certains phénomènes naturels comme le tremblement de terre, σεισμός, ou la sécheresse, αὐχμός[6]. D'autres termes existent dans les langues anciennes qui sont souvent employés dans les langues modernes en tant que synonymes de catastrophes, tels que « cataclysme » ou « calamité », mais ils désignent également des concepts différents par rapport au sens plus large de catastrophe qu'on leur attribue aujourd'hui : le grec κατακλυσμός indiquait en effet des inondations comme celles produites par les tsunamis, et le latin *calamitas* indiquait les effets d'un fléau atmosphérique sur les moissons[7].

Dans notre thèse nous emploierons le terme de catastrophe, selon la signification actuelle, en relation avec les phénomènes naturels, il s'agit donc d'événements qui ne dépendent pas de la volonté ou de la responsabilité humaine. Le discours sur les catastrophes, conformément aux études à caractère historique et social les plus récentes, porte également sur leurs effets sur les

[5] Quenet 2000, p. 17 ; Compatangelo-Soussignan – Étienne – Axel 2019, p. 10.
[6] Même s'il manque un terme spécifique pour le volcan, comme on le verra au chapitre 1.
[7] Thély 2016, pp. 8-11.

sociétés humaines, intégrant aussi les concepts de risque, de vulnérabilité et de résilience[8]. Nous pouvons donc considérer la catastrophe d'origine naturelle comme étant aussi un « fait social »[9], comme un événement qui cause un bouleversement qui demande une prise d'action concrète de la part des hommes et qui interpelle aussi la conscience collective dans la recherche d'une réponse et d'une interprétation débouchant souvent dans la sphère du sacré.

L'intégration de l'étude des catastrophes naturelles dans le cadre des sciences humaines, et plus précisément des travaux d'histoire environnementale, est relativement récente. La naissance de cette discipline est située aux États-Unis, avec la publication en 1972 d'un article de R. Nash dans un numéro spécial de la *Pacific Historical Review*[10]. Toujours dans le milieu étasunien, les recherches sur l'environnement se développent dans cette décennie avec la création de l'*Environmental Review* en 1976 et de l'*American Society for Environmental History* en 1977. Pendant les années 1970-1980, on voit apparaître les premiers grands travaux de référence de l'histoire environnementale étasunienne, où les chercheurs relisent vraiment l'histoire sous l'angle des changements environnementaux et de la relation homme-environnement[11]. Plusieurs problématiques sont au centre de l'intérêt des études d'histoire environnementale dans le monde anglo-saxon. Nous pouvons mentionner à titre d'exemple les travaux qui font appel à une approche globale de l'histoire de l'environnement dans la longue durée, tel *An environmental history of the world* de J. Hughes[12]. Cet auteur se propose d'écrire une histoire globale de l'environnement s'appuyant sur des cas d'étude spécifiques : il veut décrire les processus écologiques majeurs à l'œuvre dans chaque période de l'histoire humaine. Pour ce faire, il étudie la relation entre les sociétés et la nature et les changements qui se produisent dans le temps. Il s'interroge en particulier sur la façon dont l'homme a altéré l'environnement et dont la nature a influencé la société et le cours de l'histoire. Plus récemment, Hughes s'est intéressé à l'histoire environnementale des peuples anciens avec l'objectif d'étudier l'impact des forces de la nature sur les sociétés humaines et inversement l'empreinte laissée par les activités humaines sur l'environnement[13]. D'autres auteurs poussent plus loin l'étude de l'impact environnemental et l'intègrent dans leurs démonstrations sur les causes du

[8] La résilience est un terme emprunté à la psychologie qui se réfère à la capacité de faire face et surmonter les événements traumatiques et de réorganiser de façon positive et constructive l'après-trauma. Dans certaines études sociologiques il s'agit souvent d'établir des stratégies d'adaptation, comme on le verra au chapitre 8. Pour une mise au point des concepts voir Bavel *et al.* 2020, pp. 29-42.

[9] Ce qui est la démarche aussi de Thély 2016 et Compatangelo-Soussignan – Le Blay – Diosono 2022.

[10] Nash 1972.

[11] Locher – Quenet 2009, p. 8-9.

[12] Hughes 2001.

[13] Hughes 2014.

déclin de certaines civilisations anciennes. J. Diamond, par exemple, analyse comment la mauvaise gestion des ressources et un exercice aberrant du pouvoir sur la nature ont pu amener à l'effondrement de certaines sociétés[14]. Plus récemment encore K. Harper interroge l'incidence des changements climatiques et la résurgence des pestilences pour affiner l'interprétation des causes de la chute de l'Empire romain[15].

En Europe, la création, en 1995, de la revue *Environment and History* marque une étape importante. Cependant, l'histoire de cette discipline est marquée par l'absence d'une approche ou d'un horizon thématique communs qui se traduit par la création de multiples pôles de recherche[16]. En France, il faut attendre le début des années 2000 pour que cette discipline prenne véritablement pied, quand bien même le rôle précurseur de l'« école des *Annales* » est généralement reconnu, en particulier avec l'œuvre d'E. Le Roy Ladurie[17] dans le champ spécifique de l'histoire du climat. Dans l'évolution des études d'histoire environnementale en France, il est possible de signaler certains travaux marquants. Dès le début des années 1990, par exemple, C. Beck et R. Delort codirigent un ouvrage qui s'inscrit dans le domaine de l'éco-histoire[18] et ces mêmes auteurs organisent plusieurs tables rondes en 2001 lors *des Rencontres de Blois*[19]. Une autre personnalité scientifique très importante dans l'historiographie de la discipline en France est G. Quenet, à qui l'on doit de multiples actions pour le développement de l'histoire environnementale dans ce pays[20].

Pour ce qui concerne plus particulièrement l'intérêt envers les désastres naturels, nous pouvons évoquer aussi l'apport de certains anthropologues comme S. Hoffman et A. Oliver-Smith, intéressés par une approche holistique qui adopte le cadre théorique anthropologique afin de comprendre globalement la relation entre catastrophes (entendues au sens large) et société[21]. Cette approche nous concerne spécialement car, comme nous le verrons par la suite, elle fait écho à notre démarche : les auteurs, en effet, mettent l'accent sur les modalités mises en œuvre par les populations afin d'attribuer une signification aux désastres et insistent sur le rôle des histoires, mythes, cérémonies, rituels dans l'interprétation de ces derniers. Les auteurs soulignent aussi le rôle de la recherche ethnographique afin de mieux comprendre les réponses

[14] Diamond 2005.
[15] Harper 2017.
[16] Winiwarter *et al.* 2004.
[17] Voir en particulier les travaux pionniers Le Roy Ladurie 1967 et Le Roy Ladurie 1970.
[18] Beck – Delort 1993.
[19] Qui ont donné suite à une publication d'un collectif d'auteurs : Les Rendez-vous de l'histoire 2002.
[20] Quenet 2000 ; Locher – Quenet 2009 ; Quenet 2014.
[21] Hoffman – Oliver-Smith 2002.

des populations confrontées aux risques naturels et leurs stratégies de rétablissement et de mitigation vis-à-vis de leur vulnérabilité par rapport à ceux-ci.

Si dans les années 1980 A. Borst pouvait plaindre la carence d'études sur les catastrophes[22], depuis les années 2000 d'importantes contributions de chercheurs de langue germanique se sont accumulées. On peut citer, par exemple, le groupe de travail 1024 de la Fondation Allemande de la Recherche de l'Université de Göttingen[23]. La perception des désastres naturels en 2003 est le sujet d'un numéro spécial de la revue *Environment and History*[24]. Un réseau de chercheurs allemands réunis par des intérêts communs[25] se sont rassemblés à plusieurs reprises entre 2005 et 2007 dans l'objectif d'étudier, selon une perspective historique, les désastres naturels, en faisant appel à une approche multidisciplinaire et comparative[26]. Dans les années 2010 naît le groupe de recherche « Cultures of Disaster: Shifting Asymmetries Between Societies, Cultures, and Nature from a Comparative Historical and Transcultural Perspective », de l'Université d'Heidelberg, dont les résultats sont exposés dans une récente publication coordonnée par Gerrit Schenk[27]. Un autre ouvrage visant à étudier l'expérience de la catastrophe dans les sociétés du passé a été publié par Bavel et collaborateurs chez Cambridge University Press[28] : sans s'appuyer sur des cas d'études précis, il offre un aperçu général et à grande échelle de la question. On y retrouve une analyse des réponses aux catastrophes, des expériences, des connaissances locales, un répertoire des effets des désastres, des reconstructions et des réactions et enfin un examen des phénomènes catastrophiques les plus marquants de l'Anthropocène.

Le regain d'intérêt des historiens vis-à-vis des catastrophes naturelles depuis les années 1990-2000 s'accompagne d'une production qui explore plus dans le détail l'histoire de ces phénomènes dans l'Antiquité. Déjà en 1999 H. Sonnabend, auteur de l'entrée « catastrophes naturelles » dans la Neue Pauly[29], envisage les catastrophes naturelles comme un processus historique à part entière[30]. Dans le milieu français il faut signaler l'ouvrage de J. Jouanna et

[22] Borst 1981.
[23] *Interdisziplinäre Umweltgeschichte: Naturale Umwelt und gesellschaftliches Handeln in Mitteleuropa*.
[24] Kempe – Rohr 2003.
[25] *Historische Erforschung von Katastrophen in kulturvergleichender Perspektive*.
[26] Schenk 2007.
[27] Schenk 2017. Le volume examine la culture de la catastrophe de façon transversale : on traite le processus d'adaptation des sociétés, les conséquences politiques et les aspects institutionnels, comment l'expérience de la catastrophe est perçue, réélaborée, communiquée, les impacts dans les zones urbanisées.
[28] Bavel *et al.* 2020.
[29] Sonnabend 1999, s.v. *Naturkatastrophen*, Der Neue Pauly.
[30] Sonnabend 1999. Pour ces questions historiographiques nous renvoyons à l'excellente synthèse présente dans l'introduction de Compatangelo-Soussignan – Le Blay – Diosono 2022.

collaborateurs paru en 2006[31], ainsi que le plus récent et riche volume de L. Thély[32] qui offre une étude de grande envergure sur la Grèce ancienne. L'intérêt pour les catastrophes dans l'antiquité se manifeste au travers d'ouvrages à caractère un peu différent, comme le recueil de textes littéraires des auteurs anciens relatifs aux catastrophes commentés par G. Panessa[33] ainsi que les catalogues savants, en particulier ceux dirigés par E. Guidoboni et qui ont pour sujet les tremblements de terre[34] et les éruptions de l'Etna[35]. De l'ensemble de ces productions scientifiques récentes sur l'antiquité, deux tendances principales se dégagent : d'une part, nombreuses sont les contributions qui, parmi les catastrophes naturelles, choisissent de traiter essentiellement des tremblements de terre[36] ; de l'autre, nous assistons de plus en plus à l'apparition d'étroites collaborations pluridisciplinaires, non seulement entre les différents spécialistes de sciences humaines (historiens, archéologues, philologues, anthropologues, géographes) mais également entre ces derniers et des représentants des sciences « dures », tels que des géologues, sismologues, volcanologues etc[37].

Cette dernière démarche a été adoptée notamment par le programme de recherche ATLANTYS, *Penser la fin du monde : imaginaire et expérience de la catastrophe*[38] sous la direction scientifique de F. Le Blay, lancé en 2015, porté par le Centre François Viète de l'Université de Nantes avec la collaboration du laboratoire du CReAAH de l'Université du Mans. Ce programme se lançait le défi d'examiner différents aspects en relation avec l'expérience des grandes catastrophes destructrices qui ont marqué la mémoire collective : la réaction des sociétés vis-à-vis de ces phénomènes, les représentations collectives nées à l'issue de la catastrophe, les politiques publiques et la capacité de résilience des populations, le tout dans une perspective transculturelle et multidisciplinaire. Les thématiques abordées dans le contexte de ce programme et les collaborations mises en place ont montré tout le potentiel d'une recherche qui reconstruit la façon d'aborder la catastrophe, y compris par les sociétés

[31] Jouanna *et al.* 2006, le livre réunit des contributions plus variées sur l'histoire des relations de l'homme avec l'environnement et plusieurs typologies de catastrophes dans le passé.

[32] Thély 2016.

[33] Panessa 1991. Cet ouvrage a représenté un des points de départ principaux du présent travail.

[34] Guidoboni 1989.

[35] Guidoboni *et al.* 2014.

[36] Voir par exemple Helly – Pollino 1984 et Borsch 2018.

[37] C'est l'une des vocations du volume dirigé par Compatangelo-Soussignan – Le Blay – Diosono 2022, issu des travaux de deux colloques internationaux qui ont eu lieu entre 2019 et 2021 à Cascia (Italie) et Le Mans (France).

[38] Le site de ce programme fournit des informations détaillées et il peut être consulté au lien suivant : https://atlantys.hypotheses.org/65. Le programme a été financé par la Région Pays de la Loire entre 2015 et 2019, et il était agréé par la Maison des Sciences de l'Homme Ange Guépin de Nantes. Un colloque international a eu lieu à Nantes en 2016, centré sur l'axe 4 du programme, et a donné suite à une publication dans un numéro spécial de la revue Norois : Compatangelo-Soussignan – Chauveau – Creach 2019.

dépourvues des connaissances scientifiques actuelles, à travers une approche comparative et de multiples sources d'informations (géologiques, historiques et archéologiques notamment).

Le projet de cette thèse est né comme le prolongement naturel des travaux dans le cadre du programme ATLANTYS, dans l'objectif d'explorer plus en détail un type spécifique de récit, le récit mythique, susceptible de préserver la mémoire d'une catastrophe naturelle, tout comme d'autres contenus importants pour la communauté. Parmi les différents phénomènes naturels il a été décidé aussi de limiter l'analyse à un type spécifique de catastrophes, celles qui résultent de l'activité volcanique. Cette dernière est d'ailleurs bien présente dans l'espace géographique de la civilisation gréco-romaine et a affecté ses habitants à plusieurs reprises, comme en attestent les témoignages historiques et les données géo-archéologiques[39]. Les phénomènes volcaniques offrent un terrain de recherche très propice car, en dépit des informations existantes, et de la fascination de manifestations telle que l'extraordinaire éruption du Vésuve en 79 ap. J.-C.[40], rares sont les travaux historiques qui abordent la question de la perception des volcans dans les sociétés du passé[41].

D'autre part, dans les ouvrages d'histoire environnementale que nous avons mentionnés plus haut, on accorde seulement une place marginale au rôle de la mémoire, de la transmission du souvenir et des connaissances locales[42], ainsi qu'aux représentations narratives et religieuses[43] qui dans notre recherche prennent la forme du mythe. Ces différents aspects peuvent pourtant nous en apprendre beaucoup sur la façon dont les sociétés du passé comprenaient, concevaient et géraient les événements catastrophiques qui venaient bousculer leur quotidien. Ces éléments sont loin d'être secondaires car ils offrent un angle d'approche nouveau et intéressant sur la relation entre l'homme et son environnement.

Par cette recherche nous nous sommes proposée ainsi d'apporter une contribution originale au domaine de l'histoire environnementale par le biais d'une approche spécifique, qui interroge la mentalité des peuples anciens à travers la pensée mythique, en croisant données historiques, archéologiques, géologiques et ethnologie comparative. En effet, l'objectif de cette thèse nous

[39] Nous détaillerons cet aspect dans les sections dédiées à la géologie de chaque espace géographique traité.

[40] Dont l'intérêt est au goût du jour en raison des récents programmes de recherches archéologiques à Pompéi qui livrent systématiquement des découvertes exceptionnelles.

[41] On soulignera en revanche l'apport de la collection *Volcaniques* sous la direction de Dominique Bertrand : voir par exemple Bertrand 2004b ; Bertrand 2004a ; Beck-Saiello – Bertrand 2013. Une mention particulière va à l'ouvrage dirigé par Foulon 2004, qui a représenté un autre point de départ essentiel pour ma recherche.

[42] Voir par exemple Bavel *et al.* 2020, p. 110. Un autre travail qui apporte une contribution importante pour l'histoire environnementale du point de vue de l'histoire des sciences est celui de Le Blay 2022 (*en cours de publication*).

[43] Thély 2016, pp. 218-33 constitue une exception car il décrit la relation entre Poséidon, les tremblements de terres et les relations entre pratiques cultuelles, lieux de culte et zones à risque sismique. L'auteur analyse dans quelle mesure une des réponses à la catastrophe est liée aux représentations religieuses.

a amenée à privilégier une démarche comparative, pour des raisons qui seront expliquées en détail par la suite. L'espace géographique choisi comme objet de la comparaison est représenté par les îles Fidji, et cela pour deux raisons : d'une part, les populations de ces îles sont confrontées aux effets et aux dangers des manifestations volcaniques ; d'autre part, grâce au financement de deux projets de recherche[44], l'occasion nous a été offerte de pouvoir y effectuer deux séjours sur le terrain afin de recueillir directement les témoignages de la tradition orale en relation avec les mythes et les volcans.

Avant de rentrer dans le détail de la méthodologie mise en œuvre dans ce travail, il s'avère nécessaire de fournir quelques précisions terminologiques et conceptuelles.

Mythes et volcans dans l'espace méditerranéen antique et au-delà

Les mythes et les volcans constituent les deux objets de recherche principaux de ce travail de thèse. Nous avons choisi de concentrer notre analyse sur les manifestations volcaniques en raison aussi de leur fréquence relative dans l'espace méditerranéen. Cela nous a permis de limiter notre recherche à l'Italie centro-méridionale, région marquée par la présence de plusieurs zones volcaniques actives pendant la période gréco-romaine. Nous avons choisi de cibler des cas d'études spécifiques afin d'aborder différents types de mythes et les manifestations rituelles et cultuelles qui pouvaient y être associées. Par définition, on ne peut pas « dater » précisément les mythes, nous pouvons connaître uniquement la datation des sources qui nous les ont transmis, et qui varient, dans notre cas, entre le VIII^{e} s. av. J.-C. et l'Antiquité tardive. Nous pouvons alors considérer que les mythes étudiés couvrent plus particulièrement la période archaïque et classique en Grande-Grèce et en Sicile, et la période républicaine dans la région autour de Rome. En ce qui concerne les mythes des îles Fidji, comme nous le verrons par la suite, ils ont été recueillis à l'époque contemporaine, mais leur origine peut remonter dans un passé bien plus lointain.

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de préciser ce que nous entendons par mythe et dans quelle perspective il sera traité dans cette thèse.

[44] Ma première mission de terrain eut lieu en 2019 dans le cadre du projet « Calibrating the Longevity of Memory: Dating Indigenous Stories of Volcanism », porté par mon co-encadrant Patrick Nunn, en collaboration avec le *Fiji Museum* et The University of South Pacific. Le deuxième séjour (en 2022) s'inscrit dans le cadre du projet ECHAPH : « Environmental Changes and Heritage in Atlantic and Pacific Hillforts. Les sites fortifiés de hauteur de la façade nord-atlantique et des îles Fidji : archéologie et environnement », financé par le CNRS et avec le soutien financier aussi de l'ambassade de France en Australie.

Raconter des histoires est une attitude propre à l'être humain, c'est une forme naturelle d'expression, une expression première de la capacité cognitive[45]. Le mythe est sans doute une forme de narration, qui fait partie du bagage des savoirs traditionnels d'une communauté. Les origines du mythe puisent leurs racines dans la tradition orale, conçue comme l'ensemble des mémoires et des connaissances d'un peuple qui sont conservées précieusement par la communauté et qui font l'objet d'une transmission intergénérationnelle à travers des systèmes codifiés[46]. Le mythe apparaît comme l'une des premières manifestations de l'esprit humain, une forme simple pour parler du monde et pour l'appréhender à travers un langage métaphorique et symbolique. Le concept de « mythe » est à la portée de tout le monde : on utilise souvent le terme sans y réfléchir, on sait intuitivement à quoi cela correspond, mais il est difficile d'en fournir une définition précise. Cela est dû au fait que l'on essaie souvent de fournir une explication univoque pour un type de narration qui se décline en plusieurs récits et histoires que l'on nomme « mythe » mais qui correspondent en réalité à autant de sujets, thèmes, styles, fonctions, buts différents au point qu'une définition universelle résulte difficile à dégager[47]. Dans une même mythologie, il existe en effet plusieurs histoires différentes : même sans être de véritables connaisseurs de la mythologie grecque, l'intuition et la logique nous disent que le mythe de l'Atlantide, le mythe de la naissance d'Héphaïstos et le mythe de Pandore ont trait à des thèmes différents et devraient être appréhendés selon des modalités différentes, propres à chaque typologie. Une autre difficulté surgit du fait que l'on a tendance considérer comme des mythes tous les récits traditionnels au sens large, alors que d'autres types de narrations existent également, comme les contes populaires, les fables et les légendes[48].

De plus, comme le remarque C. Calame dans son analyse des mythes[49], si on prend de la distance par rapport aux idées familières et rassurantes sur la mythologie des ancêtres de notre civilisation, et si on mène une enquête comparative dans d'autres pays, on s'aperçoit que les contenus que nous attribuons aux mythes peuvent être transmis sous des formes différentes, qui varient en termes de contextes de récitation et de fonction sociale. Chaque peuple utilise aussi des termes spécifiques pour appeler ce qui est pour nous le mythe, de sorte que les limites de cette catégorie demeurent floues.

[45] Goody 2010, p. 117-9.

[46] Pour la tradition orale voir en particulier Vansina 1985. Nous en parlerons plus dans le détail dans la section 1.1 du chapitre 7.

[47] Kirk 1974, p. 18.

[48] Les définitions des différents genres narratifs issus de la tradition orale et du folklore varient sensiblement en fonction des chercheurs. Nous retenons ici les définitions proposées par Simonsen 1984.

[49] Calame 1996, pp. 23-5. Il fait référence aux mythes de Papouasie Nouvelle Guinée.

Nous sommes aussi gênés dans la recherche d'une définition du mythe par le constat que les Grecs, peuple dont la langue a créé ce terme, n'avaient pas exactement la même conception du mythe que nous en avons génériquement aujourd'hui en tant que récit fabuleux inventé, fiction divertissante. La littérature académique s'accorde généralement pour définir le mythe comme une « histoire traditionnelle à portée sociale mettant en scène dans un temps transcendant des personnages aux qualités surnaturelles et par conséquent fabuleuses […] avec une référence partielle à des éléments 'd'importance collective' »[50]. Le terme « mythe » est issu du grec μῦθος, qui a comme signification première « parole, discours », qui ne s'oppose pas au départ au λόγος : les deux concepts sont conçus en opposition seulement dans le discours de quelques philosophes au IV^e^ s. av. J.-C.[51] Le mythe est véritablement protéiforme d'autant plus que, comme l'ont démontré P. Veyne et M. Detienne[52], les Grecs n'ont pas élaboré de concept unitaire et l'emploi même du terme varie dans le temps. Le mythe alors, ni à l'époque archaïque ni à l'époque classique, ne désigne un récit traditionnel employant la fiction pour exprimer une vérité ; il s'agit plutôt d'un discours argumentatif qui peut inclure un récit, c'est la parole « performative »[53] et μῦθος et λόγος sont utilisés presque comme des synonymes[54].

La distance entre notre nous et les Grecs est remarquable si nous songeons que des auteurs, tels qu'Acousilaos ou Hellanicos de Lesbos, qui relatent des récits mythiques, ne sont point considérés par les Anciens comme des mythographes mais plutôt comme des logographes ou des ἱστορικοί[55]. En effet les historiens anciens, comme Hérodote, intègrent, dans leurs récits du passé, des événements légendaires au début de leur chronologie. Nous avons souvent l'impression d'une opposition entre histoire et poésie, quoique les deux formes d'écriture ont recours à l'emploi de mythes. Diodore de Sicile appelle ces récits des temps anciens une « archéologie ».

Toutefois les exploits des dieux et héros que nous appelons mythes, apparaissent mentionnés dans la littérature ancienne sous des termes différents comme ἀρχαῖα, les actions des temps d'origine, les παλαιά, les faits du temps d'autrefois, les πατρώϊα, les actions des ancêtres[56]. Les contours des mythes sont flous et ambigus : les guerres médiques peuvent être

[50] Calame 2015, p. 24.

[51] Platon hésite, en effet, entre la fiction du mythe et la vérité du *logos* que l'on retrouve aussi chez quelques orateurs comme Démosthène pour indiquer des histoires sans fondements ou des histoires du passé légendaire (Calame 1996, p. 27 ; 32).

[52] Detienne 1981 ; Veyne 1983.

[53] Calame 2015, p. 27.

[54] Chez Eschyle et Euripide par ex. Calame 2015, p. 16. Remarquons que λόγος peut parfois être employé aussi dans le sens de « tradition orale » (Calame 1996, p. 40).

[55] Calame 2015, p. 15.

[56] Calame 2015, p. 16.

classées dans les παλαιά au même titre que les généalogies mythiques. Strabon montre une autre « incohérence » de notre point de vue : il considère la mythographie comme une forme historique en prose en ouverte opposition avec la poésie qui, toutefois, peut s'exprimer aussi au travers du mythe. Xénophane affirme qu'il faut louer les dieux avec « de bonnes paroles et de chastes discours », qui en grec sont εὐφήμοις μύθοις et les καθαροῖσι λόγοις[57]. Mythe et *logos* sont des discours adéquats pour servir les dieux, même si le même auteur indique plus loin qu'il ne faut pas s'intéresser aux récits des Géants et des Titans, alors que c'est justement à ce type de récits que nous donnons le nom de mythe. Nous sommes confrontés alors à une controverse à propos du lexique employé.

Les choses changent avec la période hellénistique, lorsque les érudits alexandrins vont s'intéresser à la matière que nous appelons mythique : les mythes deviennent un sujet à part entière et font l'objet de recueils organisés et systématiques. C'est à ce moment-là que la mythologie devient savante et livresque : on recueille les versions rares, les mythes sont réunis dans des manuels, connaissent une simplification et une codification. C'est à ce moment-là aussi que commencent à circuler les versions officielles des grands cycles mythiques : on invente la vulgate mythologique que l'on enseigne dans les écoles et qu'on retrouve chez Lucien[58]. Plutarque se rattache à Platon et considère que l'essence de la poésie est la création de mythes, ici au sens de discours mensongers qui ressemblent à la vérité[59], une conception qui ensuite devient la plus courante. Définir simplement ce que désignait un mythe pour les Grecs est une tâche qui frôle l'impossible. En effet, comme l'écrit Calame, les mythes sont :

> « des récits qui ne correspondent pour eux ni à une classe narrative, ni à un concept ethnocentrique, ni à un mode particulier de la pensée. Renvoyant quand il est employé au pluriel à un ensemble flou de récits, le terme *mûthos* ne désigne pas une catégorie indigène ; inversement, la catégorie moderne du mythe – récit traditionnel et fondateur, mais fictif par sa mise en scène du surhumain – n'est pas consacrée en Grèce par un signifiant spécifique »[60].

C'est là le sens de ce que Calame appelle « l'illusion du mythe ». On se heurte donc au constat qu'il existe une distance difficile à combler entre ce que nous entendons par mythes aujourd'hui et notre définition des mythes grecs d'un côté, et ce que les Grecs appelaient mythes

[57] Xen. Fr. 21 (Trad. Tannery – Diès 1930).
[58] Veyne 1983, p. 57.
[59] Plut. *De glor. Ath*. 347e.
[60] Calame 1996, pp. 45-6.

et comment ils appelaient et considéraient les histoires que nous définissons comme mythiques de l'autre[61] : un casse-tête presque insoluble. Et pourtant pour surmonter cette impasse il faut peut-être simplement accepter le fait que les Grecs mêmes ne voyaient aucune contradiction dans cette ambiguïté. Comme le souligne Veyne[62], les Grecs ne se posaient pas la question de la vérité, mais acceptaient l'existence simultanée de multiples croyances. Les Grecs écoutaient les mythes et leur accordaient de l'importance comme ils écoutaient et estimaient aussi des récits historiques : ils le faisaient juste différemment. Il n'était pas question de fixer une barrière nette entre réalité et fiction, les Grecs considéraient les récits mythiques comme « quelque chose que l'on raconte » souvent à propos des dieux et des héros. Le mythe est l'information relative à une connaissance répandue, mais sans que la catégorie de la « vérité » ou du « vraisemblable » entre en jeu et sans que cela implique une quelque forme de révélation : « le mythe est un *tertium quid*, ni vrai, ni faux »[63].

La difficulté de définir le mythe est à l'origine aussi de différentes et souvent divergentes écoles de pensée[64]. L'idée que le mythe correspond à un récit fabuleux est commune au XVIII[e] s., quand, conformément à une conception évolutionniste, on le considère comme une modalité d'expression typique des peuples primitifs qui n'ont pas encore connu la science et la raison. C'est ainsi qu'on justifie les comparaisons entre les diverses mythologies des société pré-littéraires. Au XIX[e] s. M. Müller[65] considère le mythe comme une déviance pathologique qui se développe dans le langage et dont le mythologue peut retrouver les origines à travers les étymologies. Il considère en outre que les mythes font référence essentiellement aux phénomènes météorologiques et cosmologiques. Grâce à une analyse étymologique, Müller compare un mythe védique, où l'étymologie est plus transparente, avec un mythe grec plus obscur et il montre ainsi que derrière les dieux il y a essentiellement la représentation de phénomènes naturels ; le mythe est alors un discours intelligible qui a pris une certaine distance par rapport à sa signification première[66]. E.B. Tylor et A. Lang[67], avec d'autres savants de l'école anthropologique anglaise, soutiennent qu'il est possible de retrouver dans le mythe les vestiges de la pensée « sauvage », avant l'évolution sociale et intellectuelle. Remarquons que selon Lang les mythes sont principalement étiologiques, ils essayent d'expliquer quelque chose.

[61] Ces questions sont traitées magistralement par Calame 1996 ; Calame 2015 auquel nous renvoyons.
[62] Veyne 1983
[63] Veyne 1983, p. 40. Comme cet auteur le souligne, Cicéron, par exemple, refuse la naissance divine de Romulus et le miracle des bateaux d'Énée mais à aucun moment il ne remet en cause l'historicité de ces personnages.
[64] Qui sont résumées chez Vernant 1974c et Kirk 1974.
[65] Müller 1859.
[66] Salmon 2013, pp. 35-41.
[67] Tylor 1873 ; Lang 1884.

Au début du XX^e s., l'école de la philologie historique, dont le chef de file est O. Gruppe[68], essaie de reconstruire l'origine et l'évolution du mythe par une analyse philologique, qui se réduit parfois à une analyse presque exclusivement littéraire des textes. On se doit de mentionner aussi l'approche fonctionnaliste, pratiquée par B. Malinowski[69], qui considère le mythe comme un élément essentiel de la vie sociale en tant que système complexe d'institutions, valeurs, comportements. L'approche symboliste de Mircea Eliade[70], en revanche, considère les mythes comme des représentations de puissances réelles : nommer et connaître un mythe signifie acquérir un pouvoir sur ce qu'il signifie et le mettre en action : raconter comment Déméter retrouve sa fille Perséphone signifie réellement augmenter la quantité de la récolte des moissons que le récit symbolise. Pour A. Brelich[71], élève de l'école romaine d'histoire des religions de R. Pettazzoni, le mythe présente une dimension sacrale, il a une valeur normative et prototypique qui reflète et ordonne l'expérience collective.

Enfin le XX^e s. est dominé par l'interprétation psychologique du mythe. Le mythe est conçu comme l'expression d'un refoulé qui gît dans le plus profond de l'être ; il représente symboliquement une attitude ou une préoccupation cachée dans l'inconscient. C. Jung introduit de son côté la notion d'archétype pour expliquer comment certaines images, véhiculées aussi par les mythes, sont présentes partout car elles sont l'expression de l'inconscient collectif[72]. W. Burkert[73], grand spécialiste de la religion grecque, considère les mythes comme une composante essentielle de la religion, liés et dépendants par rapport aux rites. En France, trois savants de l'école sociologique, M. Mauss, M. Granet et L. Gernet[74], approchent l'étude du mythe au travers de l'histoire, de la linguistique et de la psychologie. Gernet en particulier, précurseur de l'école d'anthropologie historique, vise à reconstruire la mentalité grecque, à établir les moyens intellectuels, ainsi que les systèmes de valeur qui caractérisent l'homme grec et lui confèrent ses traits spécifiques. Significatif est aussi l'apport de G. Dumézil[75], qui propose d'interpréter les différents panthéons des mythologies indoeuropéennes sous le prisme du modèle de la tripartition fonctionnelle.

[68] Gruppe 1906.
[69] Malinowski 1933.
[70] Voir entre autres Eliade 1952 ; Eliade 1989.
[71] Voir par exemple Brelich 1966 ; Brelich 2002.
[72] Jung 1958 ; Kérenyi – Jung 1972.
[73] Burkert 2005.
[74] Granet 1922 ; Mauss 1923 ; Gernet 1968.
[75] Dumézil 1968.

Le structuralisme de C. Lévi-Strauss[76], le dernier grand système théorique appliqué à la lecture de la mythologie au XX^{e} s., marque vraiment un tournant dans l'étude du mythe. Lévi-Strauss voit le mythe comme un système de communication constitué de structures et catégories, le modèle pour déchiffrer le mythe étant pour lui celui de la linguistique structurale. Le mythe est conçu non seulement au travers de son contenu, mais aussi de la forme linguistique qui l'exprime ; il peut être analysé comme une suite organisée d'éléments qui forment l'armature du mythe et sur la base cette suite se construit sa sémantique. Ces éléments constitutifs sont les mythèmes, des courtes phrases qui résument les traits essentiels de la narration. On décortique donc le mythe pour le découper en segments qui possèdent une valeur sémantique mais qui n'ont pas forcément de relation avec l'ordre du récit. L'analyse structuraliste considère que les mythèmes doivent être organisés en rapports d'opposition et d'homologie, en créant ainsi la structure permanente du récit, son architecture de base. Les mythèmes sont des paquets de relations qui s'opposent ou se correspondent parce que, en analysant un mythe, on peut regrouper ensemble les mythèmes qui ont trait au même horizon thématique, et par la suite établir des relations.

Lévi-Strauss reconnaît la présence d'une multitude de versions et il est favorable aussi à une comparaison de variables qui aboutit moins à la reconstruction d'un prototype qu'à la découverte d'une structure commune au travers de l'examen des différences afin de retrouver l'échafaudage du mythe.

L'anthropologie structurale straussienne a également influencé l'école de l'anthropologie historique, dont il nous semble utile de mentionner l'apport, même si le mythe ne constitue pas son objet de recherche spécifique. Née pendant les années 1970 au sein de l'Ecole des Annales et du courant historiographique de « la nouvelle histoire » sous le guide de Jacques Le Goff, celle-ci s'est orientée vers l'histoire des mentalités : dans un esprit multidisciplinaire, elle voulait repenser l'étude de l'histoire en ouvrant ses horizons aux méthodes et perspectives d'autres sciences sociales, telles que l'ethnologie et l'anthropologie[77]. Dans la perspective de la longue durée, celle-ci envisage l'histoire d'un peuple dans sa complexité, en prenant en compte l'effet des phénomènes historiques sur les sociétés locales, les comportements (comme les gestes rituels), les discours. La rencontre entre histoire et anthropologie est centrée en particulier sur quatre objets d'étude : les systèmes de parenté, l'histoire du corps, les systèmes

[76] Voir en particulier Lévi-Strauss 1958b ; Lévi-Strauss 1964.

[77] Un résumé des positions et des contributions de l'anthropologie historique est présent chez Burguière 1978 ; Berlioz – Le Goff – Guerreau-Jalabert 1989 ; Schmitt 2008 ; Schmitt 2010.

de représentations, l'histoire politique : l'objectif est de comprendre la vision du monde qui se cache dans chaque pratique sociale et culturelle. C'est selon cette même perspective que l'on reconsidère aussi les phénomènes religieux et mythiques. Ce type d'approche a amené les chercheurs à donner de l'importance à la présence de variantes et à rechercher des structures sous-jacentes pour enfin dévoiler le sens profond : à partir de telles sources, pourquoi on fait/agit/pense d'une telle manière ?[78] Selon une même perspective anthropologique, Louis Gernet, que nous avons déjà mentionné, a étudié, le premier, la civilisation grecque.

La génération d'hellénistes qui l'a suivi, apportera aussi des contributions majeures à l'étude des mythes : J.-P. Vernant[79], P. Vidal-Naquet et M. Detienne[80]. Ces spécialistes s'intéresseront aux modes de représentation, de pensée et d'action des Grecs ; leurs recherches, axées sur l'homme et ses systèmes symboliques, mobilisent aussi une approche comparative. Vernant, en particulier, étudie l'homme grec par le prisme de tout ce qu'il a créé et pensé et entreprend l'étude de la religion à travers l'analyse des mythes[81], de la tragédie, de la parole poétique, de la relation entre religion et institutions. La sensibilisation au comparatisme est un autre trait distinctif de l'anthropologie historique : comparer les documents pour arriver à un cadre historique mieux défini et comparer des situations et des faits similaires en plusieurs civilisations. Vernant souligne comment les ethnologues qui étudient les récits mythiques des sociétés traditionnelles sont avantagés dans leur démarche, grâce à la possibilité de l'écoute directe, ce qui manque inévitablement aux mythologues hellénistes qui lisent les mythes dans des récits qui ont subi les aléas de la transmission et ne sont plus matière vivante, mais sont désormais codifiés dans les mots de poètes et tragédiens[82].

[78] Un des textes considéré fondateur de cette démarche est celui de Le Roy Ladurie 1975, où l'auteur mène une étude intensive d'un microcosme (il est promoteur aussi de l'approche de la microhistoire) afin d'en connaître toutes les dimensions historiques.

[79] Vernant revient d'ailleurs sur l'historiographie des études sur les mythes et sur l'importance de l'approche anthropologique dans Vernant 1974b.

[80] Vernant 1962 ; Vernant 1965 ; Vernant 1974c ; Detienne 1981 ; Vernant – Vidal-Naquet 1986 ; Vernant 1990 ; Vernant – Vidal-Naquet 1990.

[81] Il étudie les mythes avec une méthodologie empruntée au structuralisme : voir chap. 7 section 1.1-2. Vernant donne beaucoup d'importance à l'étude des variantes dans la mythologie et envisage les mythes avec un élan que nous sentons proche au nôtre : « Ces récits, ces *muthoi*, d'autant plus familiers qu'on les a entendus raconter dans le temps même où l'on apprenait à parler, contribuent à façonner le cadre mental dans lequel les Grecs sont tout naturellement portés à se représenter le divin, à le situer, à le penser » (Vernant 1990, p. 24).

[82] Vernant 1962, p. 10.

Construire une approche de la recherche sur les mythes : anthropologie historique, psychologie cognitive et géomythologie

Après cette présentation de l'historiographie riche et diverse concernant l'étude des mythes, il ne s'agit pas ici de choisir l'une ou l'autre approche et d'exclure les autres. Nous estimons que la meilleure solution consiste à ne pas assumer une position préétablie *a priori*, mais à reconnaître au mythe sa spécificité, à savoir celle d'un récit multiforme dans le contenu et dans la forme.

En Grèce comme dans d'autres civilisations, des histoires aux contours mythiques sont présentes. Quels sont alors les éléments invariables ? Le mythe apparaît comme une forme narrative, un moyen pour communiquer quelque chose dans une forme différente du récit historique, ou d'une spéculation philosophique, dans une forme donc métaphorique, qui met en scène situations et protagonistes familiers, mais non réels, pour représenter un objet qui nécessite en quelque sorte de recevoir un habillage, afin de faire passer plus facilement son message et d'être transmis et mémorisé plus aisément. Un récit, pour devenir un mythe a donc besoin d'être considéré suffisamment important pour continuer à être raconté et mémorisé. De plus, le message n'est pas dit en une forme prosaïque, il transcende le ton d'un discours quotidien et exprime, en le codifiant, un contenu varié qui peut être, bien sûr, un concept intellectuel et philosophique ou un souvenir historique. Mais il peut être aussi l'interprétation d'un phénomène naturel, l'élaboration d'un idéal ou d'un ensemble de valeurs, l'expression d'un sentiment, la résolution d'un dilemme juridique, l'acte de constitution d'une institution. C'est ainsi que le message, codifié par le mythe, se sublime et se transforme en tradition[83]. Au-delà de son ton divertissant, il serait cependant très réducteur de considérer le mythe uniquement comme un divertissement et de sous-estimer sa portée fonctionnelle et symbolique.

En raison du grand nombre de mythes, nous pouvons parler de « catégories » de mythes, en fonction du thème et des objectifs visés. Certes, cette opération est tout à fait artificielle, mais elle présente l'indéniable mérite de fournir un outil de travail pratique : si nous menons une réflexion concrète à partir de contextes spécifiques, nous augmentons les chances de nous rapprocher autant que possible de la mentalité grecque.

Parler du *Mythe* se transforme alors en parler d'*un type de mythe* : étudier le particulier pour essayer de dévoiler un aspect du général. C'est pourquoi nous considérons pertinent dans cette recherche de cibler une catégorie spécifique de mythe, et ainsi réaliser une étude plus facilement

[83] Ces considérations nous rapprochent de Kirk 1974.

maîtrisable et donc plus prometteuse en termes de résultats. Le titre de notre thèse le suggère : la catégorie de mythes que nous nous proposons d'explorer est celle qui a comme sujet les volcans et leurs manifestations. Si le mythe peut être une forme d'expression pour communiquer et élaborer une expérience, nous nous sommes demandée si les peuples vivant sur les pentes des volcans et cohabitant avec leurs comportements fougueux avaient conservé en quelque sorte leurs vécus, leurs souvenirs et leurs connaissances dans leurs traditions, et si donc la tradition avait pu prendre la forme du mythe. Pour ce faire, nous nous sommes servie d'une approche théorétique particulière, inspirée de plusieurs disciplines.

D'un point de vue épistémologique, nous nous sentons proche des positions de l'anthropologie historique. C'est cet horizon théorique qui nous a inspirée à concevoir le mythe comme un aspect essentiel de la mentalité grecque : en donnant du crédit au mythe comme porteur d'un message signifiant pour l'homme grec, nous disposons ainsi d'une clé d'accès à l'univers socio-culturel hellénique. Nous avons intégré aussi la démarche comparative, en étudiant parallèlement la Grèce ancienne et les îles Fidji, non pas tellement pour comparer leurs mythologies, mais plutôt pour examiner comment se construit un récit à la suite d'une éruption volcanique dans ces deux univers culturels.

Ce sont véritablement les modalités de la construction mythique qui nous intéressent : si les mythes produits par chaque civilisation sont propres à l'univers cosmogonique local, l'objet qu'ils veulent désigner et la raison qui pousse à leur élaboration peuvent être similaires. Comparer deux civilisations si lointaines en termes d'espace et de temps ne signifie pas céder à la tentation de l'évolutionnisme (où l'on compare le mythe car il appartient à un stade sauvage de l'évolution cognitive) ou du diffusionnisme (selon lequel des motifs similaires dénotent une diffusion d'un seul mythe archétypique commun). Tout en prenant en compte les distances chronologiques, culturelles et spatiales il s'agit de voir si, en dépit des différences, l'être humain, confronté à des conditions similaires, réagit de la même façon, en l'occurrence par l'élaboration de récits mythiques. En poussant l'hypothèse encore plus loin, il s'agit de vérifier si cela se produit selon des modalités similaires, qui touchent aussi à la forme de la construction du récit mythique[84].

Au point de départ de notre recherche nous retrouvons une condition similaire : la proximité d'un volcan. D'une façon ou d'une autre sa présence va jouer un rôle dans la vie des populations, qui peuvent apprendre à vivre avec le volcan, à exploiter même ses ressources ;

[84] La comparaison avec une société qui garde encore une transmission orale des savoirs peut avoir aussi une certaine utilité dans la façon de concevoir la tradition mythique grecque. Ces aspects seront traités dans la section 1 du chapitre 7.

mais le volcan peut être aussi à l'origine d'événements destructeurs et catastrophiques qui peuvent causer des traumatismes. On remarque, et on le verra au fil des pages de cette thèse, que le réservoir des traditions de ces populations est bien nourri en termes de récits ayant pour objet le volcan, car pour faire face à une situation critique, et se prémunir contre ses pires conséquences, il est nécessaire de mémoriser un épisode brutal ou, tout du moins, les caractéristiques du volcan.

La mémorisation d'un événement traumatique n'est en rien quelque chose d'abstrait ou théorique : la psychologie cognitive étudie comment se construit et se reconstruit le souvenir[85]. Elle montre que le souvenir dépend aussi bien des circonstances personnelles que du contexte social et que, quand il est incorporé dans la mémoire collective[86], il peut être bénéfique pour l'acceptation de l'épisode déclencheur du trauma. Dans la construction du souvenir une dialectique entre mémoire individuelle et mémoire collective est opérante : nous savons, en effet, combien le mythe, fruit de l'élaboration du souvenir, peut varier en fonction de la perception des auteurs mais aussi à la suite d'un changement du contexte social. Mettre en parole, transformer le souvenir d'un épisode marquant en narration, et plus particulièrement en narration mythique, c'est le choix opéré par les sociétés dont nous nous occuperons.

N. Legrand et ses collaborateurs[87] définissent le processus qui construit la mémoire collective à partir d'un événement historique (et nos événements d'origine géologique sont tout de même aussi des faits historiques) :

1. Partage des souvenirs entre individus et leur diffusion dans le groupe, création de représentations prototypiques et de schémas ;
2. Des processus individuels interviennent pour sélectionner certains souvenirs, influencés par l'état des connaissances préexistantes ;
3. Les connaissances préexistantes dérivent des ressources culturelles ;
4. Les actions de valorisation de la mémoire entraînent des mécanismes de récupération et consolidation des événements ;
5. Le besoin de communiquer l'événement et les lieux de conservation de la mémoire peuvent intervenir sur la construction de la mémoire collective ;

[85] Des études ont été menées par exemple sur l'élaboration du souvenir dans la mémoire collective et individuelle à la suite d'attentats (Malle *et al.* 2018).

[86] Elle peut être définie comme « un ensemble de représentations du passé constitutives de l'identité d'un groupe, sélectionnées et partagées par l'ensemble de ses membres connectés par une histoire commune » (Legrand *et al.* 2015 al. p. 273).

[87] Legrand *et al.* 2015.

6. Un épisode important peut encourager la consolidation de certains événements plus anciens[88].

En résumant le processus : à la suite d'un événement réel, les témoins directs de l'épisode partagent leurs récits et petit à petit une représentation commune est créée, en fonction des médiations établies entre les individus par le contexte socio-culturel et historique, selon donc des schémas cognitifs[89] (1-3). D'autres facteurs (4-6) influencent par la suite ces représentations et nous allons les rencontrer dans l'analyse ponctuelle de nos cas d'étude. Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est le moment de construction des représentations depuis le souvenir, donc les premières étapes.

La représentation mythique est évidemment un choix parmi les différentes représentations collectives engendrées par un souvenir[90], mais c'est la représentation qui nous intéresse plus particulièrement, car elle est réalisée par les sociétés que nous étudions, à partir d'un souvenir d'un référent géologique réel et dangereux. En effet, le mythe a le pouvoir de sélectionner dans les souvenirs historiques ce qui peut être significatif pour sa construction. Il transforme ce qui est susceptible d'être changé, élimine le reste et ajoute des contours imaginatifs, pourvu que tout cela s'intègre au substrat culturel traditionnel d'une civilisation donnée[91]. La représentation mythique permet aussi de répondre à l'exigence de trouver un responsable et on cherche dans ses actions une explication, ce qui est résumé dans le *Willfulness Principle* de E. J. et P. Barber[92] : car notre cerveau a une prédisposition à rechercher une explication à toute condition[93].

[88] Legrand *et al.* 2015

[89] Chacun a ses propres représentations et idées, qui sont partagées seulement en partie par les autres. De cette partie, seulement une fraction moindre sera acceptée par les autres et à son tour retransmise par un nouveau processus de communication, et ceci se produit chez tous les membres d'une communauté. Les idées et représentations qui se diffusent, et restent reconnaissables suffisamment longtemps, deviennent des idées culturelles et participent donc à la mémoire collective.

[90] Fentress – Wickham 1992, p. 50 considèrent les histoires comme des "conteneurs" de la connaissance à mémoriser car ils sont « a way of sequencing a set of images, through logical and semantic connections, into a shape which is, in itself, easy to retain in memory ». Nous estimons ce processus valable pour les histoires qui se codifient en mythes.

[91] Brelich 2002, pp. 43-52.

[92] Barber – Barber 2004, pp. 41-4. Les deux auteurs développent une analyse des mythes, qu'ils conçoivent comme porteurs d'informations et souvenirs d'observations, en recherchant la façon selon laquelle les informations sont codifiées et en reconnaissant les mécanismes récurrents de construction de la narration, du *storytelling*. Dans leur démarche ils s'inspirent en partie des acquis de la psychologie cognitive. Le *Willfulness Principle* part du présupposé que si les hommes désirent quelque chose ils feront en sorte de la réaliser ; par conséquent, si un événement se produit, cela implique qu'il est le résultat de la volonté et de l'action de quelqu'un.

[93] Barber – Barber 2004, p. 13 : « our brains will if possible latch onto a plausible reason why an event should have come out the way it did (whether or not that was the actual cause) and this explanation will then become an inextricable part of memory ».

D'après les études de psychologie cognitive, les représentations, dont font partie aussi les représentations mythiques, résultent de la mise en place de schémas cognitifs, qui s'organisent en un réseau d'unités cognitives issues de nos expériences passées et qui jouent un rôle régulateur et de filtre. Ces structures fonctionnent comme des catégories, qui nous permettent de mieux organiser et aussi de comprendre le monde, car le cerveau attribue un sens aux stimuli disponibles et les organise de façon « rentable » pour pouvoir ensuite les utiliser. En dernier ressort, les schémas cognitifs sont responsables de la perception et de l'interprétation des événements[94]. Ces schémas cognitifs peuvent être appliqués également à l'interprétation de la religion, de la mythologie, du rituel, car, en tant que produits culturels, ils sont aussi des produits de l'esprit humain et ils sont donc gouvernés par ces mêmes mécanismes. Il en résulte que le stimulus produit par un événement catastrophique est réélaboré sous la forme du produit culturel « mythe », et, puisque ce mécanisme s'est révélé « utile », on le retrouve employé par plusieurs civilisations, ce qui, au passage, rend légitime la comparaison des représentations mythiques de différentes sociétés, car elles sont issues du même processus cognitif[95]. Les schémas cognitifs, qui sont propres à l'expérience de chaque individu en médiation avec la communauté dont il fait partie, interviennent pour donner une réponse adaptée, et façonner par conséquence la représentation mythique en ayant recours aux images propres à une communauté donnée. Pour dire les choses simplement, face à un tremblement de terre, les Grecs vont l'interpréter comme le résultat de l'action de Poséidon, les Fidjiens vont y voir toujours l'action d'un être mythique, mais ici les schémas cognitifs locaux ont construit l'image de Ndegei[96].

L'un des objectifs de ce travail est d'examiner comment les schémas cognitifs interviennent plus particulièrement pour modeler l'image et le souvenir des catastrophes et des phénomènes volcaniques dans les îles Fidji et dans l'Antiquité gréco-romaine, *via* la production de représentations mythiques. On présuppose donc que les mythes sont en relation avec des faits vérifiables, en l'occurrence des événements géologiques.

Nous nous inspirons ici d'une approche qui a mis au cœur de sa démarche épistémologique le principe qu'il est possible de saisir une réalité à la fois historique et géologique codifiée dans le mythe : la géomythologie. La géomythologie est un néologisme crée dans les années 1970

[94] Lulić 2014 ; Legrand *et al.* 2015.

[95] Cette réflexion n'est pas nouvelle pour les anthropologues, voir par exemple Vansina 1985 : « I hold that all human thought and memory operate in the same way everywhere and at all times » (p. xiii).

[96] Pour la mythologie fidjienne voir le chapitre 8.

par l'initiatrice de cette approche, la géologue D. B. Vitaliano, qui en a défini les termes et les principes théoriques. D'après sa définition, la géomythologie :

> « seeks to explain certain specific myths and legends in terms of actual geologic events that may have been witnessed by various groups of people »[97].

Comme elle l'indique, l'idée de rechercher les fondements réels des récits mythiques lui avait été inspirée par le travail de A. G. Galanopoulos[98], qui dans les années 1960 avait proposé une interprétation nouvelle du mythe de l'engloutissement de l'Atlantide décrit par Platon dans le *Timée*[99]. Selon cet auteur, le récit serait une évocation d'une catastrophe bien précise, l'éruption de Santorin à l'âge du Bronze (ca 1500-1600 av. J.-C.). Cette éruption avait déjà été considérée comme étant probablement responsable de la destruction de la civilisation minoenne[100], à l'origine de la construction de mythes[101]. Galanopulos[102] essaya de prouver que l'éruption de Santorin avait eu des répercussions majeures dans les régions égéennes, au point d'engendrer d'autres traditions légendaires comme celle du déluge de Deucalion[103].

Suite à la lecture de ces travaux, Vitaliano commença à réfléchir à la possibilité d'établir un lien entre certains mythes et certains événements géologiques, avec un plus large éventail d'exemples. Elle présenta ses idées d'abord au *Geology Colloqium* de l'Université de l'Indiana aux Etats-Unis[104], et ensuite dans son ouvrage *Legends of the Earth*[105], publié en 1973, où la géologue offre une mise au point systématique de sa pensée au travers de plusieurs cas d'étude. La chercheuse reconnaît sa dette vis à vis d'Evhémère de Messine, auteur grec vivant à cheval entre le IV^e^ et le III^e^ s. av. J.-C., qui, dans son *Inscription sacrée*, propose une lecture historique de la mythologie et interprète les mythes sur les dieux comme étant la transposition poétique des histoires ayant pour protagonistes des hommes réels qui s'étaient faits remarquer par leurs actions. Pour Evhémère, ces récits sont des contes dont on peut retrouver la vérité cachée[106]. Vitaliano considère la géomythologie comme l'application de l'évhémérisme à la géologie. Elle précise ainsi son objet d'étude : elle vise à étudier mythes, légendes, et tout autre manifestation

[97] Vitaliano 1973, p. 1.
[98] Galanopoulos 1960.
[99] Pl. *Ti*. 23d-26d.
[100] Cette interprétation n'est pourtant plus d'actualité, comme le démontrent les plus récentes recherches archéologiques, voir à ce propos Papazoi 2022.
[101] Marinatos 1939.
[102] Galanopoulos 1963 ; Galanopoulos – Bacon 1969.
[103] Je renvoie à Lancini 2019 pour un approfondissement sur les mythes des déluges.
[104] Vitaliano 1968.
[105] Vitaliano 1973.
[106] L'évhémérisme est un courant qui aura une influence non négligeable à la fois chez les auteurs antiques et au Moyen Âge. Pour plus de détails voir Brown 1946 ; Montanari 2012.

du *folklore* traditionnel entendue au sens étiologique, soit qu'ils décrivent les origines d'un phénomène géologique récurrent en essayant d'en fournir une explication, soit qu'ils décrivent et expliquent les caractéristiques particulières d'une unité géomorphologique. Dans la volonté de franchir la barrière entre sciences dures et sciences humaines, Vitaliano soutient la fiabilité de la tradition orale dans la conservation et transmission d'observations faites par les sociétés antiques, des informations qui peuvent se révéler utiles pour les géologues. Parfois l'explication fournie par le mythe est purement symbolique et imaginative, mais d'autres fois le mythe fournit des aperçus précis des processus géologiques au moyen des codes du langage mythique. L'autrice donne plusieurs exemples en ce sens, comme le mythe de Pélée, qui symbolise l'action du volcan aux îles Hawaii, ou l'œuvre du poisson-chat qui cause les séismes au Japon, ou encore l'explication de la forme particulière de la Devil's Tower au Wyoming aux Etats-Unis comme étant le résultat des coups de griffe d'un ours.

L'approche géomythologique reste peu diffusé jusqu'aux années 2000, quand cette approche fut remise à l'ordre du jour lors du *32^e^ Congrès Géologique International* de Florence en 2004, dont les actes furent publiés sous le titre *Myth and Geology* par L. Piccardi et W. B. Masse en 2007[107]. Rendant hommage à l'œuvre pionnière de Vitaliano, le volume présente une série de contributions très variées qui se proposent d'explorer en différents contextes et civilisations des mythes qui expriment des souvenirs ou des connaissances relatives à différents phénomènes naturels : explosions volcaniques, tsunamis, chutes de météorites, tremblements de terre…. Plus près de nous, toujours en Italie plusieurs rencontres organisées par des géologues ont eu pour objectif d'intégrer des données issues des sciences humaines pour l'étude de phénomènes géologiques. À l'issue de celles-ci, l'ISPRA (Institut Supérieur pour la Protection et la Recherche Environnementale) a publié un volume[108] où de nombreuses contributions soulignent l'apport de mythes et légendes pour les études environnementales[109].

La prise en compte de l'approche géomythologique s'est imposée aussi plus facilement dans le milieu académique anglo-saxon, et elle a rencontré davantage d'adeptes chez les géologues qui travaillent dans des régions du monde où la transmission des savoirs repose ou reposait encore à l'époque historique, sur l'oralité : les Amériques, l'Australie des Aborigènes,

[107] Piccardi – Masse 2007.
[108] ISPRA 2014.
[109] Aversa *et al.* 2014 ; Aversa – Sera 2014 ; De Benedetti *et al.* 2014 ; Nisio 2014 ; Piccardi 2014 ; Mastronuzzi – Sansò 2014 ; Paolini – Pirro 2014.

les îles du Pacifique[110]. Si les mythologies nordiques et orientales[111] ont attiré plus facilement les spécialistes intéressés par cette approche, l'intérêt vis-à-vis de la mythologie gréco-romaine apparaît plus limité. On peut cependant citer le travail d'A. Mayor qui, dans son livre *The First Fossil Hunters*[112], propose de reconnaître l'origine de certains monstres de la mythologie, comme griffons et cyclopes, dans la découverte de grands fossiles d'os d'animaux préhistoriques non reconnus comme tels par les anciennes populations de la Méditerranée. M. T. Greene[113], quant à lui, associe plusieurs extraits de la *Théogonie* d'Hésiode à des phénomènes volcaniques et préconise davantage d'échanges entre spécialistes d'antiquité et scientifiques.

Il n'existe donc pas une vraie tradition d'études relative à l'application de l'approche géomythologique des mythes gréco-romains et il n'existe pas non plus une école de pensée qui s'y rattache explicitement. Les chercheurs travaillent, sauf rare exception, individuellement, définissant à chaque fois objectifs et limites de la recherche, sans partager pour autant une méthodologie et des objectifs communs, voire une définition univoque de la terminologie employée. Il n'y a pas non plus une définition claire et nette des critères qui peuvent être utilisés pour définir ce que c'est un géomythe, ni des critères qui définissent l'emploi de cette méthodologie, ni la procédure d'analyse précise à appliquer à l'étude des mythes.

Par conséquent, l'un des objectifs principaux de cette recherche est justement celui d'essayer de combler cette lacune en cherchant à comprendre si l'application de la géomythologie peut être utile pour l'étude de la mythologie de l'antiquité gréco-romaine, en croisant cette approche avec les apports, mis en évidence plus haut, de l'anthropologie historique et de la psychologie cognitive.

Objectifs et plan du travail

La recherche que nous avons entreprise avec cette thèse s'est proposée de faire dialoguer mythe et géologie. En remontant aux origines de la tradition orale d'un espace géographique

[110] Le volume de Piccardi – Masse 2007 mentionné ci-dessus rassemblait les principaux spécialistes qui à l'époque effectuaient des études s'inspirant de la géomythologie et qui ont approfondi et publié par la suite leurs recherches dans de nombreux articles. Ce volume représente donc un point de départ intéressant pour avoir un aperçu général de la question. Parmi les recherches plus récentes sur le Pacifique, voir par exemple celles de Patrick Nunn (entre autres Nunn 2002 ; Nunn 2003 ; Nunn 2014 ; Nunn – Reid 2016).

[111] Nordvig 2021 ; Quin 2021.

[112] Mayor 2000.

[113] Greene 1992.

donné, elle vise à explorer la possibilité que certains mythes puissent receler, dans les méandres du récit, la trame du souvenir d'un événement géologique réel, plus précisément volcanique. La recherche vise aussi à mettre en évidence les indices qui nous permettent de reconnaître et définir une catégorie spécifique de mythes, que nous pouvons appeler « géomythes » de volcan. Plus précisément nous nous sommes proposée d'atteindre les objectifs suivants :

- comprendre dans quelle mesure les données à caractère environnemental encodées dans les récits peuvent contribuer à la recherche scientifique en fournissant des informations nouvelles et inédites;
- définir quelles sont les modalités de la transmission orale du souvenir d'événements catastrophiques, et volcaniques notamment, au fil des générations ;
- saisir les mécanismes internes de construction des récits mythologiques et identifier les mythèmes représentatifs de cette typologie de mythes, afin de proposer une définition du « géomythe » ;
- identifier les marqueurs qui permettent de repérer facilement ce type de mythe à l'intérieur d'un système mythologique ;
- vérifier si ces mêmes caractéristiques peuvent être détectées également dans d'autres formes de savoir traditionnel, tels les rites et les cultes, qui pourraient être mises en relation avec des données géologiques ;
- essayer de constituer une méthode de travail efficace qui permette de définir les critères et les étapes à suivre pour identifier et analyser les géomythes ;
- déterminer un modèle d'étude théorique pour le géomythe et les autres manifestations culturelles à caractère géologique, dont on souhaite mettre à l'épreuve l'application.

Afin d'apporter une réponse à ces questionnements, nous avons sélectionné des cas d'études précis qui répondent à une double exigence : représenter le spectre varié des situations possibles et en même temps garder une cohérence d'ensemble. C'est ainsi que nous avons organisé notre travail en trois parties, chacune correspondant à une aire géographique différente. Tout d'abord, dans la première partie, la Sicile représente notre cadre d'étude : ici, après avoir fourni quelques informations essentielles à caractère géologique et historique sur l'Etna (chapitre 1), nous ferons la rencontre de Typhon et du mythe de sa lutte cosmique contre Zeus afin de vérifier s'il peut s'agir d'un géomythe (Chapitre 2). Nous étudierons aussi deux figures divines d'origine sicule, les Paliques et le dieu Adranos et nous introduirons la notion de géo-culte (chapitre 3). Dans la deuxième partie de la thèse nous nous déplacerons en l'Italie centrale : après avoir décrit le profil géologique de la Campanie (chapitre 4), dans le chapitre suivant (chapitre 5), nous aborderons le mythe de la Gigantomachie et les cultes chtoniens des

Champs Phlégréens afin de donner une définition du géo-paysage. Ensuite nous ferons une incursion dans la région de Rome pour nous intéresser à la crue prodigieuse du lac Albano et vérifier la possibilité qu'il s'agisse d'un géo-prodige (chapitre 6). Dans la troisième partie de notre recherche nous effectuerons une comparaison avec un cas d'étude issu de la mythologie fidjienne. Après une introduction à caractère historique et culturel sur les îles du Pacifique (chapitre 7), nous présenterons les résultats d'un travail effectué lors de notre premier séjour de recherche aux îles Fidji avec l'analyse du mythe de Tanovo et Tautaumolau (chapitre 8). Finalement, dans le dernier chapitre (chapitre 9), nous effectuerons une comparaison entre les résultats de nos analyses sur les mythes gréco-romains et le cas d'étude fidjien, comparaison qui nous amènera à proposer une méthode de travail et des modèles d'étude des géomythes (chapitre 9).

PARTIE 1. LA SICILE

Chapitre 1. La géologie de l'Etna

Notre recherche commence au pied de l'Etna[114], la *montagne de feu*, comme elle était appelée par les Anciens. Nous le verrons tout au long de ce chapitre : l'Etna, avec ses éruptions et ses manifestations très variées, a été une présence constante pour les peuples qui se sont établis autour. Les données à la fois géologiques et historiques attestent, par exemple, combien d'épisodes ont marqué l'époque grecque. Il semble tout à fait logique alors de commencer par l'Etna ce parcours à la recherche de mythes de volcan, justement à partir des récits localisés auprès de ce volcan sicilien. Plus précisément, nous souhaitons démarrer notre recherche avec un préambule géologique : puisque nous nous occupons de mythes qui tirent leur inspiration de phénomènes volcaniques réels, présenter quelques notions du volcanisme etnéen se révèle incontournable. Connaître le comportement du volcan nous aidera à identifier plus facilement la trace de souvenirs d'éruptions dans les récits mythiques. Ensuite, mettre au clair la chronologie permettra de reconnaître quel type d'éruptions avait eu lieu à l'époque des auteurs qui transmettent le récit mythique.

Nous allons alors dans un premier temps décrire l'activité volcanique de l'Etna ; par la suite, nous essayerons d'établir une liste des éruptions qui ont intéressé la période gréco-romaine, à travers le support de catalogues et de publications scientifiques récentes. Pour terminer, nous essayerons de reconstruire un rapide portrait du volcan dans l'historiographie ancienne : nous examinerons donc la vision de l'Etna, l'interprétation et les tentatives d'explication de ses manifestations notamment dans les spéculations préscientifiques de certains philosophes et chez quelques historiens.

1.1. Caractères principaux du volcan

Le mont Etna est un grand stratovolcan de nature basaltique et il est un des volcans les plus actifs au monde. Il est situé sur la côte orientale de la Sicile, où il occupe une aire de 1 178 km^2, très densément habitée, et son édifice principal rejoint une hauteur de 3 328 m[115]. Il se trouve à la conjoncture de la plaque Euro-Asiatique et de la Plaque Africaine. Il est en quasi constante activité depuis les quatre cratères du sommet, Voragine, Bocca Nuova, Cratère de

[114] **Fig. 1.**
[115] Branca *et al.* 2011.

nord-est et Cratère de sud-est[116], avec des éruptions périodiques de flanc. L'histoire du volcanisme de l'Etna est maintenant mieux connue grâce à des études récents[117], effectuées en vue de la réalisation de la nouvelle carte géologique[118], qui ont permis de préciser les étapes d'évolution éruptive du volcan.

La première phase d'activité est datée du Pléistocène (vers il y a 500 000 ans) et elle est caractérisée par la formation de basalte tholéitique. L'activité est principalement sous-marine, car à l'actuel emplacement de l'Etna il y avait encore un golfe à cette époque. Les produits de cette activité sont maintenant couverts par une succession de coulées de lave, mais il est possible d'en avoir un aperçu près de Aci Trezza et Aci Castello, où des affleurements de *pillow lava* (lave en coussins) sont bien conservés. Progressivement, le soulèvement de la côte orientale sicilienne amena à une disparition du golfe et à une activité volcanique subaérienne (vers il y a 330 000 ans). Cela produisit le développement de la paléo-vallée du fleuve Simeto, entre Adrano et Paternò, où l'activité effusive avait lieu au travers de fissures éruptives linéaires. La deuxième phase est celle du système de failles Timpe (il y a 220 000-110 000 ans), qui intéresse la côte Ionique, où les éruptions de fissure créent une première structure volcanique à bouclier étalée au moins sur 22 km en direction nord/nord-ouest. Pendant cette période les éruptions de fissure de la vallée du fleuve Simeto perdurent et le cône de scories de la colline de Paternò en témoigne. D'autres coulées de lave fortement érodées se trouvent à la périphérie septentrionale de Catane. Vers la fin de cette deuxième phase, l'activité éruptive se déplaca vers l'ouest, dans la zone entre Val Calanna et Moscarello. La troisième phase entraîna le développement des centres éruptifs de la Vallée du Bœuf et l'activité éruptive se centralisa avec la formation des premiers centres éruptifs poligénétiques, Tarderia, Rocche et Trifoglietto, caractérisés par une activité aussi bien effusive qu'explosive. Le Trifoglietto est le centre éruptif majeur et sa dernière activité correspond à la grande éruption plinienne d'il y a 99 000 ans, à la suite de laquelle se créent quatre centres éruptifs mineurs, mont Ceresa, Giannicola, Salifizio et Cuvigghiunu (actifs jusqu'à il y a 65 000 ans). Pendant cette troisième phase commence la formation de la structure stratovolcanique qui caractérise l'Etna. La quatrième et dernière phase se développe avec la fin d'activité éruptive à la Vallée du Bœuf, vers il y a 57 000 ans. L'activité éruptive se déplace vers nord-est, avec la formation du volcan Ellittico

[116] Ces cratères se sont développés au XX^{e} siècle, et la morphologie précise du sommet est inconnue avant le XVI^{e} siècle (Branca – Del Carlo 2004, p.4).

[117] De Beni *et al.* 2011 ; Branca – Coltelli – Groppelli 2011 avec la pratique synthèse à retrouver sur le site de l'observatoire Etnéen de l'INGV : http://www.ct.ingv.it/index.php/ricerca/i-vulcani-siciliani/etna, qui représentent le point le plus actualisé de l'état de l'art.

[118] Branca *et al.* 2011.

qui atteignit une hauteur de 3 600 m. Il était caractérisé par une activité effusive et explosive, qui s'est manifestée principalement par les cratères sommitaux et les fissures latérales. L'activité fortement explosive (strombolienne et sub-plinienne) pouvait dégager des nuées ardentes, comme il est possible de le constater par les dépôts pyroclastiques des formations de Serra delle Concazze, Pizzi Deneri, Piano Provenzana sur les flancs de l'Etna. Les coulées de lave de ces éruptions ont comblé des paléo-vallée comme celle du fleuve Alcantara, ont modifié le système hydrographique du secteur nord/nord-est et ont contribué à créer les pentes escarpées de l'édifice stratovolcanique. Les éruptions du flanc oriental atteignirent la côte Ionique près d'Acireale et Fondachello où les dépôts pyroclastiques montrent des caractéristiques phréato-magmatiques. Il y a environ 15 000 ans, quatre éruptions pliniennes causèrent le collapse du sommet du volcan Ellittico et la conséquente formation de la caldera, dont le bord est encore visible à Punta Lucia et à Pizzi Deneri. Ensuite, les produits d'une longue activité effusive des derniers 15 000 ans ont graduellement comblé la caldera pour créer l'édifice volcanique plus récent, le Mongibello. L'activité particulièrement explosive créa des cônes de scories, des *spatter cone* (cône d'éclaboussures) et des *hornitos*. Le volcan produisit des fontaines de lave qui entrainèrent une grosse quantité de dépôts pyroclastiques. Une nouvelle phase explosive commença il y a 12 000 ans, avec des éruptions stromboliennes et sub-pliniennes qui intéressèrent les cratères sommitaux. Il y a environ 10 000 ans des éboulements du flanc oriental amenèrent à la formation de la dépression de la Vallée du Bœuf. Le produit de ce collapse est visible dans le dépôt de *debris flow* de Milo. L'érosion et le remaniement de ce dépôt grâce au processus alluvial forma le dépôt alluvial de Chiancone. Le Mongibello se distingue pour une activité principalement effusive qui créa un complexe superposé de coulées de lave depuis les fissures latérales. Cependant, certaines grandes éruptions explosives des cratères sommitaux ponctuent l'histoire de l'Etna des derniers 4 000 ans, comme celle de 122 av. J.-C. qui généra la caldera de Il Piano et produisit une grande quantité de matériel pyroclastique recouvrant le versant sud-orientale et détruisant une partie de Catane. Les éruptions des derniers 2 000 ans ont comblé la caldera de Il Piano, pour créer l'actuel cône sommital de l'Etna.

L'activité éruptive de l'Etna concerne à la fois les cratères sommitaux et les flancs. L'activité effusive du sommet peut durer pendant des années avec un faible taux effusif et peut s'interrompre quand une éruption du flanc survient, caractérisée par un taux effusif plus élevé. Même si l'activité des flancs est moins fréquente et les éruptions ont une durée limitée, elle est celle qui est mieux documentée par les sources historiques puisqu'elle impacte plus

sérieusement la vie des habitants[119]. L'activité des flancs est principalement effusive et, selon des études récentes[120], on peut reconnaître deux types de comportement : les éruptions de classe A sont principalement effusives et présentent une faible activité strombolienne ; les éruptions effusives de classe B sont associées à des épisodes explosifs de plus longue durée (activité strombolienne et fontaines de lave). Les coulées de lave peuvent créer des conformations géologiques particulières comme les tunnels de lave, des vraies grottes dont les bergers se servent pendant l'été comme abri pour la chaleur, ou les dômes de laves, plus rares, dont un exemple est la chaine de Biancavilla. Les coulées de lave basaltiques peuvent, en se solidifiant, prendre la forme de champs de lave *Pahoehoe* et de lave *aa* (ils prennent leur nom de la langue des îles Hawaii, où ils se forment avec régularité). L'activité explosive de l'Etna (celle des cratères sommitaux en particulier) se manifeste principalement à travers trois types d'éruptions : sub-plinienne, strombolienne et fontaine de lave[121]. L'éruption sub-plinienne est particulièrement violente, la pression interne provoque une gigantesque explosion qui entraîne un rejet à grand vitesse de gaz, ponces et cendres qui forment un panache volcanique de plusieurs kilomètres de hauteur. L'éruption strombolienne est la plus courante et la plus représentative du volcan. Lors de cette éruption la lave, les lapillis et la cendre sont émis à intermittence sur une hauteur de quelques mètres et parfois à la base de l'explosion l'hydrogène qui brûle peut créer une auréole de flammes bleues. Les produits des éruptions stromboliennes peuvent créer, en se déposant au sol, des cônes de scories, des *spatter* cônes et des *hornitos*[122]. Des manifestations plus extrêmes d'activité strombolienne peuvent amener à la création de fontaines de lave, où les jets de matériels incandescents peuvent atteindre une hauteur de quelques centaines de mètres. Les éruptions sont accompagnées aussi par l'émission de gaz très dangereux comme le dioxyde de carbone et le dioxyde de souffre et par des phénomènes sismiques. Les manifestations volcaniques plus dangereuses mais plus rares pour les hommes habitant en proximité du volcan sont les nuées ardentes, la formation de *lahars* et d'ignimbrite (non attestée pour l'époque historique) et le collapse des structures volcaniques[123]. Cependant un risque réel pour les habitants est représenté essentiellement par les produits pyroclastiques

[119] Chester *et al.* 1985, p. 13. Pendant l'Antiquité et jusqu'au XVII[e] siècle (et plus précisément à l'éruption du 1669 qui changea le comportement du volcan) les éruptions de flanc affectaient principalement les pentes moyennes-inférieures du secteur méridionale, surtout depuis les fissures à moins de 1000 m d'altitude (Branca et Abate 2019).

[120] Branca – Del Carlo 2005.

[121] Branca – Del Carlo 2005

[122] Chester *et al.* 1985.

[123] Chester *et al.* 1985

de l'éruption explosive (*tephra*), générés par la fragmentation du magma, qui selon leurs dimensions, prennent la forme de bombes, lapillis et cendres.

Les zones en proximité du volcan sont sujettes à d'autres phénomènes de volcanisme secondaire, à savoir les fumeroles entrainant l'émission de dioxyde de carbone depuis le sommet et les flancs de l'Etna et les volcans de boue, structures caractérisées par une morphologie et des dimensions variables (de quelques centimètres à quelques mètres d'hauteur) crées à la suite d'une action de volcanisme sédimentaire[124]. En particulier, trois volcans de boue sont situés à quelques kilomètres de l'Etna et sont appelés les *Salinelle* : *Salinella dello Stadio* (ou *dei Cappuccini*), *Salinella del Fiume* – les deux dans le territoire de Paternò, province de Catane – et *Salinella del Vallone Salato* (ou *di San Biagio*) – dans le territoire de Belpasso. Ces volcans éruptent de la boue dont l'eau est très salée (d'où le nom en italien de *Salinelle*, car « sale » = sel) et du gaz, dioxyde de carbone, en plus grande pourcentage, et méthane. La température des fluides est autour de 20°/40° C[125]. Des analyses récentes révèlent que l'origine magmatique et la source magmatique sont les mêmes qui sont à l'origine de l'activité volcanique de l'Etna[126]. L'Etna est responsable de l'activité d'autres sites, comme la zone de dégazage à Pescheria (à 2 km à sud-ouest de Paternò) et la mofette du lac Naftia à Rocchicella di Mineo, dans la province de Catane), que l'on maintient drainée par l'activité industrielle qui en exploite les gaz[127].

1.2. Les éruptions historiques de l'Etna à l'époque classique

L'activité de l'Etna a été documentée déjà à partir du XVI^{e} siècle[128] et dès le siècle suivant se multiplient les premiers catalogues d'éruptions historiques de l'Etna avec des ébauches de carte géologique du volcan[129]. Les XVIII^{e}-XIX^{e} siècles voient à l'œuvre volcanologues de tous les pays, parmi lesquels se distingue particulièrement le Baron Sartorius von Waltershausen, dont les travaux feront progresser considérablement les études scientifiques, grâce aussi à la première carte géologique de l'Etna à l'échelle 1 : 50 000 (1848-1861). En 1892, la carte de Chaix sera la première à attribuer des coulées de lave à l'époque gréco-romaine. Le XX^{e} siècle

[124] Mammino 2014.
[125] Giammanco *et al.* 2007.
[126] Chiodini – D'Alessandro – Parello 1996.
[127] Giammanco *et al.* 2007.
[128] Fazello 1560 ; Filoteo Omodei 1590 ; Carrera 1636.
[129] Recupero 1815 ; Ferrara 1835.

inaugure une nouvelle étape pour les études sur l'Etna. On rappellera la création de l'institut de Volcanologie Etnéen en 1926 et l'importante activité de Alfred Rittman qui créa en 1970 l'Institut International de Volcanologie du CNR. De nouveaux catalogues d'éruptions furent rédigés, toujours plus soignés et perfectionnés grâce aux nouvelles possibilités de datation développées par la science et à des travaux de terrain plus fins[130]. Une place importante commence à être réservée aussi aux sources historiques, dont l'on reconnaît le potentiel pour reconstruire l'histoire volcanique de l'Etna[131].

Les hommes de l'Antiquité gréco-romaine étaient en effet au courant de l'activité volcanique de l'Etna, qui se manifestait principalement avec des éruptions de type effusif, avec toutefois quelques épisodes explosifs exceptionnels (comme l'éruption plinienne de 122 av. J.-C.). Les témoignages historiques sur les éruptions sont plus nombreux à partir du XV^{e} siècle ; cependant, si on prend en compte l'ensemble des témoignages du passé, on peut remonter jusqu'au VII^{e} s. av. J.-C. : les récits d'historiens, lettrés et poètes, croisés aux données géologiques permettent de reconstruire l'histoire volcanique de l'Etna des derniers 3000 ans[132]. En effet, s'il est facile de retrouver les marqueurs qui permettent de relier une telle chronique historique de l'époque classique à un tel dépôt pyroclastique d'une éruption explosive[133], cela demeure plus difficile pour les éruptions effusives qui laissent des traces éphémères dans les séquences stratigraphiques, ce qui demande donc des études plus approfondies afin de les reconnaître précisément[134].

À partir des données disponibles par les textes et la géologie, l'ensemble des études sur l'Etna permet d'identifier avec certitude un certain nombre d'éruptions pour la période antique[135] :

- XV^{e}-XI^{e} siècle av. J.-C.[136] : La source de l'éruption est Diodore (V.6.2-3) qui attribue l'abandon de la partie orientale de la Sicile de la part des Sicanes à cause d'une longue période de violentes éruptions de l'Etna. La tephrostratigraphie de la région présente en

[130] Imbò 1965; Chester *et al.* 1985 ; Guidoboni *et al.* 2014.
[131] Tanguy 1981 ; Romano – Sturiale 1982.
[132] Chester *et al.* 2000.
[133] Voir par exemple Coltelli – Del Carlo – Vezzoli 1998. Le répertoire de l'époque classique est réduit du fait que, faute d'un intérêt scientifique systématique, seulement les éruptions les plus catastrophiques ont attiré l'attention et ont été enregistrées. Cela ne doit pas amener à en déduire une période de relative inactivité du volcan, pour lequel, au contraire, on a proposé un modèle de comportement similaire à la période de grande activité des XVII^{e}-XVII^{e} siècles (Chester *et al.* 2000).
[134] Branca – Del Carlo 2004 ; Tanguy *et al.* 2012.
[135] Pour les éruptions répertoriées on signalera en note en bas de page la référence bibliographique au catalogue/étude scientifique plus récent. Les éruptions de flanc marquées par un astérisque * ont été mises en évidences seulement récemment et même si jusqu'à présent elles n'ont pas encore été mises en rapport avec les éruptions attestées par les sources historiques, on ne peut pas exclure d'emblée dans certains cas des correspondances possibles.
[136] Guidoboni *et al.* 2014.

effet des dépôts pyroclastiques, dus à une éruption phréatomagmatique du cratère sommital, datés entre 1520 et 1270 av. J.-C.[137]

- 1250 – 900 av. J.-C.[138] : Eruption sub-plinienne du cratère sommital qui créa un dépôt de lapillis et cendre sur le flanc nord-nord-est.
- 1010 – 830 av. J.-C.[139] : Eruption phréatomagmatique du cratère sommital qui créa un dépôt de tuf sur le flanc sud-est.
- VIII^e^-VII^e^ siècles av. J.-C.[140] : Le récit d'Hésiode (*Theog*. 820-868) rappelle une éruption qui ne peut pas être datée de manière certaine. Il se peut que Hésiode ait eu connaissance de cet événement par les colons Chalcidiens qui les premiers fondèrent des colonies en Sicile orientale[141] ; il est possible aussi qu'elle corresponde à la première des éruptions mentionnée par Thucydide (III.116.1-3). On n'a pas de date précise pour cette première éruption mentionnée par l'historien, mais seulement un *terminus post quem*, la colonisation en Sicile dont la date conventionnelle est le 734 av. J.-C., et un *terminus ante quem*, la date de la deuxième éruption mentionnée par Thucydide, au 475 av. J.-C.[142] Le philologue T. Bergk[143] proposa de lier cette éruption à la légende des *pii fratres* de Catane[144] selon la version d'Élien (F2) qu'il data à la 21 Olympiade, soit le 696-693 av. J.-C., chronologie qui fut reprise par les volcanologues à partir de Sartorius jusqu'à Richard B. Stothers et Michael R. Rampino et Lee Siebert et collaborateurs[145]. E. Guidoboni et collaborateurs[146] ne partagent pas cette interprétation : ces auteurs s'en tiennent à la chronologie de Thucydide et comptent l'hypothétique éruption de 696-693 av. J.-C. parmi les fausses.
- *~500 av. J.-C.[147] : Éruption du flanc sud depuis le cône de scorie du mont Gorna. L'éruption entraina une coulée de lave qui atteignit la côte entre Stazzo et S. Tecla.

[137] Branca – Del Carlo 2004, Coltelli – Del Carlo – Vezzoli 2000.
[138] Branca – Del Carlo 2004.
[139] Branca – Del Carlo 2004
[140] Guidoboni *et al.* 2014.
[141] Debiasi 2008.
[142] Voir *infra*.
[143] Bergk 1873, pp. 138-9.
[144] Il s'agit de l'histoire de deux frères qui en milieu d'une éruption qui avait atteint la ville de Catane, mettent en danger leur vie pour sauver celle des parents âgés, en plein accord avec l'idéal de pitié filiale. Le récit est raconté notamment par le poème de l'*Aetna*, 624-645. Voir Le Blay 2022 (*en cours de publication*) pour la tradition récente et un commentaire. L'occasion m'est donné pour exprimer ma gratitude à l'auteur de m'avoir permis de consulter en avant-première son manuscrit intitulé « La Fascination du volcan : les mythes et la science », dont la lecture a représenté un précieux amorce de réflexion.
[145] Stothers and Rampino 1983, p. 6366; Siebert, Simkin and Kimberly 2010, p. 52.
[146] Guidoboni *et al.* 2014, p. 945.
[147] Tanguy *et al.* 2012.

- 475 av. J.-C.[148] : Il s'agit de la deuxième éruption mentionnée par Thucydide (III.116.1-3) et il probable qu'elle se soit manifestée avec des effets similaires à la troisième éruption de la liste de l'historien grec, qui a vraisemblablement enregistré les éruptions les plus remarquables et catastrophiques.
- 425 av. J.-C.[149] : C'est la troisième éruption relatée par Thucydide (III.116.1-3). Les coulées de lave ravagèrent les terrains agricoles de la *chora* de Catane.
- *420 (+370 -320) av. J.-C.[150] : Éruption du flanc nord depuis le cône de scorie de Cardillo. L'éruption entraina une coulée de lave qui atteignit presque la localité de Randazzo.
- 396 av. J.-C.[151] : La source de cette éruption est Diodore (XIV.59.3) qui l'identifie comme la cause d'un changement de stratégie lors des opérations militaires des Carthaginois contre le tyran de Syracuse Denys l'Ancien. En effet ils ne purent pas faire déplacer en même temps la flotte et l'armée de terre, car la deuxième fut contrainte à contourner l'obstacle représenté par la lave qui avait atteint la côte.
- ~387 av. J.-C.[152] : Platon (*Phaed*. 111c-e ; 112e-113c) décrit des coulées de boue interprétées comme des *lahars*[153]. C'est le plus ancien témoignage de ce type de phénomène pour l'Etna. Platon visita la Sicile et l'épisode a été daté à l'époque de composition du *Phaedon*.
- *240 (+350 -310) av. J.-C.[154] : Éruption du flanc ouest depuis le cône de scorie du Monte Ruvolo. L'éruption entraina une coulée de lave qui atteignît le fleuve Simeto[155].
- *200 ± 200 av. J.-C.[156] : Éruption du flanc sud depuis le cône de scories de Monpilieri. L'éruption entraina une coulée de lave qui descendit jusqu'à proximité de Gravina de Catane.

[148] Guidoboni *et al.* 2014.
[149] Guidoboni *et al.* 2014
[150] Branca – Condomines – Tanguy 2015.
[151] Guidoboni *et al.* 2014.
[152] Guidoboni *et al.* 2014
[153] Patanè – La Delfa – Tanguy 2004, p. 108.
[154] Branca – Condomines – Tanguy 2015.
[155] Une série de sources (Arist. *Mund.* 395b ; Ps. Arist. *Mir. Ausc.* 38b, 40, 105.3 ; Diog. Laert. V.49) font état d'une phase d'activité de l'Etna et sont à attribuer à la fin du IV[e] siècle av. J.-C. (Guidoboni *et al.* 2014).
[156] Tanguy *et al.* 2012. L'approximation de certaines datations provénant des études géologiques ne doit pas surprendre l'historien: il s'agit des approximations dues aux méthodes de datation, dans ce cas spécifique la datation a été obtenue par les données archéomagnétiques. Les auteurs fournissent aussi une comparaison avec les datations radiométriques, mais elles présentent encore plus d'approximation.

- *160 (+190 -170) av. J.-C.[157] : Éruption du flanc ouest depuis le cône de scories du Mt. Minardo. L'éruption entraina une coulée de lave qui atteignit le fleuve Simeto. L'activité explosive généra un dépôt pyroclastique. Vu l'approximation de la date, il a été proposé que cet épisode soit identifié avec celui relaté par Lucan (*Bel. Civ.* I.545-547), qui parle d'une éruption affectant le versant occidental autour de 50-49 av. J.-C.[158].
- *150 ± 200 av. J.-C.[159] : Éruption du flanc sud depuis le cône de scorie de Mt. Salto del Cane. L'éruption entraina une coulée de lave qui descendit jusqu'à proximité de S. Maria la Stella.
- 140 av. J.-C.[160] : entre 140 et 122 av. J.-C. il y a une forte et fréquente activité du volcan. La source pour cette éruption est Julius Obsequens (*Prodig. Liber*. 23).
- 135 av. J.-C.[161] : Cette éruption aussi est inclue dans la liste des prodiges de Julius Obsequens (*Prodig. Liber*. 26)[162] et survient lors de la révolte servile en Sicile. Nuage de cendres et matériel pyroclastique se diffusèrent.
- 126 av. J.-C.[163] : Il s'agit d'une éruption sommitale assez violente, accompagnée d'un tremblement de terre, qui entraîne la chute de matériel pyroclastique même à grande distance. La source principale est Julius Obsequens (*Prodig. Liber*. 29)[164].
- 122 av. J.-C.[165] : Cette éruption, attestée par plusieurs sources historiques[166], fut l'une des plus violente dans l'histoire du volcan et eut des effets catastrophiques pour le territoire et la population. À la suite de cette éruption sommitale plinienne la caldera Il Piano fut créé. La colonne éruptive éclata à une hauteur de plus de 20 km. L'éruption déclencha une chute de matériel pyroclastique qui se déposa sur le flanc sud-est jusqu'à la mer Ionienne et plus de 20 cm de *tephra* recouvrirent les toits de Catane provoquant l'écroulement de plusieurs bâtiments. Les analyses des dépôts permettent de reconstruire les phases de l'éruption : elle commença avec une chute de cendre grossier, suivie par une phase phréatomagmatique ; ensuite se développa l'éruption plinienne avec la chute

[157] Branca – Condomines – Tanguy 2015 : il s'agit d'une datation radiométrique et d'autres échantillons confirment qu'un événement éruptif aurait eu lieu dans le premier siècle avant notre ère ; la datation archéomagnétique donne une datation de ca. 100 av. J.-C.

[158] Branca – Condomines – Tanguy 2015 Guidoboni *et al.* 2014 au contraire considèrent que Lucain se serait inspiré de la description virgilienne de l'éruption qui précéda l'assassinat de César et remettent en question l'historicité de l'événement.

[159] Tanguy *et al.* 2012, la datation est fournie par des données archéométriques.

[160] Guidoboni *et al.* 2014.

[161] Guidoboni *et al.* 2014

[162] L'éruption est décrite aussi chez Oros. V.6.1-2.

[163] Guidoboni *et al.* 2014.

[164] L'éruption est décrite aussi chez Oros. V.10.11 ; Agost. *De civ. Dei* III.31.

[165] Coltelli – Del Carlo – Vezzoli 1998 ; Guidoboni *et al.* 2014.

[166] Lucr. VI.639-646 ; Cic. *Nat. D.* II.96 ; Sen. *QNat.* II.30.1 ; Jul. Obs. 32 ; Oros. V.13.3 ; Agost. *De civ. Dei* III.31.

des scories et des lapillis, pour terminer avec une phase phréatomagmatique et une phase phréatique après l'éruption dans la caldera. La dévastation du territoire qui en résulta amena le sénat romain à décréter l'exemption du versement des tributs pendant dix ans.

- 44 av. J.-C.[167] : Il s'agit d'une éruption sommitale sub-plinienne qui entraina une chute de matériel pyroclastique déposé au-dessus des dépôts de l'éruption de 122 av. J.-C. et qui atteignit Reggio de Calabre. Cette éruption est rappelée par un nombre considérable de sources, dont notamment Virgile (*Georg*. I.463-473 ; *Aen*. III.554-582), qui inclut cet événement parmi les prodiges qui précédèrent la mort de Jules César), Lucan (*Bel. Civ*. I.540-549) et Pétrone (*Sat*. 122.135-136). Les sources rappellent aussi une série des phénomènes atmosphériques et climatiques que Stothers et Rampino mettent en relation avec cette éruption. L'obscurcissement du soleil est, par exemple, un de ces phénomènes et il est mentionné par Virgile dans le même passage où il parle de l'éruption de 44[168]. L'éruption a pu causer une augmentation de la concentration d'aérosols qui, avec la diminution de la lumière du soleil et la dispersion de cendre, peut générer des phénomènes optiques tels que le soleil bleu-vert, des crépuscules insolites, des faux soleils. Une partie des sources[169] parlent en effet des halos de différents couleurs autour du soleil. D'autres sources[170] signalent un affaiblissement de la lumière solaire avec des conditions climatiques brumeuses et un climat plus froid pour les mois qui suivent l'éruption. Un autre facteur d'instabilité indiqué par Plutarque (*Caes*. 69.5) est une famine, mais les spécialistes ne sont pas tous d'accord pour en faire une conséquence directe de l'éruption. Les études de dendrochronologie et les carottages des glaces en Groenland fournissent une confirmation de la chronologie de cette éruption.
- 36 av. J.-C.[171] : Peu avant la bataille contre Pompée, Octavien et ses soldats campés aux alentours de Messine sont réveillés par une forte éruption de l'Etna, dont les jets incandescents étaient donc visibles à plus de 30 km. Il s'agit probablement d'une éruption sommitale[172].
- 32 av. J.-C.[173] : Dion Cassius (50.8.3) mentionne cette éruption qui endommagea des

[167] Guidoboni *et al.* 2014.
[168] Les autres sources qui en font mention sont les suivantes : Ov. *Met*. XV.785-790 ; Manilio, Astr. II.595 ; Gius. Flav. *Antiq. Iud*. XIV.309 ; Aur. Vict. *De vir. ill.* 78.10 ; Serv. Ad *Georg*. I.466.
[169] Sen. *QNat*. I.2.1, Plin. *HN* II.28.98 ; Veill. Pat. II.59.6 ; Suet. *Aug*. XCV ; Cass. Dio 45.4.4 ; 45.17.5 ; Oros. 10b.
[170] Plut. *Caes*. 69.4-5 ; Tibul. II.5.75-76; Plin. *HN* II.28.98; Jul. Obs. 68.
[171] Guidoboni *et al.* 2014.
[172] La source est Appien, Bell. Civ. V.117.486.
[173] Guidoboni *et al.* 2014.

champs et des villages dans une section de son ouvrage où il parle des prodiges de cette année.

- 24 av. J.-C.[174] : Dans sa jeunesse, le poète Ovide avait fait un voyage en Sicile, où il avait été témoin d'une éruption qu'il rappelle dans une lettre à son ami Macro (*Pont.* II.10.21-28)
- 38 apr. J.-C.[175] : Cette éruption est rappelée par Suétone à propos de la *vie de Caligula* (51.1) qui, effrayé par la fumée et le grondement en provenance du volcan, abandonna Messine. Il s'agit d'une éruption du cratère sommital qui avait produit un grand nuage des produits de l'explosion visible à distance[176].
- 252 apr. J.-C.[177] : L'éruption est connue par la tradition agiographique, qui la rappelle à propos d'un miracle de Sainte Agate, patronne de Catane, martyrisée l'année précédente. Les fidèles auraient exposé le voile de la sainte qui aurait intercédé pour arrêter la lave juste avant Catane, qui fut donc épargnée ainsi des dévastations de l'éruption. C'est la seule éruption du flanc d'époque romaine dont le dépôt pyroclastique est clairement documenté stratigraphiquement[178]. À la suite de l'activité strombolienne de cette éruption se forma le cône de scories de Monpeloso.
- 417-425 apr. J.-C.[179] : La seule source de cette éruption est Olympiodore de Thèbe (ap. Photios, *Bibl*. 58a)[180], la datation cependant demeure imprécise.

1.3. L'Etna et ses éruptions chez les auteurs anciens

L'Etna, volcan par excellence, indiscutablement le plus redouté à l'époque gréco-romaine pour ses fréquentes manifestations, a toujours suscité l'attention des auteurs anciens. L'Etna est un lieu sauvage, symbole de la force brutale et violente, mais qu'on essaye de maîtriser et de dompter comme jadis l'a fait Zeus lors de la victoire sur Typhon[181] ; c'est un lieu où cohabitent les opposés, où la neige et le feu trouvent leur place légitime sur le sommet[182], où

[174] Guidoboni *et al.* 2014
[175] Guidoboni *et al.* 2014
[176] Tanguy *et al.* 2012.
[177] Guidoboni *et al.* 2014.
[178] Branca – Del Carlo 2004.
[179] Guidoboni *et al.* 2014.
[180] À la même éruption fait référence probablement la mention d'un obscurcissement du soleil dans un passage de Marcellinus Comes, *Chron.* p. 73.
[181] Pind. *Pyth*. I.13-21 ; Aesch. *PV* 347-372; Hes. *Theog*. 820-871.
[182] Plin. *HN* II.110(106).236; Sil. XIV. 66-67; Claud. *Rapt*. I.166-7 ; Solin. V.11.

le feu perpétuel[183] est à la fois dévastateur et source de fertilité pour la terre[184], feu créateur gouverné par Héphaïstos[185]; c'est le lieu où souvent se produisent des *mirabilia* ou des *miracula*[186].

Mis à part un ouvrage perdu de Téophraste[187] qui devait traiter des éruptions de l'Etna et le poème anonyme de l'*Aetna*, le volcan n'a pas traité de façon spécifique par les auteurs anciens. Redécouvrir la vision de l'Etna dans l'Antiquité signifie alors analyser trois types de sources principales : les récits mythologiques[188], les théories philosophiques-scientifiques, les descriptions historiques et géographiques[189].

L'Etna a représenté une vraie source de danger et de destruction de façon relativement sporadique, car les coulées de lave ont atteint les villes aux pentes du volcan seulement dans quelques occasions, comme lors de l'éruption de 122 av. J.-C. et celle de 1669. Cependant, l'activité constante du volcan ne passait pas inaperçue.

On peut facilement imaginer le scénario qui se présentait à toute personne se trouvant à proximité du volcan ou sur le sommet même, destination fréquente des visiteurs depuis l'Antiquité[190] : du feu incandescent qui se transforme en matière liquide avec des coulées de lave menaçantes, des jets de matériel solide, comme une affreuse pluie de roches, l'expulsion de gaz toxique qui sent le soufre, des nuages de fumée obscurcissant, mais surtout le bruit inquiétant des blocs de lave qui roulent le long des pentes résonnant dans toute la vallée, le sifflement et le rugissement provenant du cœur du volcan, l'explosion qui claque et la terre qui gronde et tremble.

Un exemple concret du degré de précision que pouvait atteindre la description d'une éruption est fourni par Pline le Jeune, qui, en tant que témoin oculaire, nous livre dans ses lettres à Tacite un récit très précieux de l'éruption du Vésuve de 79 qui causa la morte de son l'oncle, le célèbre Pline l'Ancien qui commandait la flotte à Misène. Les caractéristiques de l'éruption mises en évidence dans le récit ont permis de la définir comme une éruption de type spécifique, appelé *plinienne* à partir de cet épisode.

[183] Plin. *HN* II. 110(106).236 ; Pompon. II.119

[184] Strab. II.6.8.

[185] Kingsley 1995, p. 78: « In Sicily, Hades and Hephaestus are two sides of one and the same coin: two aspects of the volcanic fire just inside the earth ».

[186] Dumas-Alcolat 2004.

[187] Selon l'indication de Diogène Laërce V.42, V.49.

[188] Sujet de prédilection de cette recherche, qui sera approfondi à partir du chapitre suivant.

[189] Pour une panoramique générale et synthétique sur la représentation de l'Etna dans la culture classique voir Buxton 2016.

[190] Chester *et al.* 1985, p.4. L'empereur Adrien fit par exemple une excursion sur le sommet pour jouir du panorama à l'aube (Hist. Aug. *Hadr*. 13.3). Strabon (6.2.8) aussi atteste de l'usage de monter sur le sommet du volcan : la montée démarrait depuis le versant sud-oriental près de Centuripe, où attendaient des guides.

Les Anciens ne possédaient certainement pas un langage technique pour nommer les différentes manifestations volcaniques et le comportement du volcan, et il a été à maintes reprises souligné qu'il manquait aussi un terme spécifique pour indiquer le volcan, que les Grecs appelaient ὄρος διάπυρον et les Romains *mons igneus*, c'est-à-dire la montagne d'où surgit le feu[191]. Néanmoins, les textes de l'Antiquité ne sont pas dépourvus de descriptions assez précises et de spéculations interprétatives empiriques et déductives qui montrent un intérêt conscient envers cette montagne de feu. Les termes employés tâchent d'être mimétiques, parfois faisant recours à la métaphore. Un passage tiré *du De Rerum Natura* de Lucrèce[192] peut être révélateur :

> « Lorsque ce vent s'est embrasé, lorsque dans sa fureur (*furens*) il a échauffé (*percaluit*) à son contact tous les corps d'alentour, rochers et terre, au point d'en faire jaillir un feu ardent aux flammes rapides (*calidum flammis ignem*), il s'élève et s'élance ainsi tout droit par les gorges du volcan (*faucibus*). Il projette donc la flamme (*ardorem*) au loin, au loin disperse la cendre (*favillam*), roule d'épais torrents d'une fumée noire (*caligine*), et lance en même temps des pierres (*saxa*) d'un poids prodigieux […] il s'échappe ensuite en soufflant, et c'est ainsi qu'il projette des flammes (*flammam*), lance en l'air des rochers (*saxa*), et soulève des nuages de sable (*arenae nimbos*). Car la cime de la montagne (*in summo vertice*) forme ce qu'ils appellent là-bas des cratères (*crateres*), et que nous autres nous nommons des gorges (*fauces*) et des bouches (*ora*) »[193].

Le terme « cratère », introduit par les Grecs en rappel métaphorique du vase[194], n'est pas le seul terme métaphorique : l'action du volcan est de « mugir » ou « vomir » les « intestins » de la montagne. Pour indiquer l'éruption, on recourt à la terminologie liée au feu et à l'incendie : *incendia, incendus, ignis*, πύρ, la lave est φλόξ, une flamme (*ardor – flamma*) ; ῥύαξ (le torrent) indique souvent la coulée de lave. Les produits de l'éruption sont bien définis : il y a la cendre (*cinis – favillam*), les projectiles de sable (*harena*) et les blocs incandescents (*saxa*). Les descriptions soulignent la colère, la fureur du volcan et parfois l'activité volcanique est comparée à une fournaise ou à une forge : ces éléments reviennent aussi dans certains récits mythologiques[195].

---

[191] Alcolat 2017 examine en détail toute la question terminologique.

[192] Lucr. VI.686-702.

[193] Sauf indication contraire, les traductions des auteurs anciens correspondent à celles des éditions de référence de la CUF.

[194] La version latine *crater* est employé aussi par Plin. *HN* III.14(8).88.

[195] Où la description d'une éruption (soit spécifique, soit rappelant le comportement général du volcan) est mise en relation avec des figures mythologiques. Cette considération nous amène à partager la réflexion de Buxton 2016, p.43 qui précise comment un processus qui essaye de séparer les discours mythologique, historique, géographique etc. puisse se révéler fallacieux.

Le passage de Lucrèce cité ci-dessus est tiré d'une partie du livre VI qui essaye d'expliquer le volcanisme de l'Etna en formulant une réélaboration de la théorie pneumatique aristotélicienne. Selon l'auteur, l'Etna s'érige sur des cavernes vides, où les vents enfermés et comprimés sont en agitation : cela cause un réchauffement embrasant toute la matière, qui sera éjectée sous forme de flammes et projectiles incandescents[196]. L'explication de Lucrèce s'inspire d'Aristote, qui, dans le quatrième livre des *Météorologiques*, se propose d'étudier les phénomènes qui prennent place dans la partie sublunaire du monde – les météores. Les éruptions volcaniques sont traitées comme des manifestations particulières liées aux tremblements de terre, phénomène qu'Aristote aborde aux chapitres sept et huit du deuxième livre. Si les tremblements de terre sont la conséquence des mouvements souterrains des vents (*pneuma*) qui cherchent à s'échapper[197], une éruption peut se produire en conséquence de la friction des exhalaisons sèches, qui ont une nature proche du feu[198].

La théorie pneumatique n'est pas la seule à être avancée dans l'Antiquité pour expliquer le phénomène éruptif. Une proposition alternative est celle d'Empédocle[199], le premier à parler du « feu central dans la terre » à l'origine des sources chaudes qui étaient familières au philosophe sicilien[200]. Le feu souterrain expliquerait alors tous les phénomènes volcaniques[201]. La même idée du feu souterrain est reprise par Platon quand, dans le *Phédon*[202], il décrit les fleuves souterrains et en particulier le Piriphlégéthon qui se jette dans le Tartare. Les coulées de lave seraient les branches de ce fleuve qui jaillissent sur la surface dès qu'ils trouvent des ouvertures. Selon Kingsley[203], Platon, qui avait visité la Sicile, dans la description du Tartare avait en tête la géographie de la Sicile et l'Etna.

Hormis Lucrèce, un autre poète aborde l'Etna s'inspirant des théories philosophiques. Au livre XV des *Métamorphoses* (vv. 340-355), alors qu'il traite du devenir des quatre éléments, Ovide livre un discours emprunté au néopythagorsime stoïcisant et insiste sur l'idée d'évolution, de changement[204]. En effet, d'après lui, l'Etna n'a pas toujours été en feu et il pourra très bien un jour ne plus l'être, quand les éléments de la terre qui nourrissent le feu

[196] Guittard 2004 a approfondi la conception des volcans chez Lucrèce.

[197] Et la terre est le lieu d'échange des exhalaisons sèches et humides. Voir pour la théorie de la double exhalaison Arist. Mete. II, 8, 365b 21-366a 12.

[198] Arist. Mete. II.8 367a 3-17

[199] Emp. A68 = Sen. *QNat*. III.24.1-3; Emp. B52.

[200] Kingsley 1995, p. 34.

[201] Kingsley 1995, p. 73 : « There can be no doubting that with his 'many fires' Empedocles had in mind a far more extensive phenomenon than little, isolated pockets of fire ».

[202] 112e-113c.

[203] Kingsley 1995, p. 74. Pl. *Phd*. 11d-e.

[204] Viarre 2001.

seront éteints dans les antres. Le poète expose cette théorie en recourant à l'assimilation de la terre au corps d'un être vivant.

À une époque plus tardive, Sénèque se confronte au volcanisme de l'Etna, qui suscite chez lui une forte curiosité, comme il admet dans la lettre 79 à Lucile, où il incite son ami, procurateur en Sicile, à gravir l'Etna afin de vérifier personnellement la rumeur selon laquelle le volcan était en train de s'affaisser et de compléter enfin sa description du volcan. Un détail intéressant à relever est que l'auteur transcrit des voix qui circulaient (*ex hoc colligunt quidam*) par rapport à l'abaissement de l'Etna, ce qui témoigne de la circulation des observations directes transmises oralement et de leur connaissance par les auteurs anciens. Sénèque nous fournit quelques allusions éparses sur le volcanisme dans les *Question Naturelles*. Il en parle au livre II (24-26), quand il explique le fonctionnement de la foudre, phénomène auquel le volcanisme est apparenté. La foudre serait alors « issue du frottement de l'air contre les particules susceptibles de se transformer en feu »[205], une explication qui rappelle la théorie des vents et qu'il approfondit au livre VI[206]. Au livre II (*QNat.* 30.1) Sénèque remarque un phénomène intéressant qui se produit sur l'Etna et qui rappelle immédiatement les phénomènes triboéléctriques[207] :

> « Un jour, l'Etna émit du feu en abondance et vomit une grande quantité de sable brûlant. Le ciel fut enveloppé d'un voile de poussière ; une nuit soudaine effraya les populations. Il y eut alors, disent-ils, un grand nombre de coups de foudre et de tonnerres produits par le choc de matières sèches […] ».

On ne peut pas passer en revue les théories spéculatives sur l'Etna sans mentionner l'anonyme poème scientifique-didactique *Aetna*, considéré un vrai « traité de volcanologie » ancien[208]. S'inspirant de la théorie présentée par Lucrèce et reprenant certains traits des *Questions Naturelles* de Sénèque[209], cet ouvrage ne se borne pas seulement à expliquer le phénomène volcanique : il relate toutes les légendes associées à cet endroit pour ensuite les refuser une par une et il fournit également une description très détaillée du volcan et de son activité. Aux vers 448-509, le poème nous livre une description détaillée et analytique d'une éruption latérale typique de l'Etna, sans que pour autant elle puisse se référer à un épisode

[205] Dupraz 2004.
[206] Voir Dupraz 2004 pour un approfondissement sur la question.
[207] Parfois appelé *orage volcanique*, c'est la création des foudres par le frottement de la cendre volcanique.
[208] Le Blay 2006.
[209] Nous nous référons à la traduction de F. Le Blay mentionnée *supra*. Pour des approfondissements ultérieurs sur le poème de l'*Aetna* voir aussi Wolff 2004.

spécifique. Tout d'abord, il présente les signes précurseurs de l'éruption (des crevasses s'ouvrant sur le terrain, un grondement souterrain) ; une métaphore militaire permet d'illustrer le début de l'éruption avec le déversement de lave et l'éjection d'un nuage de cendres ; ensuite se produit l'élévation d'un cône latéral et l'avancement des coulées de lave longeant les versants du volcan pouvant atteindre les 18 km d'extension et le 6 m d'épaisseur. L'auteur rappelle que la lave a pu à certains moments traverser le fleuve Simeto et que la lave finit par s'arrêter, se refroidir, s'endurcir[210].

L'activité de l'Etna n'a pas échappé à certains historiens anciens qui dressent des descriptions même assez soignées et pointues et qui, dans certains cas, comme on l'a vu dans le paragraphe précèdent, fournissent une datation de certaines éruptions qui, autrement, ne seraient pas identifiables précisément. Il s'agit parfois d'une information intégrée dans un contexte historique plus ample[211], ou qui apparaît dans la liste des prodiges de l'année[212], ou encore qui donne lieu à une vraie digression sur le comportement de l'Etna[213].

Parmi les recueils de faits merveilleux et prodigieux, on peut mentionner le *De mirabilibus auscultationibus* attribué au corpus aristotélicien. Deux extraits fournissent des informations sur l'Etna. Le premier[214] fait état d'une activité intermittente et irrégulière, en contraste avec ce qui est indiqué plus loin dans un deuxième témoignage[215], à savoir que la Sicile brûle en permanence. Une remarque s'impose : le verbe est à l'impersonnel *fasin* (ils disent) et *legetai* (on dit que). L'information est alors tirée d'une deuxième source (témoignage oral ?), dans le premier cas probablement Théophraste et Timée[216]. Dans un troisième passage, l'auteur donne les dimensions précises du cratère : quarante stades de largeur et trois de hauteur[217].

Parmi les témoignages des historiens, on peut évoquer Trogue Pompée, qui vit au tournant des I^er^ s. av. J.-C. et du I^er^ s. ap. J.-C., et qui mentionne l'Etna dans ses *Histoires Philippiques* (4.1.1-15). Il explique le comportement du volcan suivant de près le modèle de Lucrèce tout en formulant des observations attentives : l'Etna éructe flammes, vapeurs ou cendres et son

[210] Guidoboni *et al.* 2014, p.99.
[211] Suet. *Calig*. LI.1, voir *supra*.
[212] Jul. Obs. 23, 26, 29.
[213] Str. VI.2.8.
[214] Ps. Arist. *Mir. Ausc.* 38b. La nouvelle édition présentée par Giacomelli 2021 est une référence incontournable sur l'auteur.
[215] Ps. Arist. *Mir. Ausc*. 105.3.
[216] Giannini 1965.
[217] Ps. Arist. *Mir. Ausc*. 40.

activité dure depuis longtemps (*per tota saecula durat incendium*) avec un feu perpétuel (*perpetui ignes*).

Trois auteurs romains évoquent brièvement l'Etna dans leurs ouvrages pourtant à vocation encyclopédique. Il s'agit de Pomponius Méla (II.7.119-20)[218], Pline (II.105(102).234 ; II.110(106).236) et Solin (V.8-17) qui, paradoxalement, même s'ils se sont donné pour mission de rassembler et de répandre les connaissances de leur temps, apportent moins d'éléments sur le volcanisme antique que des poètes tels que Lucrèce, Virgile[219] ou l'auteur anonyme de l'*Aetna*. Le feu, l'« incendie »[220], jaillit du sommet et Pline fait preuve également de connaître les produits typiques d'une éruption explosive : « il brûle avec assez de force pour vomir du sable jaillissant d'une boule de flammes, sur une étendue de cinquante, cent mille pas chaque fois ». Pline fournit des mesures assez précises et témoigne d'une éruption dont les effets ont eu une résonnance sur la longue distance : « le cratère en a 20 stades de tour (mètres 3680) ; les flammèches en sont arrivées jusqu'à Tauromenium et Catina, le bruit s'en est fait entendre jusqu'à Maron et aux collines Jumelles »[221]. Une description synthétique mais très efficace est celle faite par Solin, qui a le mérite de rappeler les effets auditifs de l'éruption :

> « Au sommet de l'Etna sont deux ouvertures, que l'on nomme cratères, d'où s'échappe une vapeur épaisse, après un bruit qui longtemps gronde sourdement dans les entrailles de la terre, au sein de ces brûlantes cavernes ; ce n'est jamais qu'après ce mugissement que s'exhalent des tourbillons de flamme »[222].

Excepté ces annotations éparses et sporadiques, on retrouve des descriptions de plus grande ampleur chez d'autres auteurs, historiens et géographes, à savoir Diodore et Strabon, nés au premier siècle avant notre ère.

Diodore[223] rappelle l'activité volcanique de l'Etna dans deux passages du livre V, le « li*vre des îles* » de sa *Bibliothèque Historique*. Comme on l'a déjà vu précédemment dans le répertoire des éruptions historiques de l'Etna, Diodore met en relation l'abandon de la partie

[218] « qui vomit aujourd'hui des feux continuels ».

[219] Rappelons la surprenante précision de Virigile (Aen. III.570-580) dans la description de l'éruption du 44 av. J.-C. : « Mais tout près l'Etna fait retentir le tonnerre d'écroulements affreux, parfois il projette vers l'éther un nuage noir où tournoient des fumées de poix, des cendres ardentes ; parfois dans un hoquet il fait monter des rochers, entrailles qu'il arrache à la montagne, il amoncelle en gémissant sous le ciel des pierres en fusion, déborde et bouillonne du fond de son abîme ».

Virgile, Lucrèce et l'auteur anonyme de l'*Aetna* montrent comment imposer nos catégories contemporaines de genres littéraires peut s'avérer anachronique et emmener à une recherche fallacieuse des sources et de leur compréhension.

[220] L'Etna est « siège d'un incendie assez vaste » et « brûle toutes les nuits, et qui suffit à un incendie de tant de siècles ».

[221] Plin. *HN* III.14(8).88.

[222] Solin. V.9 (Trad. Agnant 1847).

[223] Qui est la source principale pour l'éruption du 396 av. J.-C., comme on l'a vu précédemment.

orientale l'île de la part des Sicanes avec une éruption, ou une série d'éruptions particulièrement violentes :

> « […] comme l'Etna avait soufflé des vapeurs enflammées sur plusieurs régions et que beaucoup de lave s'était répandue sur le sol, une grande partie du pays se trouva ravagée. Comme le feu occupa pendant plusieurs années un territoire important, l'épouvante leur fit abandonner les régions orientales de la Sicile […] »[224].

La source de Diodore ici est Timée de Tauroménion[225], un historien sicilien actif entre les IV^e^ et III^e^ siècles av. J.-C. Le deuxième passage relatif à l'Etna est tiré d'une tragédie de Carcinus[226], auteur qui avait séjourné plusieurs fois à Syracuse, au début du IV^e^ siècle av. J.-C.[227] : « Et la Sicile, lourde des blocs de l'Etna,/gémit tout entière dans des torrents de feu inaccessibles […] »[228].

L'emploi de sources – Timée et Carcinus – inspirées par la culture locale plaide en faveur de l'exactitude des informations fournies, qui sont d'autant plus précises du fait que, selon la plupart des philologues, Diodore cite fidèlement ses sources[229]. Il est très probable d'ailleurs que les manifestations volcaniques de l'Etna n'étaient pas inconnues à Diodore même, né au premier siècle avant notre ère à Agyrion, ville située à l'ouest du volcan.

Strabon aborde la description de la Sicile au livre VI de sa *Géographie*. On sait que Strabon puise beaucoup dans l'œuvre de Posidonius d'Apamée, philosophe stoïcien de l'extrême fin du II^e^ s. av. J.-C. aux vastes intérêts s'étendant aussi à l'histoire et à la géographie. Par son intermédiaire, Strabon connaît le traité de géographie d'Artémidore d'Ephèse, souvent consulté de première main pour les livres V et VI. Artémidore faisait recours à Timée (p. ex. VI.2.4), mais il est parfois difficile de savoir si les citations de cet historien sicilien proviennent d'Artémidore ou des lectures personnelles de Posidonius[230]. Un passage tiré explicitement de Posidonius montre la conscience de la nature bénéfique des cendres volcaniques qui fertilisent la terre :

---

[224] Diod. Sic. V.6.3.

[225] Timée a été une référence incontournable pour plusieurs auteurs, grecs et latin, qui s'intéressaient à l'histoire de la Sicile et qui puisaient dans ses pages les récits mythologiques en relation avec cette île. Le sujet a été étudié par Pearson 1987. Cet auteur a proposé qu'ici Timée tirait l'information d'un autre historien local, Philiste (Pearson 1987, p.23).

[226] Il s'agit du fragment 5 Snell, qui est le plus long à avoir été conservé, et qui traite de l'étiologie du culte de Déméter et Kore en Sicile (Liapis – Petrides 2019, pp. 45-47).

[227] Selon les dires de Diodore même, dans le même passage.

[228] Diod. Sic. V.V.1.

[229] Casevitz – Jacquemin 2018, p. xxviii.

[230] Lasserre 1967, pp. 14-18.

« L'Etna domine surtout Catane, et cette ville est celle qui a le plus à souffrir de l'activité des cratères. En effet, les coulées de lave qui descendent jusqu'au territoire de Catane passent tout près d'elle. […] Aux dire de Posidonius, chaque fois que la montagne est en action, les champs des Cataniens disparaissent sous une couche de cendre, mais si la cendre volcanique cause momentanément des dégâts, elle exerce ensuite, avec le temps, une influence bénéfique pour tout le pays. Amendé par elle, en effet, le sol produit des récoltes très supérieures et un excellent raisin […] »[231].

Strabon, à travers Posidonius, connaît d'autres produits volcaniques outre la cendre :

« La lave, il est vrai, transforme en se figeant la surface du sol en une carapace de pierre très épaisse, […] la roche liquéfiée dans les cratères du volcan et projetée en l'air déborde au-dessus su sommet et se répand sur les flancs de la montagne sous forme de coulées d'une boue humide et noire. »[232]

Strabon se fie aussi à des témoins oraux, en l'occurrence des voyageurs qui avaient fait une excursion au sommet du volcan[233]. Ces témoignages sont d'autant plus précieux puiqsu'ils peignent le cadre d'un Etna très actif à la fin du I^er^ s. av. J.-C.[234], et dont la morphologie du sommet par conséquent changeait fréquemment. Les personnes qui souhaitaient gravir le volcan se rassemblaient à Centoripa pour attendre leur guide avant l'excursion. Le récit fait l'état des plusieurs manifestations volcaniques :

« Le sommet lui-même est évidemment soumis à de fréquent changements dus à l'activité inégale du feu, qui tantôt se concentre dans un seul cratère, tantôt se divise, et tantôt expulse des torrents de lave, tantôt fait monter des flammes mêlées d'une fumée noirâtre, tantôt encore projette des blocs incandescents »[235].

À la fin du paragraphe il ajoute, reprenant Posidonius[236] : « on voit, de nuit, s'échapper de son sommet de flammes éclatantes, mais de jours il est enveloppé de fumée et de brumes ».

Les voyageurs décrivent avec précision le sommet, qui devait correspondre à la caldera comblée du cratère Il Piano[237] :

« […] ils avaient trouvé au sommet un plateau uni, d'environ 20 stade de tour, circonscrit par un fort talus de cendre de la hauteur d'un mur ordinaire, au bas duquel il fallait sauter si l'on voulait ensuite s'avancer sur le plateau. Au milieu, ils avaient vu une sorte de butte

[231] Str. VI.2.3.
[232] Ibid.
[233] Str. VI.2.8.
[234] L'observation doit être de peu précédente à la rédaction des livre V et VI, donc autour du 18 ap. J.-C., date qui est basée sur le fait que la Cappadoce est citée comme province de Rome.
[235] Str. VI.2.8.
[236] Lasserre 1967, p. 167, n; 1.
[237] Patanè – La Delfa – Tanguy 2004.

> cendrée de la même couleur que le plateau, surmontée d'un nuage vertical immobile – il n'y avait pas de vent ce jour-là – qui montait tout droit jusqu'à une hauteur d'environ 200 pieds et ressemblait à une fumée »[238].

Il avait été impossible pour les voyageurs de se rapprocher ultérieurement du cratère, car la terre était brulante et la chaleur était difficile à tolérer. Cette anecdote devient l'occasion pour raconter la légende de la mort du philosophe Empédocle.

Certaines observations dans le texte de Strabon nous amènent aussi à lui attribuer une connaissance des théories spéculatives sur la genèse du feu volcanique :

> « On sait par des observations que ces flammes, aussi bien à Thermassa que sur l'Etna, atteignent leur maximum d'intensité en même temps que les vents sont à leur paroxysme, et qu'elles cessent, au contraire, quand ils tombent »[239].

Il y a dans ce passage une référence évidente à la théorie pneumatique, même si dans un paragraphe précèdent (VI.1.6) Strabon s'inspire de la théorie de Théophraste qui « explique les séismes par l'action conjuguée du feu central et de l'air en expansion »[240]. L'idée que l'apparition des vents peut être prévue grâce à l'observation des feux volcaniques est présente aussi chez Diodore, où elle est attribuée à la lecture de Timée[241].

Nous nous sommes proposée avec ce chapitre introductif qui résume le contenu des recherches géologiques et les textes littéraires antiques de montrer à travers quelles manifestations le volcan Etna était présent dans les vies des hommes de l'Antiquité. Nous avons pu remarquer comment son activité a influencé les auteurs gréco-romains au point de susciter des réflexions philosophiques. Il est aussi souvent le protagoniste de scènes se déroulant en Sicile, comme repère géographique fascinant et épouvantable pour sa dangerosité. Nous nous sommes aperçue également que les Anciens avaient reconnu un vaste nombre de manifestations du volcan et les avaient décrites parfois avec précision. Nous verrons par la suite que les phénomènes volcaniques stimulent aussi l'imaginaire des populations établies sur des territoires volcaniques dont la trace est reconnaissable dans les récits mythologiques.

---

[238] Str. *ibid*.
[239] Str. VI.2.10.
[240] Lasserre 1967, n. 1 p. 17.
[241] Diod. Sic. V.7.5-7. Ici Éole est présenté évhéméristiquement comme un homme extraordinaire qui enseigna aux hommes la navigation, l'emploi de la voile et la prédiction des vents : « […] en se fondant sur les présages qu'il tirait de l'observation du feu, il prédisait avec certitude les vents du pays, ce qui explique pourquoi la légende l'a fait intendant des vents ; et son extrême piété lui aurait aussi valu le nom d'ami des dieux ».

Chapitre 2. Un géomythe par excellence : Typhon et le volcan

Les auteurs de l'Antiquité gréco-romaine, comme nous l'avons évoqué auparavant[242], se sont intéressés à l'activité volcanique de l'Etna. Leur témoignage fournit des données qui contribuent à construire l'histoire éruptive du volcan, en complément des données géologiques. Ils nous donnent accès à une image précise, un photogramme, de certains épisodes très précis, que nous pouvons presque saisir avec les yeux de ceux qui y ont assisté. C'est ainsi que notre recherche vise à comprendre la réaction des sociétés du passé aux phénomènes volcaniques et leur façon de réélaborer la catastrophe à travers notre clé de lecture privilégiée qui est le mythe. C'est pourquoi, dans cette partie de la thèse nous allons aborder ces témoignages littéraires à sujet mythologique qui peuvent apporter des informations significatives pour compléter notre vision de l'Etna dans l'Antiquité. Il s'agit en particulier de récits et figures mythologiques comme Typhon et Héphaïstos, et de cultes, comme celui du dieu Adranus et des dieux jumeaux Paliques – étudiés aussi à l'aide des données archéologiques – qui dévoilent autant d'aspects différents sur la relation de l'homme vis-à-vis d'un environnement soumis à l'action volcanique et sur l'imaginaire qu'il construit autour du volcan. Nous allons donc examiner ces mythes et ces cultes pour essayer de comprendre comment les communautés locales vivaient une catastrophe volcanique. Ainsi, nous chercherons la trace cachée de la vision du volcan dans la trame du récit fabuleux, ce qui nous amènera dès lors à nous interroger sur le type d'explication et la nature de l'information que le mythe fournit en essayant de comprendre pourquoi sa forme favorise la mémorisation et la transmission. Enfin, nous tenterons de reconstruire la genèse et les mécanismes de création et évolution du mythe dans le but de saisir sa valeur fonctionnelle dans les stratégies de réhabilitation consécutives à une éruption volcanique.

La première figure que nous allons analyser est celle de Typhon. Nous allons aborder en premier lieu les traits qui le définissent en tant que *monstre volcanique* par excellence, dont les origines se perdent dans le passé qui précède la colonisation grecque de Sicile. Par la suite, nous étudierons comment cette figure devient emblématique pour symboliser l'Etna en éruption. Nous analyserons enfin le changement de narration, avec une cristallisation de l'image

[242] Au chapitre 1.

de Typhon comme représentant des aires volcaniques en, pour devenir *in fine* une allégorie abstraite de ce qui est monstrueux, non-ordinaire, proche de l'*hybris*.

Pour ce faire nous allons tout d'abord analyser l'image de Typhon fournie par Hésiode, le premier auteur qui le mentionne et qui décrit son conflit avec Zeus. Nous examinerons par la suite les possibles influences orientales dans la construction du personnage mythique ainsi que les auteurs anciens qui ont fait emploi d'une image « orientalisante » du mythe. Nous analyserons par la suite les témoignages d'autres auteurs anciens, pour mettre en lumière les deux versions principales du mythe. Finalement, nous mettrons en évidence les traits volcaniques de Typhon, en comparaison avec les données géologiques.

2.1. La première image de Typhon

Le personnage de Typhon est mentionné par de nombreux auteurs de l'Antiquité et un rapide examen de la liste des occurrences du *Thesaurus Linguae Graecae* montre aussitôt la variété des ouvrages qui le mentionnent et une chronologie qui s'étale sur plusieurs siècles[243]. Il est par conséquent nécessaire d'examiner ces sources à partir de la plus ancienne, la *Théogonie* d'Hésiode[244] (datée au VIII^e^ s. av. J.-C.), ce qui va nous permettre de retracer ses origines comme être volcanique.

Typhon (ou Typhée)[245] est une figure mythologique appartenant au récit des prouesses qui conduisirent à l'affirmation du pouvoir de Zeus. Après la défaite des Titans, Gé, en colère à cause de la mort de ses enfants, s'unit au Tartare pour donner naissance à Typhon, avec l'objectif de contrer Zeus[246]. Il y a un accord général des sources sur sa généalogie, au moins pour ce qui concerne l'identification de Gé comme sa génitrice, même si une version considère

[243] En faisant une recherche du terme Τυφωεύς, -έως, ὁ, avec toutes ses déclinaisons, on obtient un total de 1453 occurrences. Le plus ancien texte mentionnant Typhon est l'Iliade d'Homère (II.784). Le personnage est très présent au fil du temps dans les témoignes littéraires, sans qu'une période ou un auteur se montrent dominants. Nous remarquons cependant que Typhon se trouve mentionné jusqu'aux auteurs ecclésiastiques du XII-XIII^e^ s. apr. J.-C.

[244] Il existe un débat par rapport à l'authenticité hésiodique de la Typhonomachie : certains savants pensent que cette partie du texte est un ajout postérieur, comme la Titanomachie, en se fondant sur des arguments philologiques. Voir à ce propos la bibliographie réunie par Baglioni 2010, p. 29, n. 1.

[245] Le monstre est appelé Τυφών, Τυφωεύς, Τυφάων et Τυφώς selon les auteurs. Nous avons pris le choix d'utiliser conventionnellement la traduction française *Typhon* pour faciliter la lecture. D'ailleurs Hésiode nomme un Typhaon qui engendra avec Echidna Orthos, Cerbère, l'Hydre de Lerne et la Chimère, qui semble être différent du personnage qu'il décrit aux vers 820-880 (Elton 1815, p. 134). Si une différence a jamais existé, et donc si à l'origine deux différents personnages existaient, les auteurs suivants ont omis cette nuance. Pour un aperçu sur les différents noms de Typhon je renvoie à la très soigneuse liste De Cristofaro 2006 p.156 n.6.

[246] Hes. *Theog*. 820; Hyg. *Fab*. Praefatio ; Ps. Apollod. I.6.3. Ce dernier auteur présent la naissance de Typhon comme conséquence de la mort des Géants.

Typhon comme le fils d'Héra[247]. Typhon n'est en réalité ni un Titan ni un Géant[248], même si les mythographes grecques d'époque hellénistique et impériale (Lycophron, Pseudo-Apollodore, Philostrate) et les auteurs plus tardifs (Nonnos de Panopolis) le comptent parmi les Géants, probablement sous l'influence de l'iconographie du monstre anguipède, ou à cause d'une mécompréhension de la particularité de Typhon par rapport aux autres catégories de monstres mythologiques, comme nous le verrons par la suite.

La description très détaillée qu'Hésiode fait de Typhon vise à souligner les traits qui le rendent monstrueux et effrayant, en mettant à contribution plusieurs sphères sensorielles. La terreur surgit non seulement de la vue du monstre, dont le corps est constitué d'une multitude de serpents, mais aussi des cris terrifiants et de la puissance du feu qui jaillit du monstre dont la chaleur dangereuse peut presque se faire ressentir sur notre peau :

> « Ses bras sont faits pour des œuvres de force, et jamais ne se lassent ses pieds de dieu puissant. De ses épaules sortaient cent têtes de serpent, d'effroyable dragon, dardant des langues noirâtres; et des yeux éclairant ces prodigieuses têtes jaillissait, par-dessous les sourcils, une lueur de feu; et des voix s'élevaient de toutes ces têtes terribles, faisant entendre mille accents d'une indicible horreur (ὅπ' ἰεῖσαι ἀθέσφατον). Tantôt, c'étaient des sons que les dieux seuls comprennent; tantôt la voix d'un taureau mugissant, bête altière, à la fougue indomptable, tantôt celle d'un lion au cœur sans merci; tantôt des cris pareils à ceux des jeunes chiens, étonnants à ouïr; tantôt un sifflement (ῥοίζεσχ')[249], que prolongeait l'écho des hautes montagnes »[250].

Typhon aurait pu remporter la victoire si Zeus n'était pas intervenu pour engager une bataille contre le monstre : le feu et le vent furieux de Typhon contre la foudre, le tonnerre et l'éclair du roi de l'Olympe[251]. La lutte prend de vastes proportions, affectant tout le territoire aux alentours et résonnant dans la terre gémissante.

---

[247] *Hymn. Hom. Ap*. 305-355; Stesich. Fr. 239. Héra aurait ensuite laissé l'enfant à la femme-dragon de Delphes pour qu'elle l'élève. Selon la scholie B à l'Iliade II.783 Héra aurait reçu deux œufs inséminés par Chronos, qu'elle aurait enseveli au-dessous d'Arimon, en Cilicie. D'un de ces œufs serait né Typhon, lui qui avait été conçu pour vaincre Zeus, et qui fut finalement vaincu par celui-ci et placé sous l'Etna. Ce texte reflète ici une influence orphique du personnage anguipède Ophion dont la mention la plus ancienne se retrouve chez Phérécyde de Syros (DK 7 B4/Fgh 790 F4) (Kirk – Raven – Schofield 1983, p.60, voir aussi Ogden 2013a, pp. 35-6 pour son analyse en tant que double orphique de Typhon). Il faut remarquer aussi que Phérécyde aurait été influencé par les idées du Proche-Orient et inspiré par les Phéniciens (Walcot 1966, p. 19). Toutefois les thèmes de la naissance en Cilicie, de la lutte avec Zeus et l'ensevelissement sous l'Etna appartiennent à la version la plus courante.

[248] C'est pourquoi nous allons utiliser l'appellation de *monstre* pour désigner Typhon, quand cela sera nécessaire.

[249] Verbe qui est utilisé en grec en particulier pour indiquer le son émis par les serpent (LSJ).

[250] Hes. *Theog*. 823-835.

[251] Le thème du combat sera développé par la suite, car il s'agit du motif clé pour définir le géomythe de Typhon.

« Il tonna sec et fort, et la terre à l'entour retentit d'un horrible fracas (κονάβησε)[252] […] le sol lui répondait en gémissant (ἐπεστονάχιζε)[…]. La terre bouillait (ἔζεε) toute, et le ciel, et la mer »[253].

Zeus frappe le monstre qui s'effondre même si le feu n'arrête pas de jaillir et liquéfie la terre, comme dans une forge, comme si c'était par la force du plus célèbre des forgerons, Héphaïstos.

> « Mais, du seigneur foudroyé, la flamme rejaillit, […]. Sur un immense espace brûlait là l'énorme terre, exhalant une vapeur prodigieuse; elle fondait, tout comme fond l'étain, […] ainsi fondait la terre sous l'éclat du feu flamboyant »[254].

Finalement Zeus jette Typhon dans le Tartare.

À partir de cette première description par Hésiode nous remarquons que certains motifs narratifs se profilent : l'origine de Typhon, les armes de Zeus et de Typhon, le développement de la bataille, le lieu de la défaite du monstre. Ces motifs se déclinant différemment en fonction des auteurs, permettent de suivre l'évolution narrative de Typhon et d'analyser son rôle de monstre volcanique, comme nous le constaterons aussi au fil de l'analyse.

La présence insistante du feu et des flammes, la mention de sifflements et de bruits terrifiants (ἀθέσφατον ; ὅπ' ἰεῖσαι ἀθέσφατον) et le détail sur la réaction de la terre qui tremble, gémit et gronde (κονάβησε ; ἔνοσις δ' ἄσβεστος ὀρώρει[255] ; στονάχιζε δὲ γαῖα πελώρη[256]) nous rappellent déjà, dans un premier temps, l'image d'un volcan en éruption. Cependant, pour mieux comprendre comment et pourquoi une image volcanique a pu facilement être mêlée à la trame des généalogies divines grecques à partir d'Hésiode, il est nécessaire d'examiner en détail le premier motif clé : l'origine de Typhon.

2.2. L'origine de Typhon : l'influence proche-orientale

L'origine du monstre est le premier motif que nous allons analyser. Même si Hésiode garde le silence à ce sujet, la plupart des sources définissent Typhon comme un monstre de Cilicie.

[252] Verbe utilisé en particulier pour les corps métalliques (LSJ).
[253] Hes. *Theog*. 840 ; 843 ; 847.
[254] Hes. *Theog*. 860-866.
[255] Au vers 849. Littéralement « un tremblement incoercible commença ».
[256] Au vers 858: « gémissait l'énorme Terre ».

Cette indication n'est pas anodine puisque, pour maintes raisons, que nous allons examiner par la suite, Typhon peut être considéré comme un monstre qui emprunte des caractères proche-orientaux, dans son origine tant littéraire que géomythologique. Nous tâcherons en effet de retracer l'inspiration originaire de la création du personnage mythologique dans les récits similaires du Proche-Orient et nous allons voir qu'un processus d'acculturation a pu se mettre en place grâce à sa valeur symbolique de monstre volcanique, qui trouve un terrain fertile dans la sensibilité grecque. Pour aborder cet aspect il convient d'examiner d'abord le témoignage d'Hésiode : dans le cadre de la mise en place de son système mythologique, fortement tributaire des mythologies proche-orientales, il est en effet le premier à décrire Typhon en ayant recours à un registre géomythique.[257]

Hésiode est la première personnalité littéraire au sujet de laquelle nous disposons d'informations certaines. Il vit au VIII[e] siècle av. J.-C. et il est originaire d'Ascra, en Béotie. A son époque les contacts avec la culture orientale étaient déjà en cours depuis longtemps, depuis que des routes commerciales reliaient la Grèce et le Proche Orient à l'époque mycénienne, au moins[258]. Dans l'œuvre d'Hésiode, nous retrouvons beaucoup de thèmes, motifs, formules, images de dérivation orientale[259], ce qui peut s'expliquer par son histoire personnelle. Son père avait été engagé dans des activités commerciales et avait vécu dans une ville du nord-ouest de l'Asie Mineure (Cyme dans l'Aeolis)[260]. Il aurait pu raconter des histoires locales à son fils[261]. Toutefois il est plus probable que les références au monde oriental, ses histoires et ses mythes, puissent être en majorité rattachées à son séjour en Eubée, terre privilégiée de contacts avec l'Orient[262]. Les Eubéens, en effet, ont pu lui raconter les histoires qu'eux, à leur tour, avaient écoutées à Al Mina, en Syrie[263], au pied du mont Hazzi-Casius – dont l'importance pour la localisation des origines de Typhon sera discutée tout à

[257] Notre travail s'inscrit dans la démarche géomythologique, comme nous l'avons annoncé dans l'introduction : nous sommes en mesure de reconnaître, dans le récit d'Hésiode, des traits qui rappellent des caractéristiques géologiques, comme il sera mis en lumière le long de ce chapitre.

[258] West 1997. Les études sur les rapports entre Grèce et Proche-Orient sont très nombreuses. On peut citer comme textes de référence incontournables Burkert 1992 ; West 1997.

[259] Walcot 1966.

[260] Hes. *Op*. vv. 630-640.

[261] Lane Fox 2008, p. 359.

[262] Walcot 1966

[263] Le rôle des importations depuis le nord de la Syrie pour le développement de la Grèce pendant les VIII[e]-VII[e] siècles a été jadis mis en évidence par Poulsen 1912, pp. 57-9, 74-82, 109-18 et Homann-Wedeking 1950, pp. 19-21. voir également la synthèse critique sur le phénomène orientalisant de Croissant 2010. Boardman identifia le premier la présence considérable de la céramique eubéenne sur le site d'Al Mina (cf. par exemple Boardman 1990). La présence constante de cette céramique et de son imitation locale montrerait que l'influence de Eubéens aurait perduré de façon prépondérante pendant des siècles (Lane Fox 2008, p. 366).

l'heure. Al Mina était une ville très importante, au VIII[e] siècle av. J.-C., centre de commerce entre Grecs Phéniciens, Araméens et empire assyrien, avec peut-être des Grecs installés sur place, notamment des Eubéens. Il est possible que ce soit dans ce type de lieu que les Grecs aient appris l'alphabet des Phéniciens. L'Eubée étant proche de la Béotie, la transmission d'influences culturelles, de l'alphabet et de récits oraux entre ces deux régions n'est guère étonnante[264].

La clé pour comprendre la production épique d'Hésiode et sa variété de composition réside dans le fait de ne jamais sous-estimer la portée du matériel issu de la tradition orale. La production d'Hésiode, comme celle d'Homère, se situe aux premiers temps de l'introduction de l'alphabet grec et, par conséquent, des premières transcriptions écrites de récits jusque-là apanage des aèdes, les garants de la mémoire poétique collective. En effet, les spécialistes s'accordent en général sur le fait que la poésie d'Hésiode représente «l'aboutissement d'une longue tradition narrative et poétique »[265] transmise oralement pendant des siècles[266], ainsi que l'écrit le commentateur d'une récente édition anglaise de la *Théogonie* :

> « Within Greek culture, Hesiod's poem certainly goes back to a veriety of local oral traditions that he has selected, compiled, systematized, and transformed into a widely disseminated written document […] »[267].

Les cycles mythiques orientaux avaient été introduits en Grèce très probablement bien avant Hésiode, déjà à partir de la fin de l'âge du Bronze, depuis le nord de la Syrie, la Cilicie et Chypre, en passant par Rhodes ou la Crète, pour aboutir ensuite en Eubée et en Attique[268]. La transmission de motifs orientaux continua aux siècles suivants, et probablement encore à l'époque romaine, ce qui a permis de comprendre certains éléments du mythe de Typhon présents chez Oppien de Corycos et Nonnos. Les agents de la transmission furent les experts en religion et les aèdes, qui pouvaient très bien être bilingues[269] et adapter leur répertoire au goût grec[270]. D'ailleurs des recherches récentes ont montré une transmission dès l'âge du Bronze de traditions narratives hittites dans le monde grec, probablement par des poètes bilingues[271].

---

[264] Walcot 1966, p. 123 ; Lane Fox 2008, chap. 20.
[265] C'est l'avis de G. Pironti dans l'introduction à l'édition de la *Théogonie* de Mazon 2012, p. vii.
[266] Cf. Chapitre 7.1.1.
[267] Most 2018, p. xxxii.
[268] West 1988.
[269] Archi 2007 discute la présence de versions bilingues de poèmes dans l'Anatolie pour l'Age du Bronze.
[270] Rutherford 2009.
[271] Bachvarova 2016.

Plusieurs points de contact existent entre les traditions épiques grecque et proche-orientale (sumérienne-akkadienne, hourrite-hittite, ougaritique) et concernent différents aspects : la technique de composition, le style, les formules, les thèmes, les motifs[272]. Les points en commun entre les poèmes grecs et proche-orientaux peuvent être retracés à partir de leurs origines indoeuropéennes communes[273]. Si nous nous concentrons sur Hésiode, nous pouvons reconnaître une similitude frappante entre le mythe de succession des âges de la *Théogonie* et les cosmogonies racontées par les poèmes anonymes de la civilisation hourrite-hittite, comme celle du cycle de Kumarbi[274]. Tout comme dans la *Théogonie* il y a dans ce cycle le mythe d'un âge de l'or harmonieux qui subit un déclin, la première divinité est le Ciel, il y a le motif de l'émasculation et la création d'une deuxième divinité qui génère les dieux du panthéon traditionnel. Ces dieux doivent affronter des monstres qui veulent prendre leur pouvoir – Typhon, Hedammu, Oullikummi – et la divinité principale est soumise à une série de défis pour affirmer son rôle. Dans le cycle de Kumarbi on remarque un parallèle quasi parfait entre Anu/Kumarbi/dieu-tempête Tessub et Ouranos/Kronos/Zeus.

Le motif qui nous intéresse davantage ici est celui du conflit entre le dieu de la tempête, présent dans toutes les mythologies proche-orientales, et une créature très souvent représentée sous la forme d'un monstre anguipède[275].

2.2.1. Les parallèles proche-orientaux

Notre examen de l'influence orientale nous conduit à présent à identifier deux niveaux d'analyse. Le premier examinera, au cas par cas, les points précis de contact entre le Typhon grec et les diverses figures mythologiques proche-orientales. Il constituera la matière première pour le deuxième niveau, qui se proposera de relier tous les points communs dans une vision synthétique, afin de trouver la logique sous-jacente aux emprunts orientaux et à la récurrence des parallèles repérés dans des sources nombreuses et d'époques très diverses. Autrement dit, au premier niveau nous allons décrire les motifs récurrents et leurs répétitions – à savoir le

[272] West 1988

[273] Ce qui a été étudié par West 2007. Son ouvrage est très révélateur à ce sujet.

[274] Rutherford 2009. Les parallèles entre la *Théogonie* et ce cycle ont été analysé par van Dongen 2011, lequel mentionne aussi les parallèles existant avec la *Théogonie phénicienne*, le *cycle de Baal*, la *Théogonie de Dunnu*, et le poème *Enūma Eliš*.

[275] Rutherford 2009. D'ailleurs Rutherford suggère une origine indoeuropéenne pour le motif du meurtre du dragon.

monstre anguipède, le mont Casius, la localisation en Cilicie, les motifs narratifs, les formules, l'étymologie du nom. Nous nous pencherons ensuite au deuxième niveau d'analyse, qui tâchera d'en identifier la raison profonde : pourquoi Typhon, quel que soit l'époque de la source écrite, continue d'être présenté avec ces mêmes traits empruntés à l'Orient, quelle est la raison qui a rendu cette osmose possible ?

Pour répondre à ces questions il nous semble logique de décrire en premier lieu le contenu des récits orientaux qui présentent des analogies avec le mythe de Typhon.

Dans la mythologie hourrite-hittite c'est Tessub qui doit affronter le monstre Oulikoummi, qui avait été généré par Kumarbi en fécondant un rocher aux bords de la mer. Oulikoummi est un être géant, qui grandit à une rapidité impressionnante, il est sourd et aveugle, mais pourvu d'une force dévastatrice écrasante. Dans un premier temps, toute tentative de Tessub, qui réside sur le mont Hazzi, et des autres dieux pour vaincre le monstre – par le charme de la musique, par une première bataille aux bords de la mer – est vouée à l'échec. C'est seulement grâce à l'aide d'Ea qu'Oulikoummi peut être vaincu : avec un outil tranchant il coupe la base du corps d'Oulikoummi, le privant de sa force, et Tessub peut finalement le foudroyer et remporter ainsi la victoire.

Plusieurs éléments de ce récit trouvent des comparaisons dans le récit de Nonnos[276] et permettent d'étayer la thèse de la continuité des échanges avec le Proche-Orient jusqu'à une époque tardive[277]. Oulikoummi est décrit comme un monstre de pierre. Cette apparence le distingue d'autres monstres plus semblables à Typhon pour leur apparence anguipède et leur relation avec le feu. Il semblerait donc à première vue se prêter moins facilement à une interprétation géomythologique et à une comparaison avec le Typhon hésiodique[278]. Néanmoins le thème du conflit entre le dieu-tempête et le monstre est un motif récurrent dans tous les récits similaires que l'on peut invoquer à titre de comparaison, et sa valeur réside dans

[276] Les motifs orientaux chez Nonnos seront traités à la section 2.3.

[277] Même si l'auteur a par ailleurs puisé généreusement chez des auteurs d'époques plus anciennes. En effet, l'œuvre de Nonnos étant éclectique et variée, la *Quellenforschung* s'avère très complexe. Nous pouvons toutefois retracer un bon nombre de ses sources : il s'est sans doute inspiré d'Hésiode et d'Homère ; pour le cycle de Dionysos il a lu le *Dionysos* d'Euphorion (III^e^ s. av. J.-C.) et les *Bassariques* de Dionysios (II^e^ s.) ; il s'est inspiré également des Gigantomachies déjà existantes à son époque à partir de l'époque augustéenne, comme celle de Claudien (IV^e^ siècle), mais l'auteur qui l'a surtout influencé est Pisandre de Larande (III^e^ s.), auteur des *Théogamies héroïques*. D'autres références peuvent être retrouvées chez les poètes latins tel que Ovide, bien qu'il soit souvent difficile de savoir s'il les cite de première main ou s'il fait allusion à ces œuvres en mettant à profit la lecture de manuels de mythologie. Il lit et utilise aussi Euripide, Apollonios de Rhode, Quintus de Smyrne, Ératosthène, Callimaque, ainsi que des auteurs mineurs, comme des épigrammatistes (Vian 1976, XLII-XLVIII). Pour l'apport des manuels mythographique voir en particulier Zuenelli 2018.

[278] À ce sujet Vian 1960, p. 18 observe : « Ils [Typhon et Oullikoummi] interviennent tous deux dans des contextes mythiques analogues : l'un et l'autre sont des révoltés, suscités par les forces du passé, qui menacent la jeune royauté de Zeus et de son homologue hourrite, le Dieu du Temps de Kummiya, Tešub ».

le fait qu'on peut déterminer le symbolisme du conflit et en saisir le significat « évhéméristique ». On peut en effet résumer le récit évoqué plus haut comme le combat cosmique d'un dieu-tempête et d'un dieu-volcan symboles de forces de la nature contrastantes qui peuvent avoir des conséquences imprévisibles sur les hommes en suscitant leur crainte face à ce danger. Certains détails narratifs permettent de soutenir cette interprétation, par exemple la récurrence du mont Hazzi – connu aux Grecs comme le mont Casius – qui est le siège du dieu-tempête, et le monstre décrit avec des caractéristiques « volcaniques »: un monstre gigantesque de pierres peut apparaître aisément dans notre imaginaire comme une montagne, et le volcan n'est, après tout, qu'une montagne qui crache du feu[279].

La figure de Typhon trouve aussi une comparaison étroite[280] avec le serpent Illuyanka de la mythologie hourrite-hittite, dont le nom d'ailleurs signifie en hittite « serpent »[281]. Il existe deux versions de ce mythe[282]. Dans la première le dieu-tempête est aidé par la déesse Inara, qui met en place une ruse : elle prépare un banquet auquel le monstre Illuyanka est convié. Une fois qu'il a beaucoup mangé et beaucoup bu l'amant d'Inara, le mortel Hupasyas, attache Illuyanka de façon à ce que le dieu-tempête puisse facilement le tuer. Dans la deuxième version, Tessub, le dieu-tempête, est d'abord vaincu par le monstre qui lui arrache les yeux et le cœur. Le dieu-tempête fait alors en sorte que son fils épouse la fille du monstre-serpent et le charge de récupérer ses yeux et son cœur. Après cela Tessub engage encore une bataille sur la mer, qui se termine avec l'élimination de son adversaire. La proximité linguistique et le répertoire formulaire de l'histoire d'Illuyanka et de Typhon ont été étudiés par Watkins[283], en particulier pour ce qui concerne le *ligotage* du monstre. Vian[284] a en revanche approfondi les motifs thématiques de comparaison avec les versions grecques tardives : le motif du banquet chez Oppien, le motif de la ruse et de l'enchantement du monstre chez Nonnos, le motif de la mutilation (et donc d'un premier épisode de défaite du dieu-tempête) chez le Pseudo-Apollodore et chez Nonnos[285]. Dans toutes les versions grecques dans lesquelles on reconnaît des parallèles orientaux il y a la mention de l'antre de Corycos en Cilicie, indication qui

[279] D'ailleurs les hommes de l'Antiquité ne concevaient pas le volcan comme une catégorie à part (Dumas-Alcolat 2004 ; Buxton 2016). L'association d'Oulikoummi avec un volcan est suggérée aussi par Vian 1960.

[280] Fontenrose 1980, pp. 122-4 établit des parallèles très précis entre les deux mythes. Les motifs en commun qui servent notre analyse seront abordés au fur et à mesure.

[281] Beckman 1982.

[282] Beckman 1982

[283] Watkins 1992 qui fait surtout une analyse de linguistique historique proposant un contact linguistique entre la Grèce Mycénienne et l'Anatolie Hittite à la moitié du second millénaire avant notre ère.

[284] Vian 1960, 28-31.

[285] Voir section 2.3.

vraisemblablement rappelle en sourdine la provenance du monstre et de son récit originaire[286]. L'étude de F. Vian[287] l'incite à affirmer que « les motifs hittites ont pénétré dans la légende grecque tardivement, à l'époque hellénistique, par l'intermédiaire de récits influencés par l'Égypte ».

Tout comme Oullikoummi, Hedammu est un autre monstre généré par Kumarbi pour défier Tessub. Hedammu est un monstre marin anguipède et lui aussi est caractérisé par l'excès, cette fois-ci par un appétit insatiable. Il sera soumis, comme Illuyanka, à la ruse d'une déesse, et, malgré l'état fragmentaire du texte du récit qui nous est parvenu, il est clair que finalement le monstre sera vaincu[288].

En dehors de la mythologie hourrite-hittite, M. L. West[289] rapproche le conflit de Zeus et Typhon à d'autres luttes cosmiques de la mythologie mésopotamienne. La mythologie akkadienne présente une lutte entre le dieu Ninurta (ou Nungirsu) et le monstre-oiseau Anzu qui est la cause de vents terribles (tout comme le Typhon hésiodique) et qui vole les Tablettes du Destin pour obtenir le pouvoir absolu. Pour les récupérer, Ninurta, décrit comme un dieu-tempête, le combat avec ses armes, y compris par le biais de vents et d'inondations. La description de la bataille rappelle de fait celle d'un phénomène naturel. Plusieurs détails rappellent le conflit grec qui oppose Zeus à Typhon : l'affrontement a lieu sur une montagne, le monstre tremble furieusement et fait entendre sa voix avec un cri de lion, le monstre est enfin tué avec une flèche décochée contre la montagne, avec laquelle il est identifié.

Ninurta doit affronter un autre monstre, Azag, dans le poème sumérien Lugal-e. Azag veut lui-aussi défier Ninurta et prendre le pouvoir. La description du conflit rappelle sous différents aspects celle du récit hésiodique: Azag habite dans les montagnes, Ninurta est décrit comme une tempête qui s'enhardit contre le monstre, avec la force d'un ouragan, Azag siffle comme un serpent, sa colère le fait rugir. Le combat dévaste la terre, ouvre des blessures sur la terre, détruit villes et forêts, cause un déluge et surtout – et ce détail est souligné à plusieurs reprises – met le feu partout[290].

[286] Nous traiterons cet aspect par la suite.
[287] Vian 1960, p.31.
[288] Hoffner 1998, 50-55.
[289] West 1997, 300-304.
[290] van Dijk 1983. Une version électronique du texte est disponible au lien suivant : http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.6.2#.

D’autres mythologies proche-orientales fournissent aussi des points de comparaison secondaires.

Dans le mythe du déluge sumérien, Ziusudra est rendu immortel et lui est attribuée la terre de Dilmun, qui était initialement appelé *kur*, terme signifiant à l’origine « montagne ». Cette terre a été identifiée avec l’île de Bahrain et la montagne qui s’élève ici est appelée Jebel ad Dukham, « la montagne de fumée ». Le mot *kur* en sumérien serait utilisé pour indiquer aussi l’au-delà et le monstrueux dragon qui l’abrite. Ce monstre est le protagoniste d’un récit qui le voit opposé à Enki, le dieu des eaux douces, contre lequel Kur se défend en lui jetant pierres et roches[291].

Les motifs qui rapprochent ce mythe de celui d’Oullikoummi et de Typhon sont évidents : les pierres utilisées comme arme, l’apparence d’un dragon, la mention de la tempête, les cris d’animaux comme métaphore du fracas de la bataille[292].

Dans l’épopée de Gilgamesh, est mentionné un autre monstre similaire, caractérisé par des dents ou une tête de serpent, le monstre Humbaba – souvent localisé sous un autre volcan d’Anatolie, le mont Argée – « son cri est tempête, sa bouche vomit le feu, son souffle est mortel »[293].

Dans le cycle du dieu Baal dans la religion cananéenne, le dieu-tempête Baal Hadad affronte la personnification de la mer, le dieu Yam, qui est appelé ailleurs avec les épithètes qui sont employés aussi pour Typhon: « dragon », « serpent frétillant », « tyran au sept têtes »[294]. Il est associé au monstre Léviathan[295], qui figure aussi dans la littérature biblique

---

[291] Şengör 2003, 30.
[292] Kramer 1981, 169-170 transcrit le texte d’où ce mythe est issu :

After An had carried off the heaven,
After Enlil had carried off the earth,
After Ereshkigal had been carried off to Kur as its prize,
After he had set sail, after he had set sail,
After the father had set sail against Kur,
After Enki had set sail against Kur,
Against the king, the small ones it (Kur) hurled;
Against Enki, the large ones it hurled.
Its small ones, stones of the hand,
Its large ones, stones of "dancing" reeds,
The keel of the boat of Enki
In battle, like the attacking storm, overwhelm.
Against the king, the water at the head of the boat
Like a wolf devours,
Against Enki, the water at the rear of the boat
Like a lion strikes down.

[293] Vian 1960, p. 137.
[294] Gibson 1978, pp. 37-45; 50.
[295] Gibson 1978, p. 68.

comme ennemi de Yahweh. Il ne s'agit plus de monstres symbolisant les volcans, mais plutôt de la mer furieuse, représentée par un monstre serpent ou un dragon à sept têtes[296].

Nous terminerons ce répertoire de parallèles proche-orientaux par un examen plus approfondi de Baal, le dieu du mont Saphon, figure particulièrement emblématique qui a sollicité le plus grand intérêt des savants qui se sont confrontés à la *vexata quaestio* des origines orientales de Typhon.

2.2.2. Baal Saphon

La relation entre Typhon et Baal Saphon a été étudiée par C. Bonnet[297] qui rassemble toutes les occurrences des textes littéraires où cette figure divine est présentée en association avec sa montagne sacrée. Le Baal Saphon de la cosmologie ougaritique est le Hadad du mont Hazzi de la cosmologie accadienne. Toutefois le mont Hazzi est également le mont qui abrite l'hourrite-hittite Tessub et correspond dans les récits grecs au mont Casius où Zeus avait un temple[298]. Cette montagne sacrée, actuellement le Jebel el-Aqra, à la frontière entre Turquie et Syrie, est le cadre géographique d'épisodes mythiques qui ont pour sujet le conflit entre le dieu de la tempête et un adversaire monstrueux[299], comme nous l'avons dit précédemment. Le choix de cette montagne pourrait être lié au fait qu'elle domine le paysage et constitue un point d'observation privilégié. L'étymologie du nom pourrait soutenir cette interprétation : la racine Ṣph signifie « observer »[300] et la montagne serait donc l'endroit « d'où on voit » le monstre[301]. Cette racine est présente dans l'onomastique des régions limitrophes : à Israël, dans le monde phénicien, dans l'Afrique septentrionale[302].

---

[296] West 1997, p. 86; 97. Cela n'est pas contradictoire : De Cristofaro 2006, p. 177 en effet rappelle que dans les cosmogonies de l'Antiquité les eaux naissent du sol et ont parfois une valeur chtonienne, ce qui est explicite dans les fleuves infernaux, tel que par exemple le Pyriphlégéthon, dont le nom renvoi à un flux de feu. Similaire est l'histoire racontée dans le poème babylonien Enuma Eliš concernant la défaite de la déesse de la mer Tiamat par le dieu-tempête Marduk (Fontenrose 1980, p. 158).

[297] Bonnet 1987. West 1997, p. 303 signale aussi l'étroite association entre les deux. De Cristofaro 2006, p. 159 discute l'hypothèse de l'origine du nom Typhon depuis Saphon du point de vue de la linguistique historique, sans toutefois trop y croire. Vian 1960 rejette fermement toute hypothèse d'association entre ces deux personnages, tandis que Bonnet 1987, p. 133 soutient l'origine onomastique de Typhon de Saphon.

[298] L'équation Ṣpn = Ḫazi = Casius a été proposée pour la première fois par Eißfeldt 1932.

[299] Strabon (XVI.2.7) identifie dans le fleuve Oronte, situé à nord du Jebel el-Aqra, le lieu du foudroiement de Typhon, qui était, selon le géographe, le premier nom du fleuve.

[300] de Savignac 1953.

[301] Bonnet 1987, p. 108.

[302] Bonnet 1987, pp. 112-120.

Cette montagne, qui n'est point volcanique, est associée au puissant dieu de la tempête[303], la relation avec Typhon peut donc être questionnée. D'ailleurs même dans la mythologie grecque Zeus, dieu de la tempête, domine le mont Ida et le mont Olympe, qui ne sont pas d'origine volcanique non plus[304]. Le volcan est associé plutôt au monstre, au combat et à sa chute, comme nous le verrons en détail par la suite. L'identification entre Typhon et Saphon a donc peut-être été le résultat d'une analogie auditive, suite au rapprochement avec certains aspects du mythe d'Oullikoummi et à cause du rôle d'intermédiaire joué par le dieu égyptien Seth que les Grecs à partir du V^e^ s. av. J.-C. associent à Typhon.[305] En Égypte, en effet, il est possible d'apercevoir le processus d'hybridation entre Baal-Saphon et Seth[306]. A Ras Shamra-Ougarit, par exemple, dans l'aire sacrée de Baal, fut découverte une stèle fragmentaire dédiée par Mami, le scribe et trésorier du pharaon de la XIX^e^ dynastie, pour « Seth Sapuna » qui montrerait qu'à cette époque l'équation Baal Saphon-Seth était déjà opérante[307]. De plus, Bonnet mentionne un autre document qui soutient cette interprétation : le papyrus Sallier IV, daté du XIII^e^ s. av. J.-C., inscrit Baal-Saphon parmi les divinités vénérées à Memphis. Seth a pu être comparé à Baal-Saphon en tant que dieu de la tempête : « Au contact du monde égyptien, Baal Saphon devint un stéréotype du Baal proche-oriental et, comme tel, fut rapproché de Seth »[308]. Le motif du vol d'une partie du corps du dieu-tempête qui dans un premier temps semble être vaincu par son adversaire monstrueux est présent non seulement dans la mythologie proche-orientale et dans les versions hellénistiques grecques, mais aussi en Égypte : Seth-Typhon mutile Horus, qui sera ensuite sauvé par Toth-Hermès[309]. Ces rapprochements ne sont pas anodins et il est possible que « la fusion entre le mythe hourrite et

[303] Le mont Casius – Jebel el-Aqra était réputé pour ses orages violents (Lane Fox 2008, p. 257), Hist. Aug. *Hadr*. XIV.3.

[304] Lane Fox 2008, 119-120 observe qu'aux yeux des premiers voyageurs eubéens, ainsi que des Macédoniens après la conquête d'Alexandre, le paysage syrien pouvait facilement leur apparaître familier à cause des ressemblances avec la Pieria macédonienne, la plaine costière dominée par le mont Olympe (et tel fut le nom donné par les Macédoniens à la plaine Unqi, à proximité du fleuve Oronte et du Jebel el-Aqra). Il n'est pas superflu de rappeler que la ville d'Al Mina fréquentée par les premiers commerçants grecs était localisée non loin de cette montagne.

[305] Vian (Vian 1976, pp. 25-26) discute de l'identification de Typhon avec l'égyptien Seth selon la *Interpretatio Graeca*, même si Rutherford (Rutherford 2009, p. 13, n. 20) propose que ce calque puisse avoir été influencé par la précédente identification en Égypte de Seth à Baal, le dieu du mont Saphon. Hérodote (Hdt. II.144) nous signale que l'assimilation Seth-Typhon était déjà connue à l'époque d'Hécatée (FGrHist 1 F 300), un siècle plus tôt Phérécyde de Syros (DK 7 B4/Fgh 790 F4) reconnaissait déjà l'analogie entre la lutte Typhon/Seth contre Horus et la mythologie grecque (cf. Griffiths 1960a).

[306] Vian (Vian 1960, p. 28) précise que Saphon ne peut pas être une préfiguration du Typhon grec. Cette réticence à identifier les deux personnages a été exprimée aussi par d'autres spécialistes (De Savignac 1953 décrit dans le détail les différentes positions des spécialistes sur la question). Nous nous limiterons à faire état des contacts et des influences qui ont permis aux Grecs d'établir un lien entre ces deux personnages. Pour plus d'information sur les points de contacts entre l'Égypte et Ougarit cf. Watson – Wyatt 1999. Le rapprochement entre les deux divinités est évident chez Plut. *De Is. et Os*.

[307] Bonnet 1987, 107.

[308] Bonnet 1987, 121. Et De Savignac 1953, p. 221 précise même que c'est grâce à l'association avec Baal que Seth devient plus que jamais associé à la tempête.

[309] Griffiths 1960b. De plus, l'Hymne d'Apollon, qui contient une de plus anciennes mention de Typhon, fait de lui le protagoniste de la lutte contre Apollon, ce qui aurait permis le rapprochement avec Horus selon Gruppe 1889, voir aussi Plut. *De Is. et Os*. 12, Myth. Vat. II.113. et III.6.3. ; Diod. Sic. I.21-22 ; 88 où Typhon tue le dieux égyptien Osiris.

les traditions relatives à Seth a pu s'opérer en Égypte hellénistique »[310]. La toponymie égyptienne connaît une localité appelée Baal-Saphon qui a été identifiée avec le mont Casius égyptien des sources grecques[311], l'actuel Ras Kouroun[312], où selon ces sources[313] se trouvait le sanctuaire de Zeus Kasius. Aux alentours se situe le lac Serbonis, où Hérodote localise Typhon[314]. Le Ras Kouroun et le Jebel el-Aqra, les deux monts Casius connus par les Grecs, servaient comme point de repère pour les marins[315]. Une trace de l'influence égyptienne dans la construction de la figure de Typhon est identifiable dans d'autres sources anciennes, qui permettent de retrouver « en filigrane, la géographie cultuelle de Baal Saphon/Zeus Kasios »[316]. En effet dans le récit de la Typhonomachie chez le Pseudo-Apollodore (I.6.3) et chez Hygin (*Fab*. 196) les dieux s'échappent en Égypte pour fuir le monstre.

Le rapprochement de Typhon avec Baal-Saphon pourrait, selon Bonnet[317], être lisible aussi au vu de l'association avec la foudre, le vent et la tempête que plusieurs auteurs lui attribuent : chez Hésiode Typhon répond à Zeus avec le feu et la force de la tempête[318] ; pour Eschyle les yeux étincellent des éclairs[319] ; éclair et tempête sont présents dans la description du monstre aussi chez Aristophane[320] et Harpocration[321]. Les vents violents sont attribués à Typhon, manifestation de la colère et de la chute du monstre après la victoire de Zeus[322]. On ne saurait pas oublier que τυφών signifie «tourbillon de vent, trombe d'eau, ouragan »[323]. La même racine se trouve dans τῦφος, « fumée », et dans le verbe τύφω, « faire fumer » et selon P. Chantraine, il faudrait approcher Typhon de la racine indoeuropéenne *dhubh- > τυφ « qui exprime l'idée de fumée, d'où les termes relatifs à l'obscurité […] »[324]. Les vents et les volcans pourrait donc

[310] Vian 1976, 26. En revanche, selon Bonnet, la fusion serait plus ancienne, comme en témoigne le papyrus Sallier IV.
[311] Hdt. III.5, sous le lac Serbonis.
[312] Cazelles 1955.
[313] Str. XVI.2.33, Plin. *HN* V.14.68
[314] Hdt. III.5.
[315] Bonnet 1987, p. 128.
[316] Bonnet 1987, p. 135.
[317] Bonnet 1987, p. 137.
[318] Hes. *Theog*. 845-846.
[319] Aesch. PV 356.
[320] Ar. *Nub*. 336.
[321] Harp. 175.15 s.v. Τετύφωμαι: Δημοσθένης ὑπὲρ Κτησιφῶντος. ἀντὶ τοῦ ἐμβεβρόντημαι, ἔξω τῶν φρενῶν γέγονα, ἤτοι ἀπὸ τῆς βροντῆς, ἢ ἀπὸ τῶν ἐπὶ τὸν Τυφῶνα ἀναφερομένων σκηπτῶν, ἢ ἀπὸ τῶν Τυφωνικῶν καλουμένων πνευμάτων, ἃ δὴ καὶ αὐτὰ ἐξίστησιν ἀθρόως καταρραγέντα· καὶ γὰρ Ἀλκαῖός φησι πάμπαν δὲ τυφὼς ἔκ σ' ἔλετο φρένας.
[322] Hes. *Theog*. 869.
[323] Bailly 1950.
[324] P. Chantraine, s.v. τύφομαι, p. 1108. D'après cet auteur, il y aurait un rqpprochement étymologique entre Τυφωεύς et τύφομαι résultant d'une étymologie populaire. Une autre interprétation est celle fournie par Elton 1815, 184-5, qui reconduit Typhon à taph – tuph – toph – taphos, noms récurrents parmi les Amoniens du Bas Égypte, qui indiquaient les lieux élevés, sur lesquels souvent on construisait aussi des autels ou des tours sacrés. Tuph-on était l'autel dédié au soleil qui était décoré avec des hiéroglyphes serpentiformes. Selon l'auteur Hésiode aurait tiré inspiration de ces images pour la description de Typhon.

être des images facilement associables donc avec l'idée de *fumée*, mais le passage d'Hésiode pourrait être encore plus révélateur :

> « De Typhée sortent les vents fougueux au souffle humide, […]. Les autres, sur la mer, soufflent à l'étourdie. Ce sont eux qui s'abattent sur le large brumeux, au grand dam des mortels, pour y sévir en cruelle tourmente »[325].

Dans un passage d'Eschyle[326], l'image de Typhon symbolise le vent brûlant du désert qui assècherait l'Égypte s'il n'y avait pas le Nil qui prend naissance dans les neiges d'Ethiopie. Les vents qui jaillissent de Typhon sont donc nocifs, comme les exhalaisons toxiques qui parfois accompagnent ou suivent les éruptions volcaniques[327].

Pour conclure, il est difficile de trancher et d'affirmer avec certitude dans quelle mesure le personnage de Typhon s'est construit à travers l'emprunt de modèles orientaux, ou si, en revanche, son mythe a été façonné autour d'un prototype indoeuropéen, ou encore si l'influence proche-orientale, et plus spécifiquement anatolienne, est intervenue à plusieurs moments, en fonction des contacts entres les populations, pour hybrider la figure mythologique[328]. Toutefois nous pouvons constater que si ce processus a pu être mis en œuvre, c'est grâce à l'existence d'un imaginaire partagé qui a permis de rapprocher situations, idées, personnages, vivifiant et nourrissant l'histoire mythique de Typhon, qui était en définitive aux yeux des Grecs une figure avec des traits d'origine orientale[329].

[325] Hes. *Theog*. 870-874. Le motif des vents dévastateurs sortants du corps du monstre vaincu est présent chez Nonnus *Dion*. II.644-647.

[326] Aesch. *Supp*. 556-564.

[327] De Cristofaro 2006, p. 178.

[328] Fontenrose 1966, p. 82 s'exprime ainsi à propos des spécialistes qui s'acharnent à voir soit un substrat indoeuropéen ou des éléments d'origine orientale : « They misconceive the processes of cultural changes, the conditions under which innovations occur, and the very meaning of originality and imitation in culture. All peoples borrow from others, and some improve on that which they borrow, putting their own stamp upon it. Only stolid and unimaginative peoples refuse to learn from others ».

[329] Ballabriga 1990, p. 7 observe en effet: « La multitude presque infinie de rapprochements croisés que l'on peut faire entre les textes mythico-poétiques de la Grèce et de l'Orient renvoie de toute façon à des universaux de l'imaginaire » et Vian 1960, p. 18 précise qu'il s'agit d'un « mythe proprement hellénique , autour duquel se seraient cristallisés, tout au long de l'histoire grecque, des éléments étrangers et notamment orientaux ».

2.2.3. L'Orient séduit encore : motifs orientaux dans les récits du Pseudo-Apollodore, Nonnos et Oppien

Le Pseudo-Apollodore, Oppien et Nonnos écrivent à des époques différentes des ouvrages aux sujets divers, mais ces trois auteurs ont un point commun qui nous permet de les réunir sous un même registre : ils n'intègrent pas seulement à leur récit le mythe de Typhon, ils dessinent aussi ce mythe avec des connotations nettement orientales, qui rappellent, dès la première lecture, les mythes proche-orientaux que nous venons d'évoquer. Nous allons donc analyser les versions du mythe de Typhon conçues par ces trois auteurs afin de reconstruire le chemin de création et de construction du personnage de Typhon et ses implications dans le cadre d'une analyse géomythologique. Cette analyse nous conduira à évoquer aussi les traits orientaux décelables dans d'autres sources.

Nous savons peu de choses sur l'auteur de la Bibliothèque, connu désormais sous le nom de Pseudo-Apollodore. L'étude du texte, du style et des sources employées permet de le dater aux II^{e}-III^{e} siècles de notre ère, et plus précisément à l'époque des Sévères , quand, entre 180 et 230[330], les savants se préoccupent de rassembler le savoir sous la forme de synthèses afin d'en faciliter l'accès. À partir déjà de la fin du II^{e} siècle, les éléments de mythologie présents dans la Bibliothèque sont utilisés sous la forme des séquences d'*exempla* et cela jusqu'à la fin du V^{e} s. Cela atteste se son utilité comme ouvrage de synthèse et de systématisation d'une tradition qui remonte au moins à neuf siècles auparavant[331].

Les sources de la *Bibliothèque* sont très variées et remontent loin dans le passé et cela repose, en grande partie, sur l'attractivité de cet ouvrage, car, loin d'être un pédant exercice érudit dépourvu de vitalité, il donne accès à des sources perdues et à des variantes autrement méconnues. Les sources principales identifiées sont les suivantes[332] :

- Les poètes archaïques (Homère, Hésiode, les Cycles post-homériques, les textes orphiques, Stésichore, Télésilla).

[330] Selon l'analyse de Carrière – Massonie 1991, p. 11, soutenue par Scarpi 1996, p. xiii. Les spécialistes de langue anglaise ont plutôt tendance à attribuer à cet auteur une datation aux I^{e}-II^{e} s. (Frazer 1921 ; Hard 1997).
[331] Carrière – Massonie 1991, p. 12.
[332] Carrière – Massonie 1991, pp. 13-15.

- Les Mythographes du V^e s. (Acousilaos, Phérécyde[333], Hérodore, Hellanicos, Philodore, Amélésagoras, Demaratos, Philocratès) ainsi qu'Euripide.
- Variantes érudites des poètes hellénistiques (Callimaque, Apollonios de Rhodes, Asclépiade, Denys de Mytilène, Euphorion).
- Œuvres de sculpture et peinture.

La Bibliothèque représente le premier vrai travail de réflexion et d'organisation de l'énorme matière mythologique après Hésiode, avec l'avantage indéniable de la prose, qui permet de substantialiser l'objet mythique et de créer ainsi une narration continue constituée par les faits qui se succèdent selon l'ordre rationnel des généalogies[334].

Elle propose une synthèse mythologique, organisée selon une structure généalogique qui fait office de fil rouge et crée une structure solide et cohérente. Les faits mythiques, réduits à l'essentiel, s'agencent chronologiquement avec la généalogie. Cette structure permet une consultation facile et agréable du texte[335], et il a été suggéré que la *Bibliothèque* aurait été conçue pour un emploi scolaire. Mais J.-C. Carrière et B. Massonie[336] sont plus prudents et soulignent le fait qu'il s'agit en réalité d'un public de lettrés plus large. C. Jacob[337] précise que le texte de la *Bibliothèque* devient l'occasion pour une communauté de langue et culture grecque de maîtriser un savoir très vaste sans devoir consulter les textes originaux, souvent archaïques. La *Bibliothèque* devient alors une mémoire artificielle d'un passé mythique commun qui fait office de lien culturel et symbolique : « La Bibliothèque, en créant une vulgate mythique et un catalogue de référence, sert l'unification culturelle du monde gréco-romain »[338].

Le Pseudo-Apollodore est une référence essentielle pour notre travail, car son sujet est le mythe, le mythe réduit à l'essentiel, sans qu'il soit au centre de l'interprétation allégorique, ou philosophique, sans être rationalisé, sans les enjolivements esthétiques de la poésie hellénistique et impériale, sans le goût exagéré pour le merveilleux et le surnaturel ; il est aussi dépourvu d'une valeur politique et propagandiste.

[333] Les deux premiers auteurs et leur influence sur la B. ont fait l'objet d'une thèse de doctorat (Contensou 2014), car par rapport aux autres ils avaient une plus grande réputation ; Acousilaos en particulier a été vraiment le premier à effectuer un travail critique sur les mythes grecs.
[334] Carrière – Massonie 1991 *passim*.
[335] Surtout si elle est favorisée par un index des noms comme dans l'édition anglaise et italienne.
[336] Carrière – Massonie 1991.
[337] Jacob 1994.
[338] Carrière – Massonie 1991, p. 15.

Le mythe est avant tout récit ici, dans le sens d'une succession de faits, mais qui sont situés dans l'espace de l'écoumène, et dans le temps, jusqu'à la guerre de Troie, date à partir de laquelle l'historiographie grecque faisait débuter le temps historique.

La *Bibliothèque* est également une référence importante car elle fait vraiment état de la transformation du mythe en mythologie et mythographie. Elle représente la deuxième étape du processus d'évolution du mythe, du récit oral traditionnel, au récit fixé par écrit. En s'appuyant sur l'ample tradition précédente, elle pourvoit le lecteur d'un ample spectre de mythes, elle nous offre la possibilité de lire des variantes inédites et plus anciennes de l'époque de l'auteur. Ces variantes toutefois ne devaient pas surprendre le lecteur de l'Antiquité, en raison de l'objectif même de l'œuvre, qui était d'établir une version canonique de référence des mythes[339]. Nous pouvons donc lire la *Bibliothèque* comme un ouvrage qui fait état de la conception de la mythologie à la fin du II^e^ s., ce qui nous permet, par conséquent, de suivre l'évolution du personnage de Typhon : si Typhon est présenté d'une certaine manière et si certains motifs sont mis en valeur, nous pouvons supposer qu'il s'agit d'une vision, même si celle-ci n'est pas forcément majoritaire ou très répandue, au moins acceptable parmi les versions possibles. Les mythes sont une matière en perpétuelle évolution, maniable, qui se prête à une réélaboration constante. Le processus de systématisation qu'accomplissent des auteurs comme le Pseudo-Apollodore facilite la fixation d'une ou plusieurs variantes d'un mythe en fonction de l'emploi symbolique reconnu à cette époque, ce qui ne conduit pas forcément à une stabilisation du mythe, qui continue à revivre chez d'autres auteurs ou dans la tradition orale en se faisant porteur de valeurs parfois différentes.

On peut s'interroger alors sur la place que Typhon prend dans la Bibliothèque, se demander à quelle tradition le Pseudo-Apollodore fait référence, et si des motifs géomythiques sont présents.

Pour en venir au récit du mythe de Typhon dans la *Bibliothèque*, l'épisode de l'affrontement entre Zeus et Typhon fait suite à la Gigantomachie. Suivant une longue tradition[340], dans la *Bibliothèque* les Géants naissent à Phlégrai. La bataille devrait avoir lieu sur cette même terre si on fait référence au passage où il est dit qu'Alcyoneus « combattait sur la terre où il était né », mais d'autres indications géographiques précises et différentes

[339] Jacob 1994. D'ailleurs, comme le souligne Hard 1997 (p. viii), si la Bibliothèque a survécu aux hasards de la transmission par rapport aux travaux d'autres mythographes, c'est aussi parce que c'est un important et fiable réservoir de mythes, que les savants de l'Antiquité tardive ont beaucoup lu et utilisé.

[340] Les Géants seront traités au chapitre 5.

concernent deux autres Géants. Polybotés est poursuivi par Poséidon jusqu'à Cos où le dieu l'ensevelit sous l'île de Nisyros, arrachée de Cos ; Encélade en fuite est blessé par Athéna qui l'ensevelit sous l'île de Sicile. Le combat entre dieux et êtres monstrueux se terminant avec la défaite du monstre enseveli sous une roche/montagne se profile ainsi comme un *topos* de plus en plus récurrent dans notre corpus de sources. Ce détail ne peut que rappeler la malheureuse fin du monstre engendré en Cilicie[341] par une vindicative Gé : Typhon.

La description de Typhon dans la Bibliothèque reprend celle, canonique, d'un être monstrueux, avec des proportions énormes[342], et une puissance remarquable. La démesure est sa marque principale et son aspect est caractérisé par la présence à la fois de serpents et d'ailes. Confrontés à cet épouvantable prodige de monstruosité, les dieux cherchent à s'enfuir, plus précisément en Égypte, et sous la forme d'animaux. La fuite en Égypte, nous l'avons évoqué *supra*, est un motif particulier : il ne trouve pas de parallèle dans les récits proche-orientaux que nous avons mentionnés[343], néanmoins la référence à l'Égypte n'est pas accidentelle. Dans la logique du mythe, il y a une raison à la présence de chaque information : le mythe naît comme récit oral à mémoriser et chaque information qu'y apparaît est essentielle pour la compréhension et le développement même du mythe ; ensuite il y a les motifs à vocation narrative, qui prennent plus de place quand l'écriture entre dans l'équation. La fuite en Égypte peut très bien être un motif accessoire secondaire, mais le fait qu'il soit présent aussi chez d'autres auteurs[344], plaide pour son interprétation en tant que marqueur d'une variante spécifique du mythe de Typhon. La présence de l'Égypte dans cette variante pourrait rappeler les origines orientales rentrées désormais, à l'époque de l'auteur, dans la *vulgata* de Typhon, ou suggérer plus spécifiquement l'identification de Typhon avec le dieu égyptien Seth. La transformation des dieux en animaux est un complément important du motif de la fuite et elle est interprétée par Frazer comme un moyen pour les Grecs d'expliquer la vénération des animaux du peuple égyptien [345]. Griffiths précise qu'il s'agit bien d'un motif étiologique, mais

[341] Il n'est pas sans intérêt le fait que dans les manuscrits on retrouve Σικελίᾳ au lieu de *Kilikia*, mais cette correction du texte a été privilégiée par analogie avec les récits proche-orientaux (Scarpi 1996, p. 451).

[342] Ses bras s'étendent de l'est à l'ouest.

[343] Même si Fontenrose 1980, p. 123 propose de lire implicitement ce motif dans le fait que le dieu de la tempête demande de l'aide aux autres dieux, en réalité il ne reçoit d'aide que de la part d'Inara ; toutefois les autres divinités réapparaissent quand le monstre est vaincu.

[344] Hyg. *Fab*. 196; Ant. Lib. *Met*. 28 (ces deux auteurs sont d'ailleurs plus au moins contemporains du Pseudo-Apollodore) et Myth. Vat. I.1.85.

[345] Frazer 1921, p. 49, n. 2. selon lequel Lucien (*Sacr*. 14) avait déjà reconnu ce mécanisme.

superposé à un thème plus ancien, celui du conflit entre Horus-Seth, rendu possible par le syncrétisme entre Seth et Typhon[346].

Dans le récit du Pseudo-Apollodore, Typhon est à son tour poursuivi par Zeus jusqu'au mont Casius[347], où il engage une lutte terrible. Le déroulement du conflit prend un tournant particulier, qui s'inscrit dans la liste des motifs orientaux. Plus précisément il s'agit de quatre thèmes principaux : le renversement des rôles, la coupe des nerfs de Zeus, l'aide de divinités mineures par rapport au dieu-tempête et la ruse des Moires qui lui font manger des fruits[348]. Typhon transporte Zeus rendu vulnérable et à bout de force vers l'antre Corycien à travers la mer, ce qui confirme encore une fois la dépendance des motifs du Proche-Orient, où il cache les nerfs de Zeus, confiés à la garde du dragon femelle Delphine[349]. Nous avons remarqué, de surcroît, que la traversée de la mer est un motif d'inspiration orientale qui revient souvent chez plusieurs auteurs, ainsi que le temporaire renversement des rôles et l'avantage du monstre sur le dieux-tempête. Après l'intervention d'Hermès et d' Égipan[350], Zeus reprend ses forces et engage une lutte qui se déroule cette fois-ci sur d'autres monts : le mont Nysa[351], le mont Hémos[352] et finalement le mont Etna, où « encore aujourd'hui, jaillissent des éruptions de feu, qui proviennent, dit-on, des traits de foudre lancés par Zeus ».

Le Typhon du Pseudo-Apollodore est alors un être qui emprunte beaucoup de caractères à l'Orient, ce qui est probablement dû aux connaissances de l'auteur[353]. Il est le protagoniste d'une variante pourvue de traits très connotés et en partie non-hésiodiques et qui garde, sous forme de clichés, des motifs géomythiques.

[346] Griffiths 1960a. Le lien entre Typhon et l'Égypte serait à rechercher, pour Ezio Pellizer (Pellizer 2017), dans le fait que les Grecs ont transposé le mythe de la lutte pour le pouvoir en Égypte, où il a été associé au motif de la lutte entre frères, en faisant de Typhon-Seth le frère d'Osiris.

[347] L'importance de ce motif pour le mythe sera abordée dans la section suivante.

[348] Il faudrait remarquer aussi que dans les mythes proche-orientaux, tout comme chez le Pseudo-Apollodore, une partie du combat se déroule sur mer.

[349] Il pourrait s'agir d'un syncrétisme avec la version mineure de la naissance de Typhon qui fait intervenir le dragon femelle, comme raconté par *Hymn. Hom. Ap.* 305-355; Stesich. Fr. 239.

[350] Le dieu de la tempête reçoit l'aide d'Inara dans le mythe hittite d'Illuyanka.

[351] Ap. Rhod. II.1214-5 parle plutôt de la plaine de Nysa.

[352] Ici il insère le motif étiologique du nom, car il s'agit du « mont Saignant ».

[353] Il est probable que le Pseudo-Apollodore soit d'origine orientale. Cette hypothèse est fondée sur le fait qu'il ne parle que très rarement de Rome et que la place attribué à l'Occident et à l'Italie est très limitée (Hard 1997, p. xiii). Carrière – Massonie 1991 évoquent en effet la possibilité (qui reste à confirmer avec certitude) qu'il soit d'origine asiatique, compte tenu de son intérêt pour l'Asie, l'Égypte et la Phénicie.

Les thématiques abordées dans l'étude du texte du Pseudo-Apollodore nous amènent à envisager un autre auteur, presque contemporain, vécu sous les Antonins ou les Sévères[354] : Antoninus Liberalis. Nous ne connaissons presque rien de cet auteur des *Métamorphoses*, dont on sait le nom grâce au seul manuscrit existant. Parmi les nombreuses sources utilisées par cet auteur on peut mentionner Nicandre[355], qui a également été une source pour Ovide. Il est alors curieux de remarquer que le motif de la fuite des dieux en Égypte et leur transformation sont présents chez tous ces auteurs. Même si le récit de l'histoire de Typhon est très court, la place attribuée à la transformation des dieux est assez importante, et l'auteur prend le temps de détailler toutes les métamorphoses : « Apollon devint un milan, Hermès un ibis, Arès un *lépidôtos*, Artémis une chatte ; Dionysos prit la forme d'un bouc, Héraclès celle d'une musaraigne »[356].

Les transformations opérées par les dieux chez Ovide sont les mêmes, ce qui laisse penser à une source commune, probablement Nicandre :

> « Le dieu de Délos se changea en corbeau ; le fils de Sémélé se cacha sous l'aspect d'un bouc, la sœur de Phébus d'une chatte ; la fille de Saturne d'une génisse blanche comme la neige, Vénus d'un poisson, et les ailes d'un ibis déguisèrent le dieu du Cyllène »[357].

Chez Antoninus, puisque dans la littérature plus tardive Typhon est considéré comme un Géant, dans la lutte contre ces ennemis de Zeus, Athéna est la seule déesse qui reste à côté du roi de l'Olympe, elle est la seule avec Zeus et Poséidon à ensevelir aussi ces ennemis monstrueux sous une île, qui dans son cas est la Sicile.

Deux autres motifs essentiels doivent être pris en considération. Le feu et les flammes sont juste mentionnés, en tant qu'éléments essentiels pour le déroulement du mythe, mais sans trop de détails : Typhon est « en proie aux flammes » et il entre dans la mer pour éteindre ce feu[358]. Zeus l'ensevelit alors sous l'Etna, mais il n'y a aucune mention du feu craché par le monstre, alors qu'on s'y attendrait, néanmoins nous pouvons imaginer implicitement la présence des flammes, puisque l'auteur reprend par la suite un autre motif de la variante canonique, la forge d'Héphaïstos.

---

[354] Papathomopoulos 1968, p. ix.

[355] Source explicite pour la fable de Typhon : Ant. Lib. *Met*. 28.

[356] Holland 1900 est le premier qui remarque une cohésion entre les transformations animales de Nicandre et les correspondances entre divinités grecques et égyptiennes dans le livre II d'Hérodote.

[357] Ov. *Met*. V.329-331.

[358] La traversé de la mer apparaît dans diverses Gigantomachies, comme chez Val. Flacc. II.26-30.

Le thème de la fuite en Égypte et de la médiation d'un dieu mineur, cette fois-ci Pan, sont présents chez un auteur latin contemporain et ami d'Ovide[359] : Hygin. Dans la fable 196, l'auteur écrit :

> « Alors que les dieux, en Égypte, redoutaient la férocité de Typhon, Pan leur ordonna de se changer en bêtes sauvages pour le tromper plus facilement ; Jupiter le tua plus tard, de sa foudre ».

Pour leur caractère de grand recueil mythographique de référence, la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore et les *Fables* d'Hygin ont été mises en parallèle, et à juste titre ces œuvres font l'objet en 2007 d'une publication commune[360].

Malgré leur date de création relativement tardive, l'usage de ces sources nous paraît légitime pour plusieurs raisons. L'histoire du texte nous démontre que ces deux auteurs étaient bien lus et ont eu une grande diffusion non seulement à leur époque, mais qu'ils ont continué à instruire les curieux et les savants pendant toute l'époque byzantine et médiévale. Cela plaide en faveur de la valeur de l'œuvre, car, même s'ils ont été simplifiés, les mythes réunis dans ces œuvres étaient reconnus comme le vrai produit de la culture grecque et romaine[361]. Même s'ils sont dépourvus de la finesse et de l'élégance de la poésie tragique, les deux recueils ont le mérite d'attester l'existence de versions autrement inconnues du mythe. En effet leur caractère encyclopédique est dû aussi à l'effort des auteurs de fournir un *compendium* compris, accepté et lu par tout le monde, et qui devait faire donc état des connaissances d'un vaste répertoire mythologique afin de le systématiser.

Il est maintenant nécessaire de prendre en considération un autre auteur qui a vécu au II^e^ siècle, sous le règne de Marc-Aurèle : Oppien. La valeur de son témoignage est fondée sur son origine : il est en effet cilicien, plus précisément de Corycos, un lieu clé dans notre analyse, comme nous allons le voir plus en détail dans la section suivante. Dans le *proemium* au livre III des *Halieutiques*, Oppien s'adresse à Hermès, divinité particulièrement vénérée en Cilicie[362] et dans l'invocation à Hermès, il inclut une référence au mythe de Typhon. Dans son récit, encore une fois, intervient Pan, qui doit permettre à Zeus de battre ensuite son adversaire :

[359] Suet. *Gram. et rhet*. 20.
[360] Smith – Trzaskoma 2007.
[361] Voir Smith – Trzaskoma 2007 et l'introductions aux traductions des deux ouvrages par Carrière et Massonie 1991 et Gasti 2017.
[362] Selon Rebuffat 1998, p. 564, Oppien se réfère au sanctuaire d'Hermès dans l'antre Corycien, décrit par Pompon. 1.13 et Str. 14.5.5 et par des auteurs modernes qu'il mentionne à la note 9 p. 564.

> « Ces secrets des eaux, tu les appris à notre Pan, ton fils, qu'on assure avoir été le défenseur de ton père et le meurtrier de Typhon. Cet horrible Géant, séduit par l'attrait d'un superbe repas de poissons, dont Pan trompa son avidité, sortit du fond de sa vaste caverne et se montra sur le bord des mers ; il y fut écrasé sous les traits brûlants, sous les coups pressés de la foudre »[363].

Le motif de la ruse du repas appartenait déjà au mythe hittite, qui devait, selon Rebuffat, être encore vivant à Corycos : Oppien relate donc une version locale du mythe, produite sous l'influence de la culture locale[364]. La possibilité que le mythe hittite se soit conservé même à une époque si récente et qu'il ait été récupéré par une variante du mythe grec – via les populations louviennes dans l'Anatolie – est prise en compte par H. Ten Cate qui, dans sa monographie, explique, entre autres, que le maintien d'un rituel et du culte dans la grotte de Corycos aurait facilité la conservation et la transmission du mythe hittite dans sa version grecque[365]. Cette continuité est bien confirmée par la superposition du culte local du dieu-tempête Tarhu(nt) avec le culte de Zeus, bien attesté par des inscriptions[366]. Notons qu'encore une fois la mer près de Corycos est évoquée dans l'affrontement entre le dieu et le Géant.

Il est temps à présent de nous pencher sur un auteur plus tardif[367] mais très représentatif de la contamination avec les motifs orientaux : Nonnos de Panopolis.

Nous possédons très peu d'informations concernant cet auteur, excepté qu'il avait des origines chrétiennes ou gréco-orientales, puisque le surnom Nonnos était courant dans ces deux groupes, principalement en Asie Mineure et en Béotie[368]. Il naît en Égypte, à Panopolis[369], actuelle Akhim. L'Égypte est cependant presqu'absente dans ses vers[370] tandis qu'il semble avoir une vaste connaissance des mythes et des réalités de l'Asie Mineure et de la Syrie[371].

Cet aspect est fort évident dans le récit du mythe de Typhon : comme nous l'avons indiqué précédemment, chez d'autres auteurs plusieurs motifs le rapprochent de l'Égypte, comme l'identification avec Seth et l'intervention de Pan, le dieu de Panopolis ; en revanche, Nonnos ne fait apparaître aucune de ces influences « égyptiennes », en ne s'intéressant qu'aux variantes

[363] Opp. *H.* III.15-22 (Trad. Limes 1817).
[364] Rebuffat 1998, p. 573.
[365] Ten Cate 1961, p. 209ss.
[366] Hicks 1891, p. 243ss, n. 27. La démonstration est faite par Ten Cate 1961, pp. 204ss.
[367] Selon l'opinion plus commune il aurait vécu entre 400 et 470 (Vian 1976, p. xvi; Accorinti 2016, p. 30).
[368] Pour la vie et l'ouvre de Nonnos Vian 1976 demeure une référence incontournable.
[369] Selon l' épigramme anonyme AP 9.198 dont l'attribution est incertaine (voir Accorinti 2016, p.23, n. 39) Νόννος ἐγώ, Πανὸς ἐμὴ πόλις, ἐν Φαρίῃ δέ ἔγχει φωνήεντι γονὰς ἤμησα Γιγάντων. Φάρος indique communément la ville d'Alexandrie (Steph. Byz. s.v. Φάρος).
[370] Chuvin 1992, p. 11.
[371] Chuvin 1994 et Vian 1976, p. x.

asiatiques[372]. Nonnos travailla à Alexandrie où paganisme et christianisme cohabitaient au V^e^ s., comme nous pouvons le voir aussi dans d'autres œuvres de la production littéraire de Nonnos, qui écrit aussi une *Paraphrase de l'Evangile de Jean*[373]. Nonnos fut un « *wandering poet* », comme il a d'après Cameron[374], et voyagea beaucoup en Asie Mineure, où il a pu approfondir ses connaissances sur les villes et la culture locale[375] et entrer en contact avec les érudits de ces lieux. Ces voyages influencèrent la composition de son chef d'œuvre, *Les Dionysiaques,* et la façon de traiter la matière mythique car « les poèmes composés à ces occasions et lus sur place lui ont fourni des morceaux qui furent plus tard insérés tant bien que mal dans le grand dessein de son épopée dionysiaque »[376]. L'intérêt pour cette aire géographique n'est donc pas anodin, car il nous permet d'appréhender les mythes locaux considérés comme étant plus significatifs et dignes d'être transmis dans son œuvre. Il compose les *Dionysiaques* en 48 chants probablement en 450-470[377]. Le thème principal est tiré des aventures de Dionysos, envoyé par Zeus sur terre comme nouveau dieu civilisateur, qui aura le dessus sur les Indiens, les Géants et obtiendra ensuite l'apothéose sur l'Olympe.

Nonnos a un style voué à la *poikilia*[378], à l'abondance, à la redondance, au pléonasme, aux enjolivements, à la prolifération d'épisodes, comme dans des tableaux juxtaposés, la répétition. Il aime varier les expressions, il est plus intéressé par le détail, le particulier, plutôt que par la vision d'ensemble, qui reste pourtant cohérente. Il aime l'*ekphrasis*, les digressions, les longues descriptions, qu'il enchaîne et introduit au gré de sa fantaisie, parfois poussé par le seul goût rhétorique. Il inclut des digressions tirées des sciences naturelles et des considérations astronomiques.

Nonnos aime particulièrement la Gigantomachie, et la guerre aux Indiens prend la forme d'une bataille contre les Géants. Typhon même est défini comme un Géant. Le thème de la bataille contre les forces sauvages et outrageantes[379] s'inscrit comme un contrepoint à

[372] Vian 1976, p. 33.
[373] Pour un approfondissement sur ce caractère syncrétique de la production de Nonnos voir Shorrock 2011.
[374] Cameron 2016.
[375] Les villes de Tyr et de Bérytos par exemple occupent une place importante dans les *Dionysiaques*.
[376] Robert 1977, p. 113 n. 129
[377] Vian 1976, pp. xvi-xvii.
[378] Il l'assume dans le prélude I.14ss.
[379] Vian considère Typhon, Alpos (ch. 45. 169-215) et les Géants de Pallène (ch. 48. 1-89) comme des monstres analogues qui composent des « scènes typiques » ou l'auteur se plaît à « se répéter en variant l'expression » (Vian 1976, pp. xvi-xvii). Il nous paraît intéressant toutefois de relever que si ces épisodes peuvent facilement être superposés par l'auteur dans un jeu de rappels, cela signifie que les motifs structurels étaient perçus comme similaires. Nous tâcherons de comprendre si cela dénote une sorte d'aplatissement de cette matière mythique qui se sert de figures comme Typhon et les géants pour représenter un moment de crise, de lutte et de désordre, ou si au contraire nous pouvons retrouver une signification symbolique différente de l'esprit commun de ces deux êtres surnaturels par rapports à d'autres catégories de monstres. Un des problèmes, dans l'exégèse du texte nonnien, est de reconnaître l'intention de l'auteur, du fait de la complexité de son texte qui se prête à des lectures à des niveaux différents.

l'exaltation du rôle civilisateur de Dionysos, personnage qui, dans le texte nonnien, après le grand exploit de son père Zeus contre Typhon, combat Indiens et Géants avant d'atteindre l'apothéose. Comme Zeus vainc Typhon dans les deux premiers livres – qui constituent la vrai Typhonomachie –, ainsi Dionysos vainc les Géants dans le livre 48, et il le fait seul[380], sans le concours habituel d'autres dieux[381]. De plus, même la construction narrative de la Gigantomachie jouit d'une série de renvois à l'épisode de Typhon : la description des monstres, leurs discours, leurs actions, leurs armes[382].

Les sources de Nonnos sont très variées, il s'est probablement beaucoup appuyé sur les *Théogamies héroïques* de Pisandre de Larada, mais il fait aussi référence à Homère, Hésiode, Pindare, ainsi qu'à plusieurs auteurs grecs et latins auxquels il a pu avoir accès à Alexandrie. L'enseignement de la rhétorique et les manuels de mythologie, d'où il a pu tirer la vulgate mythologique, sont aussi parmi ses sources, mais il se sert aussi des variantes plus particulières de la poésie érudite hellénistique et des œuvres d'histoire locale (dont il s'inspire pour la version de Typhon au chant XIII). En général il s'intéresse aux théories syncrétistes : il combine les traditions utilisant différentes sources[383].

L'épisode de Typhon est intégré dans le récit des exploits de Cadmos, il se construit de façon non linéaire, avec des tableaux juxtaposés, se mêlant avec d'autres *ekphraseis* qui compliquent la lecture.

Pour reconstituer l'image de Typhon il est donc nécessaire de parcourir tout le texte, car les éléments qui dressent son iconographie, d'inspiration traditionnelle[384], sont dispersés tout au long du récit. Nous reconnaissons la description canonique, où l'exagération tient son rôle dominant. Il a une multitude de membres et, si sa tête centrale est humaine, les autres sont animales, le caractère anguipède est accentué. On rappellera, en guise d'exemple, que le monstre « pousse mille cris de guerre »[385], il défie Zeus avec « l'arme de ses mains innombrables »[386], il apparaît avec « l'effroyable aspect serpentin »[387].

L'épisode de la fuite en Égypte est présent chez Nonnos sous la forme de quelques rares allusions dans le chant I, 142-144 ; 522 et dans le chant II.167 et II.179. Le thème est modifié

[380] Gigli Piccardi 2001, p. 170.
[381] « This is surely to make Typhonomachy and Gigantomachy mirror each other, and thus to bring Dionysus closer to his model, Zeus » (Hadjittofi 2016, p. 138, n. 52).
[382] Aringer 2012, pp. 94-98 détaille les similitudes et les parallèles entre Typhon et Dionysos.
[383] Vian 1976, pp. XLI-L.
[384] Par inspiration traditionnelle nous entendons ici que l'auteur adhère aux canons de la description hésiodique.
[385] I.157
[386] I.165
[387] I.244

chez Nonnos dans l'image du vol des oiseaux I.142-5 : les dieux rentreront en Grèce après la victoire de Zeus (II.705-7). Diverses interprétations ont été proposées[388] mais la proposition de Vian nous paraît la plus cohérente avec les concepts qui ont déjà été présentés par rapport à ce thème. A travers la médiation de Pisandre, Nonnos rappelle le mythe d'Oulllikoummi « où il est dit que le monstre 'disperse tous les dieux du haut du ciel comme des oiseaux' »[389]. Nonnos aurait également pu se rattacher à cette image du fait de la vénération particulière des oiseaux en Égypte liée aux pratiques magiques et de divination[390], qui aurait pu contribuer à l'élaboration d'une version locale. Il est possible aussi que Nonnos fasse l'éloge de sa terre d'origine et veuille rehausser le prestige de cette culture en l'intégrant à une épopée grecque, tout en réinterprétant certains motifs propres à la culture égyptienne avec une clé chrétienne et dionysiaque[391].

D'autres thèmes d'origine orientale sont abordés : le thème du vol est décliné dans le chant I en deux images, le vol de la foudre[392] et le vol de nerfs de Zeus. Ce deuxième thème reste cependant en sourdine et il est simplement ébauché, on ne le reconnaît que si on connaît déjà l'histoire[393]. Dans la suite des ravages que le monstre produit, il arrive à toucher aussi la mer, où il se dresse au milieu de l'eau. La description des vers 268-276 rappelle une partie de l'histoire d'Oullikoummi et il est présent aussi chez les autres auteurs grecs mentionnés précédemment.

À partir du vers I.410, on retrouve un autre thème oriental, celui de la ruse d'un dieu mineur qui assiste le dieu-tempête, momentanément affaibli. Cette fois-ci l'acteur de la ruse est Cadmos, qui attire Typhon avec le son de sa syrinx et le persuade, au moyen de flatteries, de lui rendre les nerfs de Zeus pour qu'ils deviennent les cordes de sa lyre. Ensuite il charme le monstre qui reste dans la caverne immobile et inoffensif. Au chant II nous assistons à la bataille entre Zeus et Typhon, parsemée de références au feu et aux phénomènes naturels. Nous allons l'analyser dans une section spécifique[394], après avoir analysé toutes les références de Typhon à l'Orient.

[388] Gigli Piccardi 1998, p. 64.
[389] Vian 1976, p. 31.
[390] Gigli Piccardi 1998, p. 65.
[391] Gigli Piccardi 1998 passim, comme la présentation d'un Cadmos qui emprunte son caractère à Hermès-Toth, auquel on attribue l'introduction de disciplines typiquement égyptiennes, comme la pharmacothérapie ou l'astronomie, en les présentant comme ayant trait au domaine dionysiaque.
[392] I.155.
[393] Il apparaît à la fin du chant I, quand, à la suite de la ruse de Cadmos, le monstre lui donne les nerfs « tombés jadis sur le sol pendant le combat contre Typhon » (l'épisode aux vers I.510-513).
[394] Voir section 5.

2.2.4. Un monstre voyageur : la géographie orientale du mythe de Typhon

Dans ses nombreuses versions, le mythe de Typhon est associé à différentes localisations[395]. Nous allons découvrir que le choix de ces localisations n'est pas anodin et qu'il est lié étroitement à la nature et au sens même du mythe. Tout d'abord nous allons analyser les sources qui situent ce monstre au Proche Orient, en partant de l'Iliade, qui contient la plus ancienne mention de Typhon :

> « Ils vont, et l'on dirait que toute la terre est la proie du feu. Le sol sourdement gémit, comme jadis, sous le courroux de Zeus Tonnant, alors que celui-ci allait cinglant la terre tout autour de Typhée, dans ce pays des Arimes, où l'on dit que gîte Typhée »[396].

Typhon est localisé donc εἰν Ἀρίμοις, le même lieu où, dans la *Théogonie,* Hésiode place Echidna[397], la compagne anguipède de Typhon, qui enfanta d'autres célèbres êtres monstrueux : Orthos, Cerbère, l'Hydre, la Chimère, la Sphinge, le lion de Némée[398]. Typhon a été également associé aux Arimes dans un fragment de Pindare[399], auteur qui situe cependant l'origine et la chute du monstre ailleurs dans la première *Pythique,* où il traite longuement de ce mythe. Toutefois la localisation des Arimes est très difficile à déterminer[400].

Les auteurs de l'Antiquité ne partagent déjà pas le même avis sur l'identification des Arimes, même si en général les différentes propositions les situent en Anatolie.

Posidonios, cité par Strabon, offre une explication du passage homérique :

> « Il parle bien des Arimes, et il le fait de telle manière que ce nom, chez lui, ainsi que Posidonius le démontre, ne saurait s'appliquer à aucune localité particulière, soit de la Syrie, soit de la Cilicie, soit d'ailleurs, mais désigne évidemment la Syrie elle-même, puisque la Syrie avait pour habitants les Araméens. Il pourrait se faire seulement que les Grecs eussent changé ce nom d'Aramaei en celui d'Arimaei, voire en celui d'Arimi »[401].

La localisation en Syrie n'est pas si étonnante, à la lumière des contacts avec le Proche-Orient que nous avons soulignés auparavant et des antécédents mythologiques qui développent

[395] Pour la carte des localisations du mythe voir **Fig. 4.**
[396] Hom. *Il*. II.780-783.
[397] Hes. *Theog*. 304.
[398] Hes. *Theog*. 306-332.
[399] Pind. fr. 92 Snell-Maehler.
[400] Voir en particulier West 1966, 250-251. Parmi les localisations proposées par Strabon (XIII.4.6) nous pouvons relever également celle de Pithécusses (Ischia), qui est appelée Inarimé par Virgile (*Aen*. IX.715) probablement pour une incompréhension de l'expression *ein arimois*, restituée comme mot unique.
[401] Posidonios ap. Str. XVI.4.27 (Trad. Tardieu 1880).

les exploits de Typhon sur le mont Hazzi-Casius[402]. En effet Ballabriga estime que cette assimilation « repose sur des syncrétismes gréco-orientaux faisant intervenir dans le mythe de Typhon le mont Casius aussi bien que le cours de l'Oronte »[403] tandis que Vian demeure plus sceptique et propose qu'il puisse s'agir d'un simple jeu étymologique[404]. La présence d'Aramaei dans le nord de la Syrie est bien attestée, car des textes assyriens mentionnent à partir du X^e s. av. J.-C. une terre « A-ri-me », « A-ra-me » ou « A-ri-mi »[405].

Pour Xanthos de Lydie[406] (V^e siècle av. J.-C.) les Arimes se trouvent dans la région de la Catakékaumène, qui est effectivement une région très volcanique, un détail qui apparaît de plus en plus comme déterminant dans l'analyse de la genèse et construction du mythe de Typhon. Néanmoins une autre possibilité existe : Callisthène soutient que les Arimes étaient près de l'antre Corycien en Cilicie et qu'ils ont donné le nom aux monts Arima qui sont proches[407]. En effet le mythe de Typhon est lié par plusieurs auteurs à la Cilicie, considérée comme sa terre d'origine, ou comme scenario de la bataille cosmique[408].

Toutefois, plusieurs chercheurs contemporains partagent désormais l'idée que toutes ces théories sur l'identifications des Arimes correspondent plutôt à des spéculations, à des « créations plus au moins artificielles, imaginées pour suppléer à l'imprécision du texte homérique »[409]. Fontenrose de son côté relève la fluidité et l'imprécision géographique et ethnographique des poètes en général, ce qui conduirait Homère à indiquer avec Arimes les populations de Syrie, Cilicie et des autres régions proches[410].

A titre d'hypothèse, même si l'identification n'est pas certaine, on peut raisonnablement supposer que les auteurs grecs voyaient dans les Arimes une région de l'Anatolie Orientale[411],

---

[402] Comme le rappelle également Lane Fox 2008, p. 114. Chez Ps. Apollod. I.6.3 le mont Casius est explicitement localisé en Syirie.

[403] Ballabriga 1990, p. 24.

[404] Vian 1960, p. 21.

[405] Lipiński 2000, pp. 35-7, 51-4.

[406] Xanthos ap. Str. XII.8.19 : « C'est en ces lieux, en particulier, que ces historiens situent le mythe du supplice de Typhon et la patrie des Arimes, affirmant qu'il s'agit de la Catacécaumène. Ils n'hésitent pas non plus à supposer que ces phénomènes affectent tout le pays situé entre le Méandre et la Lydie, ajoutant l'argument du grand nombre des lacs et des cours d'eau, ainsi que des cavités souterraines qu'on y trouve en bien des endroits. Du lac situé entre Laodicée et Apamée, qui s'étale à la manière d'une mer fermée, se dégage une odeur non seulement de vase, mais aussi de souterrain ». Voir également Str. XIII.4.11.

[407] Callisthène FGrHist 124 F 33 apud Str. XIII.4.6. Mazon 1984, p. 173 affirme s'agir effectivement d'une vaste région volcanique de Cilicie.

[408] Cfr *infra*.

[409] Vian 1960, p. 21. Le même avis est partagé par West 1966, p. 251.

[410] Fontenrose 1966, p. 65. Il poursuit sa démonstration en disant que « this evidence of close relationship and ethnic kinship of Lydia with Cilicia and Syria in prehistoric times explains very well why Greeks localized the Arimoi in either Cilica-Syria or in Lydia », p. 70.

[411] C'est la conviction aussi de De Cristofaro 2006. Intéressante la réflexion de Bonnet 1987, p. 136 : « Les Grecs avaient certes perdu le souvenir de la localisation précise des Arimes homériques, mais les solutions adoptées pour lever l'ambiguïté *ne sont pas 'arbitraires'* ».

liée à une montagne et à une terre volcanique, ce qui s'accorde parfaitement avec le parcours de Typhon et ses influences orientales. D'ailleurs même le Pseudo-Apollodore[412] met en relation l'antre Corycien et le mont Casius/Hazzi, témoignant peut-être ainsi d'une tendance générale des Grecs à rapprocher Typhon de Saphon[413].

La Cilicie est sans doute le pays qui est le plus mentionné en association à Typhon. Cette région, et en particulier l'antre de Corycos[414], est très souvent le lieu de naissance du monstre, ou son abri de prédilection. Pomponius Méla le présente comme le lieu qui garde la mémoire de son passé dangereux :

> « Au-dessus il y a une grotte, dite de Corycos, d'un caractère singulier, et trop extraordinaire pour qu'on en puisse donner facilement une description : par une large fente béante elle ouvre, tout de suite à partir du sommet, une montagne située tout près de la côte et dont la pente, longue de dix stades, est assez raide. Elle s'enfonce alors profondément et devient à mesure plus vaste […] elle est si extraordinaire et si belle qu'elle frappe d'effroi, au premier regard, l'esprit de ceux qui s'en approchent, mais qu'on ne s'en lasse plus une fois qu'on a eu la constance de la contempler. […] Une fois qu'on est parvenu au fond s'ouvre encore une autre grotte dont il faut parler pour d'autres raisons. Elle effraye, quand on y pénètre, par son bruit de cymbales dont l'énorme fracas retentit d'une manière surnaturelle. Or, claire sur une certaine distance mais s'obscurcissant bientôt à mesure qu'on y pénètre […] L'endroit où il s'enfonce est trop effrayant pour que quiconque ait osé s'y engager, c'est pourquoi il est inexploré. Au reste la grotte tout entière a un caractère auguste et vraiment sacré ; elle est digne d'être habitée par les dieux et passe pour l'être, il n'y a rien en elle qui n'inspire la révérence et elle se montre pour ainsi dire investie d'une sorte de majesté divine. Plus loin s'en trouve une autre, appelée grotte de Typhon, dont l'entrée est étroite et qui, au témoignage de ceux qui la connaissent, est très basse, de sorte qu'elle est plongée dans une nuit perpétuelle et qu'on ne peut jamais l'inspecter facilement ; mais comme elle abrita autrefois Typhon et que maintenant elle fait périr tout ce qu'on y introduit, du fait de cette propriété et de cette légende elle mérite d'être mentionnée »[415].

[412] Ps. Apoll. I.6.3.

[413] Bonnet 1987, p. 134.

[414] Il n'est pas anodin de souligner que l'antre de Corycos est situé à environ 170 km par voie maritime du mont Casius (Carrière – Massonie 1991, p. 161).

[415] Pompon. I.13.72-76. Une autre description de l'antre Corycien est présent chez Strabon (XIV.5.5) : « […] la pointe de Corycus, au-dessus de laquelle, à 20 stades dans l'intérieur, est l'antre Corycien, connu pour produire le meilleur safran. On nomme ainsi une grande vallée creuse, ayant la forme d'un cirque et dominée par une crête de rochers, tous passablement élevés. En y descendant, on trouve un sol inégal, généralement pierreux, mais couvert néanmoins de buissons toujours verts, entremêlés d'arbres cultivés que séparent les espaces plantés de safran. On y remarque aussi une grotte contenant une large source […] » (Trad. Tardieu 1880).

Les descriptions des auteurs modernes qui ont visité le site, l'actuel Kizkalesi, s'accordent avec les témoignages des auteurs de l'Antiquité, et mettent surtout l'accent sur le mystère du lieu, le fort sentiment de suggestion et d'effroi qu'il suscite, tout comme le sens de sacralité dont on est envahi[416]. En effet, cette dépression naturelle, d'où une source naturelle jaillissait, a abrité un sanctuaire. Les travaux archéologiques ont permis de retrouver ici les restes d'un mur du péribole d'un temple dorique *in antis* du II^e^ siècle av. J.-C., incorporé dans une église des V^e^-VI^e^ s. ap. J.-C. À l'intérieur de la grotte fut retrouvée aussi une inscription datée du II^e^ siècle ap. J.-C. qui indiquait que le lieu était consacré à Pan et à Hermès[417] :

Ἄγκεσι καὶ δρυμοῖς ἠδ' ἄλσεσι, - πρὶν μυχὸν εὐρὺν
δύμεναι ἐν γαίης βένθεσιν εἰν Ἀρίμοις,
ἠχηεὶς ὅθ' Ἀῶος ἀφέγγεσι ῥεύμασι φεύγει, -
Πάνα καὶ Ἑρμείην Εὔπαφις εἱλασάμην[418]

Un aspect intéressant et tout à fait révélateur du parcours entrepris par le mythe de Typhon est l'inscription qui situe les Arimes dans la caverne, dans les profondeurs de la terre cilicienne. Le nom du monstre n'est pas explicitement mentionné, mais on peut reconstituer et remonter ainsi les pièces du puzzle. Au II^e^ s. les habitants de Cilicie reconnaissent la présence des Arimes sur leur territoire, et plus précisément dans l'antre où Pan et Hermès sont vénérés, que d'autres témoignages associent à Zeus victorieux. En effet, le culte d'Hermès est par ailleurs attesté à Corycos par les sources littéraires[419] et la numismatique[420]. D'autres témoignages prouvent la présence d'un culte local : sur deux autels provenant de Corycos retrouvés à proximité de la grotte figurent des dédicaces à Zeus et Hermès triomphateurs et victorieux[421]. Ces deux épithètes sont probablement à référer au mythe local de l'affrontement contre Typhon où Zeus, aidé par Pan fils d'Hermès[422], ou par Hermès et Égipan[423], emporte la victoire. Même si le mythe n'est jamais représenté sur la monnaie de Corycos, dans des villes situées à proximité

[416] Voir en particulier Rebuffat 1998, pp. 564-565 et notes relatives, où l'auteur raconte son expérience de visite et cite de nombreux comptes rendus modernes sur la Cilicie, notamment celui de J. Freely : « the cave is still a frightening place, particularly when we make our way into the bowels of the cavern, a huge chamber that looks like a subterranean cathedral dedicated to some Plutonic deity » (The Eastern Mediterranean Coast of Turkey, Istanbul 1998, p. 200).

[417] Hicks 1891, p. 240, n. 24. L'inscription ensuite fut revue par Heberdey – Wilhelm 1896, p. 71, n. 154.

[418] « Parmi les vallées et les chênes broussailleux et les bosquets sacrés, avant d'entrer à l'intérieur de la vaste caverne dans les profondeurs de la terre, parmi les Arimoi, où l'Aous retentissant coule en ruisseaux invisibles, moi, Eupaphis, je me conciliais avec Pan et Hermès » (traduction personnelle).

[419] Opp. *Hal*. III.208-9; III.15; Anth. Pal. IX.91.

[420] Ten Cate p.36, n. 3 réunit la bibliographie sur le type d'Hermès sur les monnaies de Corycos et d'autres villes.

[421] Dagron – Feissel 1987.

[422] *Hymn. Hom. Pan* XIX.1.35-36.

[423] Selon les récits d'Oppien et du Pesudo-Apollodore.

comme Seleucia et Elaeussa, des monnaies sont gravées avec l'image de Zeus qui combat avec la foudre un Géant anguipède[424]. Le site était probablement déjà un espace sacré bien avant de devenir un lieu de culte hellénique : Zeus était vraisemblablement à l'origine le dieu atmosphérique Tarhu(nt) et Hermès pourrait être identifié avec Ru(nt), le protecteur de la nature sauvage[425]. La continuité de fréquentation du site dans le temps est longue, comme nous le montre l'inscription qui fournit aussi une liste de prêtres qui ont été en charge entre 239 av. J.-C. et 177 ap. J.-C.[426] tandis que deux autres inscriptions contenant des listes vont jusqu'au III^{e} s. ap. J.-C.[427].

L'antre Corycien constitue un cas emblématique de fusion entre un lieu naturel et un mythe, où les caractéristiques du premier favorisent la naissance ou la transplantation du second, avec un jeu de miroirs alimentent cette relation au cours des époques. Lieu sacré avant l'arrivée des Grecs, le lieu correspond à un imaginaire partagé[428], celui de la lutte du dieu-tempête contre un monstre qui veut amener le chaos[429], le mythe génère une variante locale, dans laquelle interviennent des motifs empruntés aux narrations locales. Nous pouvons les lire dans la reconstitution fournie par Oppien[430], originaire de Corycos, et qui fait intervenir donc Pan fils d'Hermès, très vénéré à son époque, ou dans celle donnée par Nonnos, qui puise dans la variante locale de Pisandre de Larande[431]. Nous ne sommes malheureusement pas en mesure de reconstruire le culte et les pratiques rituelles qui se déroulaient ici, et qui ont fortement déterminé la continuité d'usage de ce lieu sacré et la transmission du mythe[432], mais il est très probable que nous soyons en présence d' un lieu de culte qui faisait place au mythe de Typhon, tout comme le mythe d'Illuyanka était narré lors des festivités de *purulli,* la fête hittite de la terre[433]

[424] MacKay 1990, p. 2109.

[425] Ten Cate 1961, pp. 128-130 ; 213-214. L'antre Corycien conçu comme demeure originaire de Typhon chez Fontenrose 1980, pp. 73-75, 406-412.

[426] Hicks 1891, pp. 243 ss, n. 27.

[427] MacKay 1990, p. 2108.

[428] Nous avons essayé d'expliquer la difficulté de déterminer l'origine de cet imaginaire : cas de contacts et hybridation mythologique-religieuse ou fond commun indoeuropéen, ou encore développement autonome à partir d'un même *aition*, voir encore des cas hybrides.

[429] Pour cet aspect voir l'approfondissement chez Fontenrose 1980, pp. 217-273.

[430] Cf. Ten Cate 1961, pp. 206-215.

[431] Pisandre serait la référence pour le mythe de Typhon dans l'œuvre de Nonnos selon Chuvin 1992, p. 319.

[432] « All tradition are rarely long-lived except where they are maintained through formal mechanisms such ad religious ritual » (Lytle 2011, p. 377).

[433] Voir pour plus de détails Beckman 1982 ; Klinger 2009, p. 24. D'ailleurs Ten Cate 1961, p. 214 affirme avec conviction que le sanctuaire de Corycos continuait à pratiquer des cultes d'origine luwienne du deuxième millénaire avant notre ère.

À partir du V^e^ siècle av. J.-C., toutes les sources qui s'attardent sur l'origine de Typhon le qualifient de cilicien[434], mais parfois la Cilicie est aussi la terre du combat contre Zeus[435]. Oppien[436], localise ici le lieu de sa défaite, témoigné par la présence de falaises côtières « fauves », rougies par le sang du monstre. Effectivement la ville voisine s'appellerait Kanlidivane « le fou sanglant » en mémoire de cet épisode[437]. D'autres propositions d'interprétation ont été avancées : ce passage d'Oppien pourrait être un *aition* pour expliquer la couleur particulière des rochers de la région ou alors Oppien songerait à un lieu en particulier, un mont caractérisé par une couleur rougeâtre, comme Petra Poikile[438].

En Béotie[439] il y a une montagne appelée Typhaonion[440], soit le lieu du foudroiement de Typhon, qui produirait des éruptions de feu[441]. Le témoignage d'Apollonius de Rhodes est intéressant à ce propos :

> « sur les contreforts du Caucase, au pied de la roche Typhaonienne, où l'on dit que Typhon, frappé par la foudre du Cronide Zeus, alors qu'il avait porté sur lui ses fortes mains, laissa couler de sa tête des gouttes brûlantes de son sang : en cet état, il vint dans les monts et dans la plaine de Nysa, où, maintenant encore, il gît, englouti sous les eaux du lac Serbonis »[442].

Le poète localise en Orient le lieu de l'affrontement entre Zeus et Typhon : il commence à être blessé là où il y a la pierre Typhaonienne, située au Caucase – terre riche de volcans – et sa fuite le conduit donc aux plaines de Nysa[443] et au lac Serbonis[444].

Nonnos nous fournit deux localisations précieuses du mythe de Typhon, toutes les deux situées en Anatolie. Au chant I, Typhon vole les armes de Zeus, cachées « dans les profondeurs secrètes d'une roche », mais « les foudres, sous leur abri, crachent une fumée qui va noircir la

---

[434] Pind. *Pyth*. I.17; *Pyth*. VIII.16; Aesch. *PV* 352-3; Nonnus *Dion*. I.155; Apoll. Bibl. I.6.3.

[435] Nonnus *Dion*. I.258; *Dion*. II.35 ; Apllod. Bibl. I.6.3.

[436] Opp. *Hal*. III.22-28: « Embrasées par une pluie de feu, ses cent têtes mises en pièces furent dispersées en éclats de tous côtés. Les extrémités même des rives où viennent expirer les flots et que jaunit leur écume, furent rougies du sang de cet illustre rebelle ».

[437] Chuvin 2017, p. 274.

[438] Rebuffat 1998, pp. 574-5. Toutefois la localisation de cette ville demeure incertaine. Voir la discussion dans Rebuffat 1998 pp. 576-578.

[439] La Béotie est une région grecque, donc elle n'est pas proprement orientale. Nous avons choisi d'inclure cette localisation ici pour mieux mettre l'accent sur la différence avec les localisations en Sicile et en Grande-Grèce, qui ont des caractères et des significations bien spécifiques et que nous avons classées comme « occidentales ».

[440] Hes. *Sc*. 32; Dio Chrys. *Or*. I.66-68; Sch. Pind. *Ol*. 4.11c.

[441] Sch. Pind. *Pyth*. I.31b.

[442] Ap. Rhod. *Argon*. II.1210-15.

[443] La plaine de Nysa sera évoquée aussi par le Pseudo-Apollodore (I.6.3), ainsi comme la mention du sang du monstre qui devient un *aition* pour l'étymologie du mont Hémos.

[444] Comme Hdt. III.5.

blancheur des cimes ; les étincelles cachées du trait à la pointe de feu font bouillir les sources ; les torrents montagnards, dans les gorges écumeuses de Mygdonie, grondent en exhalant des vapeurs »[445].

Dans ce passage du texte de Nonnos, on peut reconnaître des eaux thermales et des rochers blanchâtres d'où coulent des torrents, et on a suggéré qu'il puisse s'agir de Hiérapolis[446], qui correspondrait bien à la description : sources d'eau chaude, qui exhalent vapeurs et qui « murmurent ». La région est volcanique et sismique et elle est construite sur une terrasse de concrétions de calcaire blanc qui voit apparaître des traces noires quand la portée d'eau des sources diminue et met à jour le granit sous-jacent[447]. Chuvin soutient l'identification avec les falaises de Pamukkale[448], qui étaient un site thermal privilégié, où l'impératrice Faustine avait fait construire des thermes. Ce lieu se trouve près d'Hiérapolis, célèbre pour la présence de « la bouche des Enfers » d'où proviennent des émanations de gaz carbonique encore aujourd'hui[449]. La mention dans le texte de Mygdonie ne constitue pas un obstacle, puisqu'elle était la seule ville importante qui se trouvait entre le Méandre et l'Hermos, d'autre part Pausanias affirme que la Mygdonie était une appellation poétique de la Phrygie[450]. De surcroît, au chant XIII Typhon est situé à Statala et donc à 100 km à vol d'oiseau de Hiérapolis[451]. Au chant XIII, Nonnos opère une digression pour parler des contingents héroïques, en rendant hommage au catalogue homérique. Ce catalogue devient l'occasion pour faire étalage de ses connaissances érudites des tragiques, des poètes hellénistiques, des chroniques locales pour l'Asie Mineure, d'où provient la légende de Statala[452] :

> « Et voici, en bel arroi, la nombreuse armée de Statala. – C'est là que Typhée, vomissant le souffle ardent de la foudre embrasée, incendia le pays d'alentour : des tourbillons de

[445] Nonnus *Dion*. I.148-154. Il est intéressant de relever que la même image, même si dépourvue de toute localisation, apparaît au chant II.461-2 : « le roc aux bords blancs d'écume devient noir sous la marque révélatrice de la fumée ».

[446] Stegemann 1930.

[447] Vian 1976, pp. 144-145.

[448] « Les eaux chaudes sont saturées de sels minéraux et de gaz carbonique. À l'air libre, le dioxyde de carbone fait précipiter le carbonate de calcium contenu dans l'eau. Ce calcaire crémeux et brillant durcit à mesure de l'évaporation de l'eau » Chuvin 2017, n. 27, p. 269.

[449] À ce propos il est possible de consulter D'Andria 2013 ; Pfanz *et al.* 2014 ; D'Andria 2018 ; Cantisani *et al.* 2019. Ce phénomène rappelle bien sûr d'autres sites semblables, comme celle des Paliques, comme nous le verrons au chapitre 3.

[450] Paus. X.27.1. Diod. Sic. V.72.2 localise en Phrygie la chute de Typhon.

[451] Vian 1976, p. 145.

[452] Cela correspond à son caractère de poète voyageur qui eut l'occasion de connaître et d'apprendre un vaste répertoire mythique. L'épisode suivant a été rapproché à tant d'autre épisodes qui apparaissent comme des digressions dans les Dionysiaques, et qui, avant d'être inclus dans l'œuvre, furent l'objet de lectures publiques pour faire l'éloge de la ville d'appartenance du mythe, qui seule pouvait être intéressée à cette digression (Robert 1977, p. 113, n. 129).

> fumée couvraient de cendre les cimes pendant que Typhon brûlait et que ses têtes étaient consumées par l'étincelle qui dévorait ses chairs »[453].

Ces vers sont suivis de l'histoire du prêtre de Zeus Lydien qui combat contre le monstre et avec ses formules magiques arrive à le vaincre :

> « Mais le prêtre de Zeus Lydien quitta son temple qu'embaume l'encens pour combattre, sans arme, avec l'aiguillon de son verbe, un verbe javelot au lieu d'un fer tranchant ; avec sa langue, il arrêta et rendit docile le fils de la Glèbe : avec sa bouche impétueuse pour pique, sa parole pour épée, sa voix pour bouclier, il lança de son gosier ces mots en invoquant le dieu : « Halte, misérable ! ». Le Géant en flammes, sous l'effet de la formule magique, se trouva retenu par la sage entrave du verbe infrangible, craignant l'homme qui a la pensée pour arme, les membres enchaînés sans fers par le verbe vengeur. Et ce n'était pas tant devant Celui qui lance la foudre que tremblait le terrible Géant aux bras innombrables ; c'était devant le magicien qui, pour briser son adversaire, lui décochait […] c'était un autre feu, un feu spirituel, plus ardent encore, qui tourmentait Typhée. Et, immobilisé, incapable de bouger, il fut contraint d'enraciner son pied vipérin en le plantant au sein de la Terre sa mère, le corps atteint d'une blessure qui ne laisse pas de trace, œuvre d'une pointe qui ne fait pas couler le sang »[454].

Le culte de Zeus est attesté dans plusieurs villes de Lydie[455]. L'épisode relaté par Nonnos dans les vers ci-dessus est intéressant pour deux raisons. Il explique l'*aition* du nom de Statala/Satala car le prêtre dit : « Στῆθι τάλαν (Halte misérable) ! » ce qui expliquerait l'étymologie du nom. De plus, l'histoire dans laquelle l'*aition* est inséré fait partie d'un topos courant de diverses légendes, auquel appartient aussi l'histoire des pieux frères de Catane[456] : il s'agit des histoires de personnes qui arrêtent une catastrophe ou au moins en sont épargnés. Dans cette ligne s'inscrit aussi la légende du voile de Sainte Agathe[457].

La ville de Statala/Satala (actuelle Adala) en Lydie est proche du volcan Kaplan Alan à l'origine d'une coulée de lave qui avait atteint la ville, et qui s'appelle aujourd'hui Kara Devlit, « l'encrier noir »[458]. Le mythe de Typhon en Catakékaumène (Lydie brûlée) est d'ailleurs bien présente : comme nous l'avons déjà relevé, pour Xanthos de Lydie, ici sont localisés les Arimes

---

[453] Nonnus *Dion*. XIII.474-478.

[454] Nonnus *Dion*. XIII.479-498. Il s'agit vraiment d'une variation du thème de la lutte contre Zeus. Vian 1995, 247 remarque qu'on retrouve ce thème de l'arme de la parole ailleurs. Au même type de récit appartient aussi l'histoire du père de Priasos aux vers 520-545, qui suit le même schéma mais la catastrophe dont il est question ici est un déluge en Phrygie.

[455] Cook 1925, p. 807, n.3; 956-961; 1228.

[456] Nombreuses sont les sources qui évoquent cet épisode mythique : Ps. Arist. *Mir. Ausc*. 154 ; Diod. Sic. XX.101.1-3 ; Str. VI.2.3 ; Sil. XIV.192-8 ; Paus. X.28.4-5 ; Hyg. *Fab*. 254.4.

[457] Montessus de Ballore 1923, p. 128 ; 150 ; Vian 1995, 246-247.

[458] Chuvin 2017, p. 268. Pour la géographie de cette zone de l'Asie Mineure voir l'incontournable Robert 1962, pp. 287-313.

homériques et le mythe de Typhon[459]. La description faite par Strabon, qui relate le témoignage de Xanthos, ne peut que rappeler la description d'un paysage volcanique, très similaire aux autres localisations du mythe : la caverne, les gouffres, les exhalaisons, un paysage rocheux et comme façonné par la foudre et le feu.

> « La Catakékaumène, où l'on entre ensuite, et qui peut mesurer 500 stades de longueur sur 400 de largeur, est un territoire qualifié indifféremment (et avec tout autant d'apparence) du nom de Mysien et du nom de Mêonien. […] Dans la partie du pays qui est en plaine, la surface du sol n'est proprement que de la cendre ; dans la partie montagneuse et rocheuse, elle est noire et comme calcinée. Or plus d'un auteur a cru voir là un effet de la foudre et des feux dévorants du ciel, et, pour cette raison, on n'a pas hésité à placer dans la Catakékaumène le théâtre des aventures mythologiques de Typhon. Xanthos y fait même régner un certain Arimûs. Mais comment admettre qu'une contrée si vaste ait pu être atteinte sur tous les points à la fois par le feu du ciel et brûlée profondément ? Il est plus raisonnable de croire à l'action prolongée de feux souterrains, actuellement éteints, d'autant qu'on vous montre aujourd'hui encore dans le pays, sous le nom de physes ou de soufflets, trois gouffres, espacés entre eux de 40 stades environ, qui s'ouvrent au pied d'âpres collines formées, suivant toute apparence, par l'amoncellement successif des matières ignées que ces gouffres ont rejetées »[460].

Le récit narratif du mythe de Typhon se construit en s'appuyant sur des éléments fixes du paysage, car le mythe même est profondément dépendant, on le reconnaît de plus en plus, de l'environnement dans lequel il se déroule. Nous pouvons avancer l'hypothèse que ce qui permet à Typhon de voyager si facilement est, presque ironiquement, sa dépendance vis-à-vis de lieux dangereux et malsains : des endroits aux caractéristiques similaires constituent le passeport de Typhon, qui pourra donc aménager son abri et rivaliser pour le pouvoir dans un lieu familier. Ce processus est facilité par des traces visibles et très claires dans le paysage, comme les marques du feu en Catakékaumène, les sources bouillonnantes de Pammukkale, la coulée de lave de Kara Devlit, les falaises rouges de Kanlidivane. Ces traces, interprétées comme des restes de la bataille cosmique, constituent à la fois un aide-mémoire efficace pour les chanteurs et, pour les Grecs qui se déplaçaient d'un côté à l'autre de la Méditerranée, un rappel visuel direct de leur patrie : l'adaptation à un nouveau territoire est facilitée lorsqu'il possède des caractéristiques qui rappellent la patrie d'origine. Raconter un mythe déjà connu

[459] Str. XII.8.19.
[460] Str. XIII.4.11 (Trad. Tardieu 1880).

et l'adapter aux nouvelles circonstances permet de s'approprier symboliquement un lieu[461]. L'histoire, délocalisée, s'enrichit de nouveaux détails, se modifie en fonction des petites différences du paysage et, en fonction du substrat local, qui peut fournir aux narrateurs de nouveaux motifs tirés de mythes similaires, tel le vol des nerfs de Zeus. Le mythe grec s'hybride, se revivifie, pour parfois revenir ainsi enrichi et modifié dans sa patrie, ou dans des nouvelles colonies, grâce à une nouvelle génération de voyageurs.

Le parcours de Typhon nous a amené jusqu'ici à considérer le Proche-Orient comme une région essentielle pour la construction du personnage de Typhon, et cette conclusion devient d'autant plus significative quand on s'aperçoit du nombre de sources situant le monstre en Cilicie ou dans d'autres localités proche-orientales, en ayant recours, comme nous l'avons suggéré, à une explication étiologique. S'il serait hasardeux d'affirmer que l'explication étiologique fait référence avec certitude à la provenance orientale du mythe, en revanche tout l'ensemble des données présentées jusqu'ici nous amène à suggérer que les Grecs étaient conscients du fait qu'il existait dans leur mythe des origines des similitudes avec la tradition orientale, à laquelle dans un deuxième temps ils avaient emprunté des motifs supplémentaires. Il nous semble donc plus vraisemblable que la mention explicite et récurrente de l'Orient (la localisation en Cilicie par exemple) au début soit simplement un élément constitutif du mythe, pour ensuite, et seulement *a posteriori*, à la recherche de son origine, assumer un rôle étiologique[462]. Puisque dans ce travail nous avons privilégié l'approche géomythologique dans l'étude du mythe de Typhon, il convient à présent d'analyser les possibles apports que le volcanisme oriental a pu fournir dans l'élaboration des traits principaux du mythe. Cela nous permettra d'apporter des éléments de réponse à la deuxième question que nous avions posée au début de notre analyse, à savoir les raisons qui ont rendu possible un rapprochement presque constant de motifs orientaux dans la composition du portrait de Typhon.

[461] De Polignac 1998, p. 24, est du même avis puisqu'il considère qu' « acclimater des mythes locaux dans de nouveaux espaces » sert pour « recréer un horizon familier et prendre symboliquement possession d'un territoire » et, à propos des Géants et des Titans, il discute de leur rôle « dans l'appropriation symbolique de l'espace » du moment que ces monstres contribuent « à la création d'une "géographie mythique" par les Eubéens dans les régions où ils s'aventurèrent et/ou s'implantèrent ».

[462] Comme nous le montre par exemple Hérodote, conscient que les fêtes des Thesmophories avaient été amenées en Grèce de l'Égypte par les Danaïdes (Bachvarova 2016, pp. 263-4).

2.2.5. Les Grecs connaissaient-ils les phénomènes volcaniques d'Anatolie et du Proche-Orient ?

Il a été dit que les Grecs ne connaissaient pas vraiment les volcans avant de s'installer en Grande- Grèce[463], mais les Grecs eurent des contacts très précoces avec le Proche-Orient, déjà au moins à partir du X^e^-IX^e^ siècle av. J.-C.[464]. En effet, si nous ne pouvons pas parler de véritables *apoikiai*, Al Mina et Naukratis[465], en particulier, représentent deux cités où les traces archéologiques démontrent une présence grecque précoce. L'aire occupée par l'empire hittite, qui correspond environ à la péninsule anatolienne et à une partie de la Syrie, était parsemée de volcans actifs. Parmi ceux susceptibles d'avoir produit des éruptions à une époque où les populations locales auraient pu y assister et ensuite élaborer l'information selon des modalités que nous examinerons plus tard, il y a le volcan Acigöl-Nevsehir dont la dernière éruption se serait produite en 2300-1850 av. J.-C.[466]. À une époque plus récente, le Erciyes Dagi, connu dans l'Antiquité comme mont Argaeus, aurait eu une éruption à la fin du premier siècle avant notre ère, selon le récit de Strabon (XII.2.7)[467], et on a reconnu la représentation du volcan en action sur certaines monnaies cappadociennes d'époque romaine[468]. Parmi d'autres volcans beaucoup plus actifs dans l'Antiquité, mais qui sont plus éloignés de notre zone de référence, on peut signaler le mont Ararat qui aurait connu une éruption en 550 av. J.-C., contemporaine d'une éruption du volcan Tendürük Dagi. Le Nemrut Dagi aurait connu plusieurs éruptions : en 1662 av. J.-C., en 1396 av. J.-C., en 787 av. J.-C. +- 25, en 657 av. J.-C. +- 25, en 531 av. J.-C.[469]. En dernier lieu on peut mentionner aussi le Hasan Dagi, un volcan dont la dernière activité remonte au septième millénaire avant notre ère, une activité qui aurait laissé un témoignage visible dans une peinture murale du Néolithique à Catal Hoyuk[470].

Comme l'étude de M. R. Bachvarova[471] le démontre, nombreuses montagnes hittites sont considérées comme sacrées. Le culte du dieu-tempête se poursuit après les contacts avec les Grecs sous la forme du culte de Zeus. Cet élément est déjà important à souligner : la

[463] Harry 2002.
[464] Waldbaum 1997 analyse attentivement les critères qui permettent de distinguer entre occupation grecque et présence sporadique.
[465] Hdt. II.178-9. Boardman 1980, p. 118.
[466] Selon le catalogue du Smithsonin Institute : https://volcano.si.edu/volcano.cfm?vn=213004
[467] Stothers – Rampino 1983.
[468] Dumas-Alcolat 2004.
[469] Selon le catalogue du Smithsonian Institute.
[470] Schmitt *et al.* 2014.
[471] Bachvarova 2019.

cosmogonie hittite se rapproche tellement de celle des Grecs[472] que la transposition de la divinité locale à la divinité grecque est facilement praticable, ce qui rend vraisemblable la transmission d'autres images et motifs. On peut ainsi se demander s'il existait déjà dans la mythologie hittite un lien entre volcanisme et mythe. Bachvarova étudie l'imaginaire volcanique du cycle de Kummarbi comme une représentation symbolique de la force de l'activité sexuelle masculine. Elle admet par ailleurs sans problème la présence d'images volcaniques dans le mythe : Oullikoummi est décrit comme un monstre volcanique[473]. Oullikoummi est interprété aussi par E. J. Barber et P. Barber comme une représentation symbolique de la colonne de cendre générée par l'éruption de Thera, à laquelle les habitants de la péninsule anatolienne auraient pu assister compte tenu de la proximité relative de l'île[474]. L'image du volcan transposée dans un univers cosmogonique pourrait être un processus qui aurait eu effectivement ses origines en Anatolie à partir du Néolithique, car « for no other place had such grand and violent volcanoes within the primitive planters' environment as did Anatolia and the Turkish-Iranian high plateau forming its easterly continuation » [475].

Un autre élément rejaillit ainsi de cette recherche des origines du mythe de Typhon : l'Anatolie n'apparaît donc pas seulement comme l'aire des premiers contacts des Grecs avec les traditions proche-orientales et lieu d'origine de certains motifs narratifs, mais aussi comme terre où les Grecs font l'expérience des volcans. En effet, L'histoire de Typhon, comme nous allons le montrer dans la section suivante, est décrite avec les couleurs d'une éruption volcanique, ce qui nous fait supposer que les phénomènes volcaniques ont pu très tôt entrer en ligne de compte et jouer un rôle dans la construction du personnage mythique dès l'origine.

On peut se demander alors si la présence de volcans actifs en Anatolie a amené les Grecs à créer de façon autonome l'imaginaire d'un Typhon volcanique[476], ou si les populations locales avaient déjà attribué un caractère volcanique à leurs monstres en lutte contre le dieu-tempête. Dans ce cas, les Grecs auraient emprunté ces caractéristiques seulement dans un deuxième temps[477] sur la base du lien symbolique au volcan que les deux mythologies avaient développé. S'il est impossible de donner à cette question une réponse définitive, nous pouvons

[472] Comme il a été souligné aussi dans la section 2. Voir en particulier Bachvarova 2016 qui, mettant l'attention sur la transmission orale de motifs hittites, analyse les correspondances avec la Grèce et démontre comment ces contacts ont produit une large adoption par les Grecs de motifs religieux et narratifs du Proche Orient, déjà à partir de la fin de l'âge du Bronze.

[473] Bachvarova 2019, p. 205.

[474] Barber – Barber 2004, si on se fonde sur un phénomène similaire qui s'est passé au mont Saint Helens, où la colonne de cendres pouvait être vue depuis le mont Ranier.

[475] Şengör 2003, p. 28.

[476] L'origine de cette inspiration est à identifier dans plusieurs mentions à la Cilicie.

[477] On pourrait se demander aussi si l'emprunt concerne à la fois la description du monstre et les motifs narratifs analysés dans la section 2.3 et si les deux emprunts sont contemporains ou si les motifs narratifs ont été adoptés dans un second temps.

néanmoins retenir l'idée que le personnage de Typhon a un lien très fort avec les volcans et que l'Anatolie a joué un rôle important dans la construction de son imaginaire, y compris volcanique.

Typhon toutefois ne demeure pas seulement en Cilicie : les auteurs successifs le localisent dans d'autres endroits où les volcans nous sont familiers. Nous pouvons suivre ainsi les pérégrinations du monstre anguipède de l'Anatolie, en Grèce et finalement en Grande-Grèce, où il a probablement été transporté grâce aux Eubéens. Au préalable nous allons donc analyser brièvement le rôle des Eubéens dans le processus de transfert et d'adoption de la matière mythique orientale.

2.3. Les Eubéens agents du transfert des pérégrinations mythiques

Les Eubéens, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner, furent les premiers parmi les Grecs à explorer la Méditerranée et à développer des contacts avec à la fois le Proche Orient et l'Occident[478]. En effet, déjà à partir du X^{e} s. av. J.-C., une riche élite avait commencé à tisser des liens et à établir des échanges avec le Proche-Orient[479], comme l'attestent les premières céramiques eubéennes importées à Tyr à cette époque[480]. Ce peuple apparaît donc très tôt sur la scène des relations avec le Proche Orient, laissant une trace visible dans la quantité importante de céramiques que les fouilles archéologiques ont retrouvé dans une autre ville que nous avons eu l'occasion de citer à plusieurs reprises : Al Mina. Le site fut découvert et fouillé par L. Woolley au début du XX^{e} siècle[481]. Des débats sont encore en cours quant à la nature et l'identité du site : *emporion* fréquenté ou habité de façon permanente par les Grecs ou site phénicien, avec importation de produits céramiques de Grèce et de Chypre[482]. Néanmoins, les recherches les plus récentes semblent orienter la réponse en faveur d'un rôle prédominant des Eubéens[483]. Le site d'Al Mina apparaît également comme un centre commercial favorisé par sa position stratégique à l'embouchure de l'Oronte, un fleuve navigable, qui permet de

[478] Pour un approfondissement de l'apport des Eubéens dans la colonisation grecque voir Bats – D'Agostino 1998 et Ridgway 1992.
[479] D'Agostino 2006.
[480] Coldstream – Bikai 1988.
[481] Woolley 1937 ; Woolley 1938.
[482] Pamir 2006, p. 535.
[483] Boardman 1990 ; Boardman 1999.

rejoindre facilement les routes commerciales terrestres[484]. R. Lane Fox met l'accent sur la présence sur place de ressources naturelles en minerais, que les Eubéens échangeaient contre leur vin et leur huile, en mettant peut-être à disposition leur habilité comme artisans, marins et guerriers[485]. La présence, dans les tombes de l'élite eubéenne, de beaucoup d'artefacts orientaux est un autre indice des relations internationales des Eubéens avec le Proche Orient[486]. Il n'est pas inutile de rappeler aussi le rôle que West attribuait aux Eubéens dans le processus d'acquisition des éléments orientaux par la poésie grecque[487]. Lane Fox se dit persuadé qu'Al Mina a été un site grec, tandis que l'élément non-grec, également présent, devait être représenté par les femmes « indigènes ». Le site était déjà perçu par les contemporains comme un « trading post by the sea », puisqu'il est appelé ainsi dans les écrits des scribes assyriens en 738-7 av. J.-C.[488].

D'autres études ont identifié Chypre comme le lieu privilégié des contacts entre les Grecs et les peuples proche-orientaux, carrefour entre la Grèce, la Syrie et la Cilicie[489]. Les Eubéens, grands voyageurs, ont d'ailleurs laissé une trace visible de leur passage : des sceaux en pierre gravée avec l'image d'un personnage jouant de la lyre qui ont été retrouvés en Cilicie, à Al Mina et en Eubée[490]. Peu de temps après leurs voyages au Proche-Orient, les Eubéens étendirent leurs intérêts vers l'Occident : au début du VIII^{e} siècle av. J.-C., ils s'installèrent à Pithécusses, puis à Cumes[491]. On a remarqué que cette période correspond aussi à un plus grand intérêt vis-à-vis des routes commerciales vers le nord de la Syrie et la Mésopotamie[492], ce qui pourrait faire penser à la mise en œuvre d'une stratégie analogue : « The origins of the three phenomena – Al Mina, Ischia, Naukratis (also with no demonstrable earlier history) – are rather more similar than we may have thought »[493].

Dans leur périple, les Eubéens ont pu connaître et transmettre les histoires issues de la cosmogonie et de la mythologie orientale. Bachvarova soutient à ce propos que les Eubéens portaient un véritable intérêt à la façon dont leurs voisins orientaux comprenaient leur passé au travers de protagonistes légendaires. Ils auraient puisé ainsi leur inspiration dans le réservoir

[484] Pamir 2006, p. 536.
[485] Lane Fox 2008, p. 112.
[486] Kearsley 1999, p. 125.
[487] West 1988.
[488] Lane Fox 2008, pp. 110-113.
[489] Bachvarova 2016, p. 301.
[490] Lane Fox 2008, p. 114.
[491] Str. V.4.9 ; Liv. VIII.22.5-6. Pour la présence et l'installation des Eubéens voir en particulier Greco 1994 ; D'Agostino 1994 ; Malkin 1998a. Pour la *vexata quaestio* de la définition de l'île comme *emporion* ou *apoikia* voir Ridgway 1992, pp. 107 ss.
[492] Boardman 2006, p. 516.
[493] Kearsley 1999, p. 155.

oriental en cherchant des équivalences avec leur répertoire mythique : « This would explain why Near Eastern storylines left a lasting impression on the Greek version of ancient history »[494].

Les fêtes religieuses locales, comme la fête des *purulli*, auraient pu représenter le cadre de ce transfert culturel : à cette occasion des histoires comme celle d'Illuyanka étaient racontées et les Eubéens ont pu y assister à partir du VIII[e] siècle av. J.-C.[495]. Dans ce contexte pourrait s'inscrire aussi l'histoire de la lutte entre un dieu-tempête et un monstre anguipède, thème qui aurait pu être adopté dans la poésie grecque grâce à l'œuvre de poètes bilingues gréco-anatoliens, résidents à Chypre, selon Bachvarova[496]. Il reste difficile de déterminer précisément si le thème mythique que nous étudions dans ce travail occupait déjà une place bien définie dans le panorama mythique-épique grec et dans quelle mesure l'intervention de l'Orient a contribué à sa mise en place. Néanmoins il nous semble vraisemblable que les performances épiques ont pu constituer l'occasion idéale pour la fusion de traditions grecques et orientales. Typhon a été certainement l'un des principaux protagonistes du processus que l'on vient d'évoquer et nous partageons ainsi l'avis de L. De Cristofaro :

> « La vicinanza con figure vicino-orientali dotate di analoghe caratteristiche costitutive, la somiglianza iconografica con personaggi del pantheon mesopotamico del medio Bronzo, la circostanza, per cui Tifeo era conosciuto da fonti egiziane, la datazione approssimativa delle prime fonti letterarie greche su di esso, la sua presenza in una tradizione di miti di successione celeste 'canonica' fin dalla fine dell'VIII o dagli inizi del VII sec. a.C., la struttura e le oscillazioni della forma del nome stesso, sono indizi che suggeriscono di collocare la nascita di questo personaggio del mito in un'età piuttosto antica »[497].

Le rôle des Eubéens dans la transmission de motifs orientaux nous ramène donc au début de notre chapitre, quand nous avions évoqué le témoignage d'Hésiode, le premier auteur à intégrer la Typhonomachie dans son œuvre. Hésiode pourrait avoir appris l'histoire du monstre grâce à la médiation des Eubéens[498] qui, à leur tour, avaient déjà non seulement exploré le Proche-Orient, mais, s'étant tournés vers les côtes de l'Italie méridionale, avaient fait l'expérience des terres volcaniques de Pithécusses et de Sicile. En reprenant la perspective de

[494] Bachvarova 2016, p. 268.
[495] Lane Fox 2008, p. 314; Bachvarova 2016, p. 252.
[496] Bachvarova 2016, p. 256. Dans le chapitre 12 de son ouvrage, elle démontre pourquoi Chypre représente un milieu adapté pour le transfert des histoires syro-anatolienne à la Grèce.
[497] De Cristofaro 2006.
[498] Lane Fox 2008, pp. 366-7.

Lane Fox[499], qui approfondit la circulation de thèmes et personnages mythiques grâce aux voyages des Eubéens, il faudrait justement attribuer à ces derniers le mérite d'avoir transféré et transplanté le mythe de Typhon en Occident, en premier lieu à Pithécusses[500]. Les Eubéens, donc, après avoir connu l'histoire du dieu-tempête et du monstre anguipède à Al Mina situé, comme nous l'avons déjà dit, à proximité du mont Casius, et avoir peut-être vu en Cilicie la grotte de Corycos, auraient reconnu les mêmes signes du passage de Typhon dans le paysage de Pithécusses[501] : une terre volcanique fertile qui donnait une vigne de qualité comme dans la terre-mère sur Koumi[502], des roches volcaniques comme la roche noire volcanique de Zaro, les vapeurs des sources chaudes, les grondements d'un volcan.

En effet les premières terres occupées par les Grecs étaient caractérisées par la présence de volcans, à Pithécusses, à Cumes, Naples et dans la Sicile orientale, à Naxos, pas loin de l'Etna, plus particulièrement. Ils auraient pu avoir connaissance des phénomènes volcaniques grâce aux témoignages indirects des populations locales, voire en avoir une expérience directe, puisque les découvertes archéologiques ont permis de retrouver les traces d'une éruption volcanique au-dessus de strates d'occupation grecque, sur le site de Punta Chiarito[503]. Les premiers voyageurs à atteindre les côtes de Pithécusses auraient donc reconnu les traces de Typhon dans le nouveau paysage, et ils l'auraient appréhendé « through what they had seen and heard in the east […] it was they who had first grasped the truth about Typhon, brilliantly piecing together the clues of landscape and place names and local stories which went back to the old Hittite songs of kingship and the sea »[504].

[499] Lane Fox 2008, pp. 315-316.

[500] L'auteur prend un parti bien défini, qui attribue à Typhon une origine clairement orientale, mais il nous semble que cette position est à nuancer, comme nous l'avons déjà indiqué à plusieurs reprises, car nier une quelconque contribution originale du monde grec nous semble porter atteinte à une pleine compréhension de la genèse et du développement du personnage. Nous partageons encore une fois ici les clairvoyantes remarques de Fontenrose 1966, p. 82.

[501] Xénagore (FGrHist IIb, p.I, 009, 240 F28) est le premier qui discute de l'étymologie du nom de l'île depuis *pithekos*, « singes » et fait remonter cette origine à la légendaire présence des Cécropes sur l'île et leur transformation en singes. Strabon (XIII.4.6) dit que dans la langue étrusque les singes étaient appelés *arimes*. Virgile (*Aen.* IX.712) appelle l'île Inarime et localise ici la chute de Typhon. Servius, dans son commentaire à ce vers de Virgile, rappelle la même étymologie depuis le terme étrusque pour désigner les singes, et propose qu'il dérive de la lecture du vers homérique εἰν Ἀρίμοις, avec référence à la localisation de Typhon. Lane Fox (p. 316) se fonde sur cette étymologie pour fournir une preuve du lien que les Eubéens créent entre les terres qu'ils ont visitées, les espaces orientaux où la tradition localise Typhon, et les Arimes occidentales. A notre avis il serait plus prudent de se garder de faire confiance à cette étymologie pour justifier de la présence du mythe de Typhon ici. Nous allons tâcher de montrer, dans les sections suivantes, comment Typhon trouve sa raison d'être dans la péninsule Italienne déjà pour son caractère volcanique. L'identification des Arimes homériques, comme nous l'avons montré *supra*, est bien plus complexe. Lane Fox semble suggérer une apparition autonome des Arimes orientales et campaniens qui apparaît, sans l'apport d'autres preuves, une conclusion *ad hoc* pour servir son propos. Une étymologie alternative du nom de l'île est proposée par Plin. *HN* III.12(6).82 : le nome de l'île dérive selon lui des vases grecs, les *pithoi*).

[502] Lane Fox 2008, p. 142. Ridgway 1992, *passim* développe le thème de l'importance de la vigne sur l'île ainsi que la question de la présence d'artisans du métal dans une île privée de ressources minières.

[503] Albore Livadie 1986; De Caro – Gialanella 1998 qui la datent au début du VII[e] s. av. J.-C.

[504] Lane Fox 2008, p. 318.

Typhon trouve sa voie d'accès à l'Occident par les navires des Eubéens, son mythe survit et se systématise au V^e^ siècle av. J.-C. grâce à l'œuvre de deux auteurs grecs qui se trouvent, eux aussi, à voyager vers une terre volcanique, dominée par l'imposante figure de l'Etna.

2.4. Le voyage en Occident

2.4.1. Eschyle et Pindare aux pieds de l'Etna

Plus de deux siècles après Hésiode, Eschyle et Pindare mentionnent également Typhon. Avant de se pencher sur la description détaillée du monstre et du combat, il nous semble pertinent d'aborder en premier lieu la question de la localisation de Typhon[505], sur laquelle nous avons déjà fait couler beaucoup d'encre, chez ces deux auteurs en particulier. Si Pindare et Eschyle s'inscrivent dans la tradition qui attribue au monstre une origine cilicienne[506], ils vont déplacer le monstre qui trouvera sa fin non plus dans le générique Tartare, mais en Sicile, sous l'Etna. Il est intéressant aussi de relever que Pindare évoque au début le Tartare, « celui qui gît dans le Tartare affreux »[507], comme pour fournir un point de repère facile à l'auditoire, mais il précise ensuite qu'il est désormais opprimé par le poids de toute la région volcanique depuis Cumes[508] jusqu'à l'Etna[509].

Toutefois l'Etna pourrait être présent aussi dans le texte d'Hésiode, car au vers 860 de la *Théogonie,* certains éditeurs adoptent la leçon Αϊτνης, sur la base du témoignage de Tzetzès, interprétation cependant contestée. Tzetzès, dans le commentaire du vers 688 de l'Alexandra de Lycophron, dit qu'Hésiode dans ce vers entend parler de l'Etna. Il est vrai en effet qu'Eschyle et Pindare le localisent sur l'Etna et que tous les deux sont soupçonnés d'avoir tiré en grande partie leur inspiration d'une source commune dans la citation de Typhon[510], mais, comme West le rappelle à juste titre, ce sont eux qui créent une « vulgate »[511] et rien ne nous

[505] **Fig. 4.**

[506] On remarquera que, à part le témoignage offert par les célèbres vers homériques sur les Arimes, Pindare et Eschyle sont les deux auteurs les plus anciens à rappeler cette origine (Pind. *Pyth*. I.17 ; *Pyth*. VIII.16. ; Aesch. *PV* 352-3).

[507] Pind. *Pyth*. I.15.

[508] Sur la localisation en Campanie on y reviendra au chapitre 4.

[509] Pind. *Pyth*. I.18-20.

[510] Mazon 1984, p. 173, n. 4; Puech 1992, p. 22, n. 2. La source commune pourrait être Hésiode, d'après Duchemin 1972, p. 163.

[511] L'Etna est également le lieu où Typhon est enseveli chez Pind. *OI*. V.6 ss, Lycoph. *Alex*. 688 ss. ; Ant. Lib. *Met*. 28 ; Philostr. *Imag*. II. 17 ; Philostr. *VA* 13;14;16 ; Hyg, *Fab*. 152 ; Ov. *Met*. V.346 ss ; XIV. 2 ss ; Ov. *Fast*. I. 543 ss; IV. 491 ss ; Ov. *Her*. XV.12 ss ; Sen. *Herc. Fur*. 80 ss ; Sen. *Med*. 407 ss; Val. Flacc. II.16 ss; Nonnus *Dion*. II.600 ss.

prouve qu'ils aient vraiment emprunté la localisation sicilienne à Hésiode[512]. Un argument prosodique peut être avancé pour mettre en cause l'identification d'une mention de l'Etna dans le texte hésiodique : la prosodie Αϊτνης est sans parallèle, et introduit métriquement une diérèses « insolite et qui détonne dans le contexte »[513]. De plus, observe West[514], il serait étrange qu'un nom si adapté au contexte et si familier se soit corrompu en un adjectif rare. En effet une grande partie de la tradition manuscrite indique ἀϊδνῆς au génitif singulier[515]. West[516] plaide pour entendre l'adjectif au génitif afin de qualifier alors le nom de la montagne. C'est aussi la conviction de A. Ballabriga[517] On pourrait alors proposer la traduction suivante : « dans les vallons de l'âpre montagne Aidna » au lieu de « au fond des âpres et noirs vallons de la montagne »[518]. Pour West[519], suivi par Vian[520], la description ne semble pas rappeler celle d'un volcan, mais plutôt celle d'une région réputée pour son paysage calciné, la Catakékaumène. Quoi qu'il en soit de ce vers hésiodique, les commentateurs trouvent difficile de se détacher complètement de la vision d'un paysage volcanique et Ballabriga pousse son interprétation jusqu'à affirmer : « Pindare et Eschyle voyaient sans doute dans Hésiode une évocation de l'Etna et l'on n'a pas besoin, à mon sens, de chercher d'autres sources communes à leurs évocations parallèles de la montagne sicilienne »[521]. Il sera certainement difficile de donner une réponse définitive, et à notre avis cela ne change rien à la portée géomythologique du mythe de Typhon chez Hésiode[522] : même sans la mention explicite d'un volcan, le monstre, comme nous le verrons dans la section suivante, est décrit avec tous les motifs qui marquent une éruption volcanique. Le même constat vaudra pour Pindare et Eschyle.

Analysons donc plus en détail les deux témoignages de Pindare et Eschyle[523].

---

[512] West 1966, p. 393.
[513] Vian 1960, p. 22.
[514] West 1966, p. 393.
[515] ἀϊδνός signifie sombre, obscur. West 1966, p. 393 plaide pour entendre l'adjectif au génitif pour qualifier alors le nom de la montagne. Ainsi aussi Ballabriga 1990, p. 22. On pourrait alors proposer la traduction : « dans les vallons de l'âpre montagne Aidna » au lieu de « au fond des âpres et noirs vallons de la montagne ».
[516] West 1966, p. 393.
[517] Ballabriga 1990, p. 22.
[518] Mazon 2012.
[519] West 1966, p. 393.
[520] Vian 1960, p. 22.
[521] Ballabriga 1990, p. 23.
[522] Il est intéressant néanmoins de rappeler la réflexion d'Ogden (Ogden 2013a, p. 25) qui remarque justement que la mention d'Héphaïstos n'est pas anodine : selon l'auteur elle pourrait indiquer que déjà selon Hésiode la localisation finale de l'affrontement était l'Etna, ou, pour nuancer cette affirmation, elle pourrait au moins avoir influencé l'interprétation du vers 860.
[523] La lecture de Berranger-Auserve 2004 a attiré en premier mon attention sur les relations entre ces deux auteurs et le mythe de Typhon.

La Typhonomachie est présente chez Pindare aux vers 13-31 de la première Pythique, qui célèbre la victoire de Hiéron à la course de quadriges à Delphes en 470 av. J.-C.[524]. Le mythe de Typhon est intégré au début de l'ode comme un exemple pour expliquer que tous les ennemis de Zeus n'aiment pas la musique. Le contexte dans lequel il faut situer cette ode est le suivant : autour de 476/5 Hiéron avait créé une nouvelle ville, celle d'Etna[525], qu'il avait peuplée avec 500 colons du Péloponnèse (fondation dorique) et 500 de Syracuse. Selon Diodore[526], après avoir expulsé les habitants de Catane et de Naxos, il y avait établi son fils Dinomène. L'année 470 marque l'apogée de son règne[527], couronné par deux victoires militaires et politiques : la victoire d'Himère en 480 contre les Carthaginois (sous l'égide de son frère Gélon), et celle de 474 contre les Étrusques à Cumes. L'occasion était donc propice pour la création d'une ode qui ne se borne pas seulement à louer la victoire sportive, mais qui, sous ce prétexte, dresse plutôt un panégyrique en l'honneur de Hiéron. L'épinicie fut probablement exécutée à Etna même, et certainement pas par hasard. Si on imagine que Hiéron et sa cour aient assisté à l'exécution de l'ode près de l'Etna[528], le scénario de ce paysage pourrait s'inscrire en contrepoint du texte de l'épinicie et, par un jeu de miroir, renvoyer à la fois à la nouvelle fondation hiéronienne – rappelée dans la 4^{e} triade – et à la défaite de Typhon puni par Zeus, divinité qui à son tour apparaît tout au long de cette Pythique comme protectrice et garante de l'harmonie, source d'inspiration pour le nouveau règne de Hiéron. La référence au lieu est explicitée par l'emploi d'expressions déictiques comme νῦν γε μάν au vers 17 qui introduit la nouvelle localisation de Typhon, en contraste avec le ποτε du vers précédent se référant à son origine cilicienne ; le volcan au vers 30, ensuite, est proche – τοῦτ'...ὄρος – et on nomme « cette ville » pour se référer à la nouvelle fondation au vers 61 : πόλιν κείναν[529].

[524] La même victoire est célébrée aussi dans l'ode 4 et dans un *encomion* (fr. 20c) de Bacchylide.

[525] La fondation de cette ville y est liée et sera célébrée dans la tragédie eschyléenne des *Etnéennes*, fort probablement représentée en Sicile. Cette tragédie va jouer un rôle important dans notre lecture des géomythes siciliens, comme nous le verrons dans le chapitre 3.1.

La ville d'Etna continua à être habitée par les habitant originaires jusqu'en 461 av. J.-C., quand ils en furent chassés par les Kataniens guidé par le sicèle Ducétius. Les Etnéens déplacèrent donc la colonie sur le site d'Inessa, avec la ferme décision de continuer à être considérés des Etnéens et se réclamèrent d'Hiéron comme leur fondateur (Str. VI.2.3 ; Diod. Sic. XI.76.3).

[526] Diod. Sic. XI.49.

[527] Puech 1992, p. 20.

[528]Celle-ci est l'opinion généralement partagée par les savants, en raison des références à l'Etna dans le poème et surtout aux vers 29-31 (Pfeijffer 2005, p. 36). Pfeijffer 2005, p. 18 et Morrison 2007, p. 66.

[529] Ces réflexions sont présentes chez Lewis 2020, p. 162-3; Morrison 2007, pp. 66-7.

Nous avons donc l'impression que l'Etna est le symbole même de la souveraineté du tyran, avec l'agrément et la bénédiction de Zeus[530]. Il existait en effet un culte de Zeus Etnéen comme le rappellent ces vers de Pindare :

> « Souhaitons, ô Zeus, souhaitons te plaire, à toi qui règnes sur cette montagne, sur ce front d'une terre féconde, dont le nom est porté par la ville qui l'avoisine, par cette ville à qui son illustre fondateur a donné la gloire »[531]

Le culte de la divinité est attesté par des tétradrachmes où figure l'image de Zeus Etnéen sur son trône, interprété comme la représentation de la statue de culte du dieu[532]. Pindare fait mention de ce culte ailleurs aussi dans ses odes : dans *l'Olympique* IV (vers 6-7) et VI (vers 96) et dans la *Néméenne* I (vers 6). Des scolies témoignent aussi de la présence d'un temple et d'une festivité[533]. Le culte, associé donc à la célébration politique de l'image du tyran, pourrait même avoir puisé ses origines dans le culte local d'une divinité de la montagne[534], et il dure au moins jusqu'au II^{e} s. av. J.-C. lorsqu'une ambassade romaine visite le temple[535].

De plus, Zeus est le protagoniste de la lutte contre Typhon, et la localisation de la chute du monstre sur l'Etna pourrait être liée au discours de propagande politique de Hiéron[536]. Pour rappeler ses deux victoires récentes celui-ci se sert de l'image de Zeus qui triomphe sur un monstre emblème du désordre : le mythe représente un être qui se tache d'*hybris* et qui est vaincu par Zeus, il s'agit de la dernière prouesse de Zeus pour affirmer son pouvoir sur l'Olympe. Cela ne peut que faire penser aux dernières années de Hiéron et la scène mythique convient donc une fois plus à son autoreprésentation : «designed to support his political agenda […] legitimates his position and propagates recognition of his status as the king of kings and the saviour of Greece»[537]. L'Etna devient par conséquent un site qui représente la stabilité même de l'ordre cosmique. Le mythe, ancré dans son territoire, promeut le sens d'identité civique et, ce faisant, le lieu gagne sa place dans le panorama mythique panhellénique[538].

---

[530] Ainsi l'affirme Pfeijffer 2005, p. 20 : « The juxtaposition of Zeus, presented as the patron deity of the young city, and Hieron, presented as its founder and benefactor, Implicitly suggests an association between Hieron and Zeus». Hiéron reçoit l'accord des dieux et donc son pouvoir est légitimé.

[531] Pind. *Pyth*. I.29-31.

[532] Lewis 2020, p. 143-4. Voir aussi Seltman 1949, p. 56.

[533] Schol. *Nem*. I.4g ; schol. *Nem*. I.7b ; schol. *Pyth*. I.56b.

[534] Lewis 2020, p. 147.

[535] Diod. Sic. XXXIV/XXXV.10.1.

[536] Lewis 2020. Ainsi Cumes détermine à la fois l'extension de la prison du monstre et l'aire d'influence de Hiéron grâce à la victoire de 474 av. J.-C. (Gentili 1995, p. 14.).

[537] Pfeijffer 2005, p. 14.

[538] Lewis 2020.

Toutefois cette motivation politique n'est nullement exclusive. En effet, il est fort probable que Pindare parmi d'autres images ait choisi celle de l'Etna en lien avec la récente éruption, survenue en 479/475[539], qui l'aurait frappé par sa force majestueuse, sa puissance et sa menace[540]. Si on admet que la scène de la lutte entre Zeus et Typhon rappelle une éruption volcanique, alors le mythe acquiert une très grande intensité grâce à sa représentation en terre sicilienne, car l'événement traumatique était encore vivement ressenti par le peuple[541]. D'autre part, cette image pouvait contribuer à renforcer la recherche d'autoreprésentation de Hiéron, qui se plaçait sous le patronage de Zeus Etnéen, capable d'une force désarmante, comme le montrait l'épisode de Typhon et comme cela avait été manifeste lors de la dernière éruption du volcan.

Pindare n'a pas été le seul poète à séjourner à la cour de Hiéron. Même si nous connaissons très mal la vie d'Eschyle, et si la date de sa première visite en Sicile n'est pas établie[542], la *Vie* anonyme du tragédien affirme qu'il a été en Sicile au moment de la fondation de la colonie Etna (476/5), qu'il avait mis en scène la tragédie *Les Etnéennes* en l'honneur de cette ville[543] et qu'il y avait remis en scène *Les Perses*[544]. Il est probable qu'il faille situer ces événements vers 470, quand Dinomène s'installe comme roi de cette colonie et quand Pindare aussi met en scène la première Pythique; cette date est donc la seule qui soit certaine[545]. L'anonyme *Vie d'Eschyle* affirme qu'il aurait été en Sicile à une date antérieure, mais à ce propos il n'y a pas d'accord unanime entre les spécialistes[546]. Eschyle traite du mythe de Typhon dans sa tragédie *Le Prométhée enchaîné*, aux vers 347-372, dans un discours prononcé par Prométhée même,

[539] Pour Thucydide, l'éruption était survenue en 475/4 (Thuc. III.116) tandis que selon la Chronique de Paros (I.G. XII, 5, 444) l'éruption serait à situer en 479/8. D'ailleurs Pindare était actif à la cour de Hiéron en 476, comme on le sait par la *Vie* de Pindare (que l'on peut lire dans l'édition de Daude *et al.* 2013) : il avait dirigé l'exécution en 476 de la première Olympique à Syracuse et de la deuxième à Agrigente.

[540] L'emploi des termes θαυμάσιον et θαῦμα, pourrait trahir son émotion personnelle à la vue du spectacle de l'éruption. Duchemin 1972, p. 150 est persuadée en effet que le poète marque une « vision personnelle » de l'éruption dans la *Pythique* I, par la description précise et détaillée des éléments qui composent l'éruption et va jusqu'à proposer l'idée d'une excursion du poète sur le volcan pour voir la lave de près (p. 158). La phrase « Prodige merveilleux à voir ; émerveillement aussi pour ceux à qui des témoins le racontent » (Pind. *Pyth*. I.26-27) pourrait également révéler la médiation de témoins directs de l'éruption.

[541] Thuc. III.116.1-3.

[542] Smith 2018 fait un point de la question d'Eschyle en tant que « utique vir siculus » (Macrob. *Sat*. V.17.9).

[543] *Vit. Aesch*. 8.

[544] *Vit. Aesch.* 16.

[545] Ainsi Duchemin 1972, p. 150 ; Mazon 1984, p. IV, n. 1; Griffith 1978, p. 106.

[546] La question est liée au débat sur la paternité du *Prométhée* qui a été remise en question : les partisans de la paternité d'Eschyle s'appuient aussi sur le fait que la description de l'éruption dans le texte prouverait une visite en Sicile (même s'il pouvait très bien aussi avoir emprunté la description à un modèle). Griffith 1978 (p. 106) précise : « It is quite possible that the performance of Aitnaiai, to celebrate the founding of Hieron's city, took place in 470 rather than 476-5: Pindar's First Pythian, written for the same occasion, celebrates a victory of that year. In that case, Pers. Could perhaps have been performed during the same visit, and Aeschylus need only have travelled to Sicily on this one occasion before 458 ». Voir aussi le travail récent de Smith 2018 sur cette question.

La vie d'Eschyle peut être retracée aussi grâce à Souda s.v. Αἰσχύλος et *Marm. Par. IG*, XII 5, 444, fr. 50. 65b-66a.

qui essaie, en rappelant le sort d'autres personnages punis par Zeus, de dissuader Océan de plaider pour lui auprès du roi des dieux[547]. On ignore la date d'écriture du *Prométhée enchaîné*, mais les spécialistes d'Eschyle sont d'accord pour la situer entre 467 (date des *Sept contre Thèbes*) et 458 (date de l'*Orestie*)[548].

Il a été maintes fois observé combien la façon de représenter Typhon et la bataille avec Zeus qui rappelle une éruption chez Eschyle se rapproche de la première *Pythique* de Pindare[549]. Les deux auteurs considèrent Typhon comme un monstre cilicien, placent sa défaite sous l'Etna, décrivent la bataille/éruption de façon similaire[550], le qualifient de monstre « à cent têtes », emploient avec la même acception le terme τέρας, qui mentionne la Sicile fertile[551]. Eschyle aurait pu assister également à un phénomène volcanique à cette époque et/ou s'inspirer de Pindare[552] ou d'une troisième source commune[553].

Les deux auteurs ont donc pu se retrouver en Sicile plus au moins à la même période[554] à l'initiative de Hiéron, et ils vont introduire dans leur production littéraire une même allusion à Typhon et au volcan. Un événement naturel devient l'occasion de servir des fins politiques : « montrer que la force violente est domptée par un souverain plus fort auquel il est vain de s'opposer »[555]. Le contexte, bien connu par les deux auteurs qui font preuve de subtilité d'analyse, suggère cette interprétation. Hiéron est à l'apogée de sa carrière, après avoir remporté plusieurs victoires sur les barbares qui menaçaient la stabilité de son royaume. De plus, il fonde une nouvelle colonie et il se présente comme le tyran légitime d'une ville (Syracuse) au climax de sa splendeur. Eschyle avait déjà composé la tragédie *Les Etnéennes* quand des éruptions atteignent les contrées autour de la région gouvernée par le tyran. Le mythe de Typhon, le monstre qui se rebelle à l'ordre et au pouvoir établi, permet alors de bien

[547] Nous remarquons que Typhon, Prométhée et Héphaïstos, qui est évoqué à la fin de la Typhonomachie, partagent le lien avec le feu.

[548] Voir par exemple Burian – Shapiro 2009, p. 294. Cette tragédie était la première d'une trilogie sur Prométhée, dans laquelle Eschyle essaye de concilier les traditions les plus différentes – par exemple ici la tradition d'Hésiode sur Prométhée et celle qui en fait un objet de culte en Attique où il est vénéré comme patron des céramistes. Son projet est dirigé par son idéologie morale de prééminence de la modération et de la maîtrise de soi. Voir Grene 1983 pour la construction du récit tragique en fonction de son idéologie et la conception du mythe en tant qu'image archétypique d'un processus cosmique et historique qui véhicule un message universel traitant les grands enjeux religieux et humains.

[549] Griffith 1978 fait la liste de tous les passages où Pindare et Eschyle peuvent être rapprochés et mentionne également les similitudes avec le texte d'Hésiode.

[550] Nous traiterons plus en détail cet aspect dans la section 5, quand nous aborderons le lexique employé pour décrire l'éruption.

[551] Di Benedetto 1995, pp. 129-130 observe également l'emploi de certaines locutions expressives communes.

[552] Nous savons que les épinicies circulaient, donc il n'est pas invraisemblable qu'Eschyle puisse avoir lu la pythique pindarienne, comme le propose Mazon 1984, p. 173, n. 4. Duchemin 1972, p. 151 propose plutôt qu'Eschyle n'ait pas vu directement l'éruption et qu'il se fonde sur des sources livresques.

[553] C'est l'avis de Burton 1962. Duchemin 1972, p. 149 insiste sur l'influence d' Hésiode sur Eschyle et Pindare.

[554] En 470 av. J.-C. donc Pindare faisait représenter la Pythique I et Eschyle les *Etnéennes* et les *Perses*.

[555] Leroux 2004, p. 48.

représenter les événements récents : le châtiment pour les ennemis de Zeus/Hiéron, la référence à la nouvelle colonie, et l'évocation d'éruptions dont le peuple se souvenait certainement. En raison du cosmos mythologique évoqué par les poètes, et en fonction de la propagande de Hiéron, il était possible que : « the patron was encouraging a Hesiodic model for his defense of the Greek cosmos against the Etrusco-Carthaginien Typhoeus »[556].

M. Griffith évoque aussi la possibilité que la source commune à l'origine de la description similaire chez les deux auteurs puisse être une tradition orale. Nous pensons que l'hypothèse est valable, puisque, comme nous avons essayé de le montrer précédemment, la population grecque locale pouvait déjà connaître le mythe de Typhon grâce à Hésiode et aux transferts culturels depuis l'Orient œuvre des Eubéens. Elle se serait approprié le mythe sous un habillage local[557]. Pindare et Eschyle pouvaient bien inclure le mythe dans leurs œuvres, mais des textes destinés à être représentés devant la population sicilienne, et qui devaient, au moins dans le cas du poème de Pindare, exalter l'attachement au territoire du commanditaire de l'œuvre, se devaient d'être aussi conformes au gout et à la tradition locale[558]. Dans ce sens, savoir si l'un s'est inspiré de l'autre n'a plus vraiment d'intérêt, car ce qui est important c'est le choix même du mythe, un choix qui pourrait avoir été fortement influencé par la récente éruption. Cela aurait donc permis d'accroître la tension, l'effet dramatique et réaliste. On peut supposer que ce n'est pas un hasard si les deux auteurs utilisent la même image : employer tous ces éléments et faits locaux permettait vraiment d'obtenir un impact plus efficace et d'enraciner le mythe dans l'identité locale[559]. Toutefois cela n'était réalisable que si l'auditoire connaissait déjà le mythe de Typhon. Comme le confirme A. D. Morrison, en faisant référence au préambule de Pindare : « the description encourages the audience to relate the idealized description to the one they are witnessing themselves »[560]. De la même façon, en véhiculant une image pourvue d'un fort impact visuel et psychologico-émotionnel, l'auditoire pouvait être sollicité pour vivre une expérience intégrale avec la référence à un lieu – l'Etna – et un mythe – Typhon – déjà connus.

[556] Smith 2018 p. 29.

[557] Duchemin 1972, p. 157 croit aussi qu'un mythe sicilien local existait avant Pindare et Eschyle, et les vers 26-27 de la première Pythique pourraient faire référence aux témoins directs de l'éruption qui dans leur narration faisaient intervenir le récit de Typhon.

[558] Si la mise en scène sicilienne de la Pythique, comme nous l'avons précisé avant, est fortement probable, nous ne sommes pas en mesure d'affirmer cela avec la même certitude pour le Prométhée, bien que, à en juger par la *Vita Aeschyli* p-11 ; 18, il aurait passé ses dernières années en Sicile où il serait mort. Cela rendrait probable une représentation locale de la tragédie.

[559] Lewis 2020, p. 137-8 : « Pindar's epinician poetry roots the identity of a city and its citizens in the physical landscape and emphasizes its local characteristics».

[560] Morrison 2007, p. 68.

2.4.2. Le serpent volcanique

Les sources s'accordent à fournir une image assez similaire de Typhon, décrit essentiellement, nous avons eu l'occasion de le rappeler, comme un être qui assume tous les traits monstrueux qui soulignent sa dangerosité, à l'enseigne de l'excès et de l'exagération. Ses bras et ses pieds sont forts et puissants[561], il est farouche, impétueux et il a cent têtes[562], dans certains portraits ses membres sont démultipliés[563] et sa taille est énorme[564]. Il est décrit avec les caractéristiques les plus effrayantes et dégoutantes des bêtes sauvages[565], au point qu'il peut aussi avoir des ailes[566]. Néanmoins le caractère principal de Typhon qui permet de l'identifier est sa nature anguiforme, et d'ailleurs Echidna, connue souvent pour être sa compagne, et leur progéniture, ont des corps de serpents. De sa tête jaillissent des serpents, il est même défini comme un δεινός δράκων, un effroyable dragon[567]. Pindare et Eschyle ne parlent pas explicitement de serpents, toutefois Pindare lui attribue une poitrine velue et l'appelle ἑρπετὸν, reptile,[568] et chez Eschyle il siffle[569]. De plus, dans *Les Sept contre Thèbe* Eschyle fait allusion au corps serpentiforme de Typhon dans la description d'un bouclier[570]. On pourrait se demander si l'auteur s'est inspiré de l'observation des représentations sur des panoplies vraiment existantes, à en juger des brassards de bouclier de fabrication corinthienne retrouvés à Olympe du VI^{e} s. av. J.-C. qui ont comme sujet l'affrontement de Zeus et Typhon anguipède. Eschyle pourrait ainsi faire référence à une iconographie préexistante[571]. On retrouve le portrait le plus détaillé de Typhon chez le Pseudo-Apollodore[572], qui insiste d'ailleurs sur la présence de serpents : « de ces bras se détachaient cent têtes de serpents (ἑκατὸν κεφαλαὶ δρακόντων)[573]. À partir des cuisses son corps n'était qu'un entrelacement d'énormes vipères (ἐχιδνῶν), qui

[561] Hes. *Theog*. 823-4.

[562] Hes. *Theog*. 825; Pind. *Pyth*. I.16 ; *Ol*. IV.6-7 ; Aesch. *PV* 355; Hyg. *Fab*. 152 ; Opp. *Hal*. III.23

[563] Nonnus *Dion*. I.203 ; II.60ss ; II.489 ; XIII. 490. ; Ant Lib. *Met*. 28. Euripide (*HF* 1271) parle d'un Typhon à trois corps.

[564] Nonnus *Dion*. I.275 ; Hyg. *Fab*. 152; Ps. Apoll. I.6.3. qui ne se prive pas de détailler cette caractéristique : « sa taille était si démesurée qu'il dépassait toutes les montagnes, et souvent même sa tête touchait les astres. Ses bras tendus atteignaient l'un le couchant et l'autre l'orient ».

[565] Nonnus *Dion*. I.158-61-II.44.; Ps. Apoll. I.6.3: « se mêlaient la nature de l'homme et celle de la bête ».

[566] Ps. Apoll. I.6.3 ; Ant. Lib. *Met*. 28.

[567] Hes. *Theog*. 825.

[568] Pind. *Pyth*. I.19; 25.

[569] Aesch. *PV* 357.

[570] Aesch, *Sept*. 491-496.

[571] LIMC VIII.2 (1997) s.v. *Typhon* 16-20.

[572] Comme le précise Vian 1952b, p. 15 : « En bref Typhée a été conçu sous un aspect qui a peu varié et c'est la *Bibliothèque* qui conserve le mieux la vulgate ». Fontenrose pousse encore plus l'analyse et propose d'identifier dans le récit du Pseudo-Apollodore le noyaux originaire du mythe (Fontenrose 1980, p. 76).

[573] Le Pseudo-Apollodore pourrait avoir mal compris les vers 824-825 de la *Théogonie* d'Hésiode : « De ses épaules sortaient cent têtes de serpent » (West 1966 ; Carrière – Massonie 1991, p. 166 n. 1).

étiraient leurs anneaux jusqu'à sa tête et lançaient des sifflements puissants »[574]. Chez Nonnos l'image de Typhon est redevable de celle du Pseudo-Apollodore, qui reprend une représentation établie depuis Hésiode, mais son caractère anguiforme y est accentué : « Ses serpents congénitaux s'activent sur la tête […] Ses têtes à la chevelure vipérine déploient l'ombre de leurs boucles […] Typhée s'est haussé sur les spires de ses pieds jusqu'au voisinage des nues […] effroyable aspect serpentin »[575]. L'insistance sur l'aspect serpentiforme rend redondante la description qui met également l'accent sur la multiplication des sources de bruit et sur le mélange de traits qui soulignent sa nature féroce et sauvage. L'image du serpent se retrouve par la suite dans la littérature antique, et cela est probablement dû au fait que l'ophiomorphie est un trait caractéristique habituel des enfants de la Terre, ce qui est le cas du serpent[576].

Les représentations figurées du Géant confirment les caractères que nous venons de cerner, tout en adaptant la description mythique au support artistique. Le monstre est ainsi généralement figuré comme un être anthropomorphe jusqu'à la taille, puis avec une ou plusieurs queues de serpent, et souvent ailé. La plus ancienne représentation de Typhon se trouve sur les alabastres corinthiens du VII^{e} s. av. J.-C.[577] : la tête et le torse du monstre y sont disproportionnés, probablement pour rendre en peinture l'idée de ses dimensions gigantesques, et un animal apparaît également parfois sur le fond, en plus des habituelles rosettes. Il ne serait peut-être pas hasardeux de voir dans la présence d'animaux une référence aux cris de plusieurs animaux, qui apparaissent dans la description du Géant qui appartient déjà au texte hésiodique. Typhon est souvent confondu avec un Géant, et même les sources à partir de l'époque hellénistique l'appellent Géant, en l'intégrant aux récits de Gigantomachie. La même identification se retrouve dans les monuments figurés, car Typhon comme les Géants s'y trouvent représentés par les mêmes types iconographiques. Toutefois Vian[578] soutient qu'à l'époque archaïque la queue de serpent était l'apanage du seul Typhon, tandis que les Géants apparaissent anthropomorphes et dans des scènes chorales. Tout comme dans les sources littéraires, ce fut donc à l'époque hellénistique que la contamination se produisit et les Géants deviennent serpentiformes. Du point de vue iconographique, Vian démontre que le motif des

[574] Ps. Apoll. I.6.3. La traduction de la Bibliothèque du Pseudo-Apollodore est issue de l'édition de Carrière – Massonie 1991.

[575] Nonnus *Dion.* I.158 ; 173 ; 184 ; 248. Les mêmes images apparaissent au chant II.30 ; 32 ; 44 et XIII.496 ; Baglioni 2010 analyse dans le détail le lexique de l'altérité et de la monstruosité de Typhon.

[576] Papathomopoulos 1968, p. 82, n. 4.

[577] LIMC s.v. *Typhon* 1-10.

[578] Vian 1952b, pp. 12-16 analyse la question. Voir également Vian 1951, pp. 9-12.

monstres anguipèdes pourrait être originaire du Proche Orient[579] : les Grecs pourraient s'être inspirés des créatures égyptiennes hybrides mi-humaines mi-serpents, mais ce sont les sceaux cylindriques babyloniens qui fournissent les prototypes plus évidents[580]. C'est ainsi que deux représentations assez tardives du monstres, le relief du temple de Bêl à Palmyre et le bas-relief à Soueida[581], « conservent le souvenir, rhabillé à la grecque, de vieilles traditions locales où l'ancêtre oriental de Typhée faisait déjà figure de révolté »[582]. La plus ancienne représentation dans l'iconographie grecque de la lutte entre Zeus et Typhon est celle d'une hydrie chalcidienne[583], où Zeus attaque le monstre, caractérisé par deux queues de serpents, avec sa foudre. Ce motif était déjà présent sur les cylindres orientaux : Amiet publie un grand nombre de cylindres néo-assyriens, syriens, hittites où le dieu de la tempête attaque un serpent, dans quelques cas avec des pierres. Parfois le monstre sort de sa montagne ou de son antre et dans un cas des lignes sinueuses peuvent être interprétées comme des langues de feu jaillissant du monstre[584].

Tout au long des pages précédentes nous avons mis en évidence les indéniables rapprochements avec les mythes d'affrontements du dieu-tempête contre un monstre, qui est d'ailleurs souvent serpentiforme, comme Azag, Tiamat, Vrtra et Ltn (dont est issu le biblique Léviathan) associé à Yam, Hedammu, Illuyanka. Typhon en tant qu'être serpentiforme est donc assimilé à un dragon, et plusieurs auteurs contemporains se sont intéressés à la question de cette forme particulière.

Il est possible de reconnaître trois approches dans la recherche sur les mythes de chasse aux dragons, comme l'a bien noté D. Ogden[585]. Une première piste de recherche se propose d'investiguer l'influence proche-orientale, dans la perspective de l'analyse comparative[586] ; une deuxième piste interroge le substrat indoeuropéen[587] ; la troisième piste est celle dont Ogden même est partisan et qui veut situer ce mythe « in the cloud of international folktale »[588]. Ogden insiste sur l'universalité de ce qu'on pourrait définir un mythème : on le retrouve également dans des mythologies plus tardives, comme dans le récit anglo-saxon de Beowulf

[579] Papathomopoulos 1968, p. 132, n. 5 affirme qu'en général l'image d'un monstre pourvu d'ailes et de multiples membres est d'origine orientale. Voir aussi Fontenrose 1966, p. 74.
[580] Vian 1952, p. 12, n. 5; Vian 1960, pp. 25-26.
[581] Vian 1951 n° 14-15 pl. III.
[582] Vian 1952b, p. 12.
[583] LIMC *Typhon* 14 ; Vian 1951 n° 4. **Fig. 11.**
[584] Amiet 1965. Ce dernier motif est présent aussi sur un relief de Malatya également mentionné par le même article.
[585] Ogden 2013b.
[586] Walcot 1966 ; Fontenrose 1980 ; West 1997 ; Lane Fox 2008.
[587] Watkins 1995 ; West 2007.
[588] Ogden 2013b, p. 11.

ou dans le poème norrois Edda. Le seul cas, parmi les nombreux exemples étudiés par Ogden, pour lequel l'influence orientale est reconnue par cet auteur est celui de Typhon, comme nous croyons l'avoir montré précédemment.

Au terme de cette réflexion, une précision est nécessaire : la lutte du dieu-tempête contre un monstre anguipède est, nous venons de le voir, un mythème répandu à une large échelle. Il est issu d'un substrat très ancien qui va au-delà de la Grèce archaïque ou du Proche-Orient ; sa chronologie est difficile à établir avec précision, mais on peut estimer que ses racines remontent à la tradition orale. Le Proche-Orient a élaboré ce mythème dans les formes que nous avons évoquées précédemment et, parallèlement, en Grèce le personnage de Typhon a été créé de façon autonome. C'est seulement dans un deuxième temps, quand les contacts commerciaux ont mis à profit un échange culturel, que l'influence orientale intervient dans le mythe de Typhon et dans la construction du mythème de la lutte, comme en témoignent les motifs analysés dans la section 2.2.3. Or, deux caractères semblent se dégager en raison de leur importance : le feu et le serpent, deux caractères qui existaient certainement dans le socle originel de la tradition orale grecque.

Puisque Typhon a une forme de serpent, que le feu le caractérise[589] et que les mêmes caractères sont présents dans les mythes proche-orientaux qui lui sont apparentés, il serait tentant de suggérer qu'il existe un lien entre le serpent et le feu. En effet Ogden remarque que l'association entre l'imaginaire du feu et le venin du serpent est très répandue au Proche-Orient, et Nicandre[590] qualifiait les morsures des vipères comme étant « ardentes »[591]. La même idée est présente dans un texte qui appartient à un autre horizon chronologique et culturel, mais qui confirme bien l'hypothèse de l'universalité du mythème. Dans un ouvrage arabe, Ikhwān al-Ṣafāʾ, on raconte comment le feu est créé par le venin du dragon, qui cherche donc refuge dans l'air frais du sommet des montagnes, en raison de l'intense chaleur de son venin[592]. À partir de là, nous pourrions nous demander s'il ne serait pas possible que l'association morsure de serpent-brûlure, qui rappelle donc l'action cruciale du feu et le fait que les serpents se trouvent plus facilement dans les antres de la terre peu fréquentés, ait amené, par association d'idées, à fusionner le feu avec le lieu par excellence qui produit le feu – le volcan. Typhon aurait-il pris alors son caractère volcanique à la suite de cet enchaînement d'idées ? Le phénomène inverse a également pu se produire. Typhon, monstre qui dès le début symbolise l'action du volcan,

[589] Cela est lié à des phénomènes volcaniques, comme nous le démontrerons dans la section suivante.
[590] Nic. *Ther*. 245 πυρπολέουσα et 364 πυρπολέοντα.
[591] Ogden 2013b, p. 220.
[592] Kuehn 2011, p. 54.

est-il représenté avec les spires d'un serpent à cause du fait que le serpent, parmi les autres animaux chtoniens[593], est celui qui s'accorde le mieux avec le feu ? La connexion feu-serpent-volcan semble être présente d'ailleurs chez un autre monstre mythologique représenté comme un serpent dans son iconographie : la Chimère. Son haleine est du feu et elle partage avec Typhon une localisation en Asie Mineure[594]. De plus, Pline[595] identifie la Chimère avec un volcan qui brûle de nuit et de jour avec une flamme éternelle, localisé en Lycie[596]. Une autre comparaison, plus tardive, renforce de cette association : l'historien arménien du XII^{e} s. Mattieu d'Edesse associe les dragons du mont Ararat en lutte contre ceux du mont Aragac et les éruptions volcaniques[597]. Si le dragon-serpent et les volcans continuent à être associés si longtemps, nous sommes autorisés à penser que l'association reste lisible et efficace dans le folklore. On pourrait donc supposer qu'il en était de même chez les Grecs. D'ailleurs, aussi bien Typhon que d'autres dragons qui lui sont similaires vivent dans une grotte. Ce lieu est parfois indiqué comme source d'exhalaisons méphitiques : le serpent de Bagrada vit, par exemple, dans une caverne et émet des émanations qui suffoquent les oiseaux[598], et la gueule du serpent de Mars est comparée à l'entrée des Enfers avec ses fumées fatales[599]. Comment ne pas songer enfin à l'entrée des Enfers localisée au lac Averne, appelé ainsi en raison du fait que les oiseaux trouvent la mort (du grec *aornos* = sans oiseaux) à cause des gaz volcaniques des Champs Phlégréens[600] ?

La grotte, demeure de Typhon, est un autre élément qui souligne l'association serpent-feu-volcan. La figure du dragon est en effet généralement associée avec des endroits reculés et isolés, et la présence de phénomènes naturels spécifiques :

> « In its threatening manifestation the creature is linked to adverse climatological phenomena such as thunder, rain, lightning or earthquakes. The symbolic complexity of the dragon is thus expressed through its ability to cross boundaries within the natural environment it inhabits »[601].

[593] Il ne faut pas oublier que selon les théories existantes le feu aussi provenait de la terre (cf. Chap. 1.3).
[594] Hom. *Il*. VI.181-2; Hes. *Theog*. 323-4, Pind *Ol*. 13.90, *Hymn. Hom. Ap*. 367-8, Eur. *El*. 473-5; Eur. *Sthen*. F665a TrGF.
[595] Plin. *HN* II.110(106).236.
[596] Ov. *Met*. IX.646-8; Ps. Apollod. II.3.1; schol. Hom. *Il*. VI.181; voir aussi Myth. Vat. I.71 ; M3 14.4.
[597] Kuehn 2011, p. 55.
[598] Sil. It. VI. 157-9.
[599] Ov. *Met*. III.75-6.
[600] Voir par exemple Verg. *Aen*. VI.237-42.
[601] Kuehn 2011, p. 51.

Nous retrouvons le lien entre le serpent et un lieu naturel aussi dans un texte de Strabon[602]. Selon cet auteur, l'ancien nom du fleuve Oronte serait « Typhon ». Le monstre même aurait donc créé un fleuve qui reprend la forme d'un serpent car, cherchant à fuir la foudre de Zeus : « en sillonnant le sol, les anneaux de son corps creusèrent le lit que devait remplir le fleuve ; puis, de l'endroit où il finit par disparaître, jaillit la source elle-même[603]. De là ce premier nom de Typhon qui fut donné au fleuve ». L'image du serpent est tellement efficace que l'origine de ce fleuve continue d'être attribuée à un dragon, qui fuit cette fois un prophète islamique dans une légende turque de la région de Hatay[604].

D'autres motifs iconographiques viennent soutenir notre hypothèse qui consiste à considérer que l'image du serpent n'est pas le résultat d'un simple hasard ou du seul emprunt à la tradition orientale, mais qu'elle personnifie l'action même d'un phénomène naturel lié au volcan. Sur certaines représentations étrusques (un scarabée, une hydrie et une amphore)[605], Typhon soulève un rocher et le lance contre son adversaire. Pierres et roches sont les armes que Typhon oppose à la foudre de Zeus dans plusieurs versions et, comme nous aurons l'occasion de le montrer dans la prochaine section, cet élément rappelle le caractère explosif de certaines éruptions volcaniques de l'Etna.

Un autre vase présente le même décor, mais offre en plus de nombreux détails qui ont attiré une plus grande attention. Il s'agit d'une œnochoé apulienne du British Museum[606] datée des années 320-310 av. J.-C[607]. Sur la gauche, Zeus armé de la foudre et Hermès assis dans le char se dirigent vers la droite où se trouve un personnage barbu hybride avec deux queues de serpents, penché, et qui soulève un grand rocher au-dessus duquel une grande tête souffle[608] en direction du couple divin. Cette scène a été interprétée de différentes façons, mais selon P. Linant de Bellefonds[609], l'analyse de certains détails permet de plaider pour une Typhonomachie. Si dans toutes les Gigantomachies apuliennes le char de Zeus est guidé par Niké, la présence d'Hermès pourrait s'expliquer au vu du récit du Pseudo-Apollodore qui est, certes, postérieur à l'œnochoé, mais qui relate un épisode qui se rattache à une variante du mythe qui était déjà connue précédemment. En effet, Pindare[610] évoquait déjà la fuite en Égypte

[602] Str. XVI.2.7.
[603] Typhon crée des sources aussi chez Nonnus *Dion*. II.68-72.
[604] Kuehn 2011, p. 53.
[605] Vian 1951, n° 5, 6, 8 pl.II.
[606] Vian 1951 n°12 pl. II ; LIMC s.v. *Typhon* 15. **Figg. 12a-b.**
[607] Pour cette typologie (il s'agit de productions grecques ou inspirées des productions grecques) nous renvoyons à Iozzo – Denoyelle 2009.
[608] Les joues en effet sont gonflées et des lignes sortent de la bouche.
[609] Linant de Bellefonds 2014.
[610] Pind. Fr. 91 Snell apud Porphyr. *Abst*. III.16

des dieux[611]. L'attribution d'un rôle actif ou passif à Typhon dépend de l'interprétation de sa posture : selon Linant de Bellefonds il est en fuite, donne le dos à Zeus et il est penché vers l'avant à cause du poids du rocher que Zeus lui a jeté[612]. Toutefois nous lui préférons l'avis de C. Aellen selon qui le monstre fait face à Zeus et lui oppose le rocher pour se défendre de la foudre[613]. D'ailleurs la comparaison avec les autres images de Typhon évoquées *supra* fait pencher la balance en faveur de cette dernière proposition, surtout si l'on songe au fait que Zeus est armé de la foudre et qu'il est peint dans le vif de l'action, le bras levé, prêt pour l'attaque : pourquoi donc, représenter un Typhon déjà abattu par une autre arme ?

D'autres éléments rapprochent l'œnochoé du récit littéraire du mythe de Typhon. La partie inférieure du vase semble décorée de façon à ce que la mer soit comprise comme un repère naturel, un autre motif rencontré dans la variante « orientale » de notre mythe. Nous partageons néanmoins l'avis de Linant de Bellefonds quant à la localisation et au moment précis de l'action du mythe que le peintre a choisi de représenter : les derniers instants de la bataille localisée aux pieds de l'Etna. En effet les motifs peints sur la roche pourraient avoir pour but de caractériser un type précis de rocher[614], qui, dans le cas de Typhon, ne peut que symboliser un volcan. En effet, pour compléter la représentation du cadre volcanique, la tête au-dessus du rocher souffle : elle pourrait aussi bien souffler des vents, comme dans la version d'Hésiode, ou des flammes, comme dans la version de Pindare et Eschyle[615]. La scène pourrait alors représenter le mythe dans toute sa complexité : Zeus qui foudroie Typhon, le monstre qui se défend en lançant des pierres, son ensevelissement sous l'Etna, et sa colère bouillonnante qui le fait réagir en lui faisant cracher des flammes.

Pour terminer avec l'iconographie de Typhon, nous avons des indices qui suggèrent que, à l'époque romaine, le serpent pouvait continuer à symboliser le feu du volcan. La très célèbre fresque de l'atrium de la Maison du Centenaire de Pompéi[616] représente le dieu Bacchus, au corps composé par des grands grains de raisin, à côté d'une montagne sur les pentes de laquelle prospèrent des vignes. La montagne est traditionnellement identifiée avec le Vésuve dont la fresque reproduit la forme avant l'éruption en 79. Au premier plan la scène est dominée par un

[611] C'est un autre élément de la variante que nous avons définie comme « orientale ». La fuite en Égypte et suivie par la défaite temporaire de Zeus que le monstre prive d'une partie de son corps ; c'est grâce à l'aide d'une divinité secondaire du panthéon que Zeus peut reprendre ses forces et se lancer à nouveau dans le combat.

[612] Linant de Bellefonds 2014, p. 113.

[613] Aellen 1994, p. 130.

[614] D'ailleurs le processus de différenciation des rochers ne serait pas inconnus aux peintres apuliens : Linant de Bellefonds 2014, p. 113.

[615] Linant de Bellefonds 2014

[616] **Fig. 6.**

gigantesque serpent. Le serpent revient aussi dans une peinture d'Herculaneum, où il enveloppe un autel : à côté de celui-ci apparaît une inscription, malheureusement effacée aujourd'hui, mais qui a été transcrite sur des anciens desseins, « *Genius / huius loci / montis* »[617]. Le serpent semble donc être le génie du mont de ce lieu, c'est-à-dire le Vésuve. Si l'on poursuit dans le raisonnement, nous pourrions suggérer que le serpent surdimensionné de la fresque de la Maison du Centenaire représente le contrepoint du Vésuve en arrière-plan. Même s'il s'agit d'un génie du lieu, et donc dans ce cas il n'est plus un monstre dangereux, on peut penser à une reprise tardive du symbole, bien présent dans la tradition mythique, du serpent en tant que représentant d'un lieu volcanique.

Typhon apparaît donc comme un monstre anguiforme dont les caractères physiques l'associent sans aucun doute à l'élément igné. La localisation du mythe donnée par le récit permet aussi d'identifier les rapports avec un contexte volcanique. Nous avons parcouru avec Typhon le voyage qui, depuis l'Orient, lui a permis de s'enraciner en Sicile, et nous avons déjà souligné un certain nombre de caractères qui l'associent au volcan. Nous allons maintenant procéder à la lecture géomythologique du mythe en partant des textes mêmes, pour mieux appréhender les traits et les motifs clé qui permettent de qualifier de géomythe la lutte entre Typhon et Zeus.

2.5. Les motifs volcaniques : la lecture géomythologique entre sources littéraires et analyses géologiques

Pour aborder les motifs volcaniques du mythe de Typhon, il nous paraît indispensable de partir du lexique employé par les sources grecques. Pour ce faire nous faisons nôtre la démarche décrite par S. Jamison comme fondement de son analyse de la linguistique indo-européenne du mythe :

> « I assume that the language in which a myth is told is an integral part of the telling, not a gauzy verbal garment that can be removed without damage to the real meaning of the myth. The clues to contemporary understanding of myth often lie in its vocabulary and phraseology, which have complex and suggestive relationships with similar vocabulary and phraseology elsewhere »[618].

[617] *CIL*, IV 1176 = *ILS* 3649 = Wachter 2019, 5; voir aussi Blum 2002, n° 52.
[618] Jamison 1991, p. 39.

L'analyse de notre base de données a permis d'identifier trois principales aires thématiques ayant trait aux manifestations volcaniques, auxquelles correspondent autant de catégories d'expression lexicale pour désigner ces phénomènes.

En effet, dans la lutte entre Typhon et Zeus, certaines expressions qui façonnent des images peuvent être mises en exergue et rappellent certains caractères typiques des éruptions volcaniques. En premier lieu nous présenterons donc les motifs et les expressions choisis par les auteurs grecs, qui rappellent une activité effusive du volcan.

L'activité effusive

Chez Hésiode, les têtes de Typhon dardent « des langues noirâtres »[619], image qui pourrait désigner métaphoriquement les coulées de lave, à la fois pour la forme et la couleur. Dans les sources, une expression très récurrente est celle du feu – πῦρ – qui jaillit du monstre, ou plus précisément de ses yeux[620], ou sinon c'est la flamme – φλὸξ – qui jaillit[621]. Pindare offre une image très pertinente des jets de flamme qui sortent du volcan : « Du mont sortent, vomies par ses abîmes, les sources les plus pures du feu inabordable »[622]. Le verbe ἐρεύγομαι n'est pas commun en grec classique et il est employé pour indiquer l'action de la lave lorsqu'elle sort des entrailles de la terre[623]. Le choix de ce verbe permet d'évoquer « le bruit et le rejet soudain de la lave qui s'écoule »[624]. On remarque que les auteurs accordent une préférence aux verbes qui indiquent l'action violente d'un liquide qui sort : Typhon vomit – ἐρεύγομαι – ou crache – ἀναβλύζω.[625] Le poète précise que le feu provient des antres profonds de la terre – ἐκ μυχῶν – , un détail qui est très réaliste. Pindare remarque également deux comportements du volcan qui ont lieu, selon sa description, le jour ou la nuit. Pendant le jour les coulées de lave, appelés torrents – ποταμοὶ –, « répandent un flot de fumée ardente »[626], tandis que la nuit « une flamme rouge roule et entraîne jusqu'aux profondeurs de la plaine marine des blocs de roche, avec fracas », ce qui décrit bien un des dangers relatifs aux coulées de lave. La lave ici est encore φλὸξ et les roches qui sont entrainées – πέτρας – font un grand bruit – σὺν πατάγῳ.

[619] Hes. *Theog*. 826.
[620] Hes. *Theog*. 826-7 : ἐκ δέ οἱ ὄσσων […] πῦρ ἀμάρυσσεν. Voir aussi v. 845. Chez le Pseudo-Apollodore (I.6.3) « Ses yeux lançaient un regard de feu » (πῦρ δὲ ἐδέρκετο τοῖς ὄμμασι).
[621] Hes. *Theog*. 359 : φλὸξ δὲ κεραυνωθέντος ἀπέσσυτο τοῖο ἄνακτος.
[622] Pind. *Pyth*. I.21-2.
[623] Lewis 2020, p. 167.
[624] Berranger-Auserve 2004, p. 43.
[625] Nonnus *Dion*. II.563.
[626] Pind. *Pyth*. I. 22: ῥόον καπνοῦ αἴθων.

Nous remarquons ainsi que tous les sens sont sollicités dans la construction de l'image qui rappelle l'éruption : l'ouïe est interpellée par les fracas des roches, et les capteurs sensoriels de la peau sont également évoqués car la narration mentionne l'intense chaleur qui se dégage de cet affrontement : la terre bouillait – ἔζεε [627], fondait – τήκετο – et brûlait – καίετο.[628] Typhon lui-même est « en proie aux flammes »[629].

« Torrents de feu » – ποταμοὶ πυρὸς – est l'expression employée également par Nonnos[630] et par Eschyle, pour décrire des coulées de lave[631] descendant vers la plaine : « iront dévorer de leurs dents sauvages les guérets féconds des plaines de Sicile »[632]. Le verbe ἐκρήγνυμι peut faire allusion aux cratères qui se seraient ouverts lors de l'éruption et leur présence confirmerait d'ailleurs l'hypothèse selon laquelle Eschyle aurait visité la Sicile après l'éruption, quand la lave s'était solidifiée et le sol était redevenu fertile[633]. La « bouche enflammée »[634] de Typhon pourrait donc être le cratère, comme le suggère aussi l'image offerte par le texte du Pseudo-Apollodore : « sa bouche crachait de puissants tourbillons de feu »[635]. Le même auteur termine son récit avec l'image de l'Etna, écrasant le monstre, faisant jaillir « des éruptions de feu »[636]. Les éruptions sont donc attribuées à Typhon avant, et à la montagne après la punition : les deux protagonistes se fondent dans une seule image symbolique. Il est intéressant de remarquer que le mot ἀναφύσημα signifie en premier lieu « souffle, exhalaison » avant de devenir le terme employé pour indiquer l'*éruption*.

D'autres produits volcaniques seraient à identifier dans la mention de la vapeur – ἀτμῇ – et des vents – ἀνέμων – [637], qui pourraient faire référence aux gaz volcaniques ou, plus généralement, à la fumée qui accompagne l'éruption. La vapeur noire chez Eschyle est λιγνύς, ce qui indique un feu plein de fumée[638]. Voici comment Nonnos décrit à son tour la bataille :

> « Zeus le père mène donc le combat. Contre son adversaire, il vibre et lance son feu accoutumé, transperçant les lions, frappant avec l'ouragan céleste le bataillon des gosiers innombrables à la voix disparate. Quand tombe le trait de Zeus, une seule de ses flammes

[627] Hes. *Theog*. 847.
[628] Hes. *Theog*. 861-2 : πολλὴ δὲ πελώρη καίετο γαῖα ἀτμῇ θεσπεσίῃ καὶ ἐτήκετο ; v. 867 : ὣς ἄρα τήκετο γαῖα σέλαι πυρὸς αἰθομένοιο.
[629] Ant. Lib. *Met*. 28: καιόμενος.
[630] Nonnus *Dion*. I.370.
[631] **Fig. 3.**
[632] Aesch. *PV*. 368-369.
[633] Duchemin 1972, p. 164.
[634] Aesch. *Sept*. 493; 511: στόμα πυρπνόον.
[635] Ps. Apoll. I.6.3: ἐκ τοῦ στόματος πυρὸς ἐξέβρασσε ζάλην.
[636] Ps. Apoll. I.6.3: γίνεσθαι πυρὸς ἀναφυσήματα.
[637] Hes. *Theog*. 862 ; 869. Nonnus *Dion*. II.531-9 rend peut-être hommage à Hésiode en rappelant tous les vents qui ravagent Typhon.
[638] Aesch. *Sept*. 494.

> embrase des mains à foison, une seule de ses flammes consume des multitudes d'épaules et des hordes grouillantes de serpents »[639].

Typhon est donc embrasé par Zeus, tout comme l'Etna et le territoire autour sont embrasés par l'action de l'éruption. De plus le monstre « a les yeux obscurcis par les cendres et par la fumée noire »[640], deux produits de l'action volcanique, comme nous l'avons déjà remarqué chez d'autres auteurs[641]. De la même façon, les yeux obscurcis des cendres et les bras qui obscurcissent le soleil[642] feraient référence à la fumée générée par les produits pyroclastiques qui peut effectivement voiler le soleil.

L'identification avec l'Etna peut être proposée grâce à un détail naturaliste très précis : « la neige, giflant ses visages, lui couvre les joues de blancs flocons »[643], neige qui recouvre également les pentes de l'Etna aussi chez Pindare[644] et Strabon[645].

Nonnos nous offre des images très détaillées. Dans notre corpus de textes, c'est celui qui dessine le mythe avec les traits et les couleurs les plus marquantes, qui choisit des expressions avec un très haut potentiel imaginatif, et cela grâce à son style adapté à la *poikilia*. Dans le chant XIII, par exemple, il insiste sur l'image du monstre brûlé – αἰθομένου Τυφῶνος[646] – ou en flamme – φλογόεις δὲ Γίγας[647] – qui vomit le souffle ardent[648] et l'incendie ce qu'il y a autour[649].

Au chant XIII, Nonnos décrit davantage la nature volcanique de Typhon : ici le poète explore vraiment son lien avec les terres volcanique, avec la localisation à Satala, alors que ces détails n'auraient pas servi son propos dans les deux premiers chants[650].

Nonnos reprend donc l'image du serpent et évoque « ses membres de serpent étendus à la ronde dans la poussière, crachant le feu »[651]. L'idée du serpent qui s'enroule en spires par terre pourrait effectivement rappeler la forme des coulées de laves tortueuses qui descendent des

---

[639] Nonnus *Dion*. II.508-513.
[640] Nonnus *Dion*. II.521-2 : ἐτεφρώθησαν ὀπωπαὶ καπνῷ λιγνυόεντι.
[641] Les têtes de Typhon sont fumantes et les visages brûlent : Nonnus *Dion*. II.555-7, on retrouve une image similaire aussi au chant XIII. 478.
[642] Nonnus *Dion*. I.292.
[643] Nonnus *Dion*. II.522-3.
[644] Pind. *Pyth*. I.20.
[645] Str. VI.2.8.
[646] Nonnus *Dion*. XIII.477.
[647] Ibid. v. 485.
[648] Ibid. v. 475 : πυριθαλπέος ἄσθμα.
[649] Ibid. v. 476.
[650] Voir *supra* section 2.4.
[651] Nonnus *Dion*. II.562-3. La même conception des serpents qui créent des configurations naturelles par leur mouvement était présent aussi chez Strabon dans la mention du fleuve Oronte (XVI.II.7) et chez Nonnos au chant II.32-3 : « les hautes têtes du Géant, de leurs chevelures vipérines, font ruisseler les ondées qui vont grossir les torrents ».

pentes du volcan. Le monstre anguipède pourrait alors trouver l'origine de ses queues serpentiformes dans l'observation naturelle de ce phénomène, ce qui apporte une contribution supplémentaire à notre précédente analyse sur le symbole du serpent-dragon.

L'activité explosive

D'autres éléments de la narration conduisent le lecteur à y reconnaître une deuxième typologie de comportement du volcan, c'est-à-dire son action explosive[652].

Les traits brûlants – θερμοῖς βέλεσι[653] – ou les traits rocheux – κραναοῖς βελέεσσιν[654] – pourraient se référer au matériel pyroclastique projeté violemment à la suite d'une éruption explosive. Les sources plus tardives contiennent davantage d'éléments qui peuvent être attribués à ce phénomène. Typhon attaque Zeus à plusieurs reprises avec un jet de rochers[655]. Il arrive même à détacher des fragments de terre qu'il utilise comme projectiles et qui créent des îles nouvelles : « d'un coup de son énorme main, ébranleuse du sol, il détache une frange de terre, arrachée à ses assises marines, et en fait une île qu'il lance toute entière, après l'avoir fait tournoyer autour de lui comme une balle »[656]. Cette image revient chez le poète de nombreuses fois dans la description de l'assaut du monstre[657]. Il construit même un rempart de rochers[658], mais Zeus ne se laisse pas faire et répond avec les « âpres traits de la pierreuse tourmente » [659]. Chez le Pseudo-Apollodore, Typhon ne se contente pas de lancer des pierres, mais, quand le combat atteint la Thrace, il jette en direction de Zeus des montagnes entières[660]. Chez Oppien, Typhon « fut écrasé sous les traits brûlants » et ensuite il est « embrasé par une pluie de feu » qui cause à « ses cent têtes mises en pièces » d'être « dispersées en éclats de tous côtés »[661] : cette image peut renvoyer à celle des produits pyroclastiques mineurs, comme les cendres et les lapilli.

---

[652] **Fig. 2.**
[653] Aesch. *PV* 370.
[654] Nonnus *Dion*. I.261.
[655] Nonnus *Dion*. II.29 : « il s'arme de rochers pour partir à l'assaut ».
[656] Nonnus *Dion*. I.287-90.
[657] Par exemple au chant II.73-6 : « Et les rocs lancés tombent en torrents de pierres du haut des airs ; ils s'engloutissent dans la mer, transformant l'eau en continent ; de ces terrestres projectiles naissent des îles nouvelles dont les chevilles se plantent spontanément dans la mer pour y prendre racine » ; au chant II.456-8 : « Typhée arrache alors d'une main la crête arrondie d'une île ; pour donner l'assaut, il la soulève, la fait tournoyer et envoie le projectile à la face de Zeus qui rien ne peut briser » ; Typhon darde « un promontoire escarpé » aussi dans le chant I.293.
[658] Nonnus *Dion*. II.371-4 : « Et Typhée, pour couvrir d'une cuirasse les rangs de ses membres escarpés, assemble le roc au roc, jusqu'à ce qu'il se soit bâti un infrangible rempart avec des rangées serrées de montagnes, à force de poser des blocs, l'un contre l'autre, sur des monceaux de blocs » ; II.378-9« Et Typhée prend pour casque des dômes rocailleux, couvrant ses têtes sous le haut panache des pics ». Cela nous rappelle Oulikoummi, le monstre fait de pierres de la mythologie hourrite-hittite.
[659] Nonnus *Dion*. II.540 : κραναοῖς βελέεσσι χαλαζαίου νιφετοῖο.
[660] Ps. Apoll. I.6.3.
[661] Opp. *Hal*. III.21-24.

Les expressions évoquées jusqu'à présent reviennent aussi dans la littérature latine : chez Ovide Typhon « rejette des flots de sable et vomit des flammes par la bouche »[662].

Phénomènes secondaires

D'autres phénomènes de volcanisme secondaire apparaissent dans le mythe de Typhon. En effet une éruption volcanique est souvent accompagnée ou anticipée par un séisme. Quand Typhon menaçait l'Olympe, celui-ci vacillait et « un tremblement incoercible commençait »[663]. Typhon « se rue, creusant au passage les assises du sol, ébranlant – ἐλελίζετο – avec ses pieds de dragon la terre cilicienne jusqu'en ses fondements immuables »[664], il fait en sorte que « les flancs montagneux du Taurus s'entrechoquent à grand fracas – ἀρασσομένου πολυσφαράγῳ δὲ κυδοιμῷ – », que les « cavernes souterraines mugissent – ἐβόμβεον –, les promontoires de la côte tremblent – ἔτρεμον –, les retraites des monts vacillent – σείοντο –, et les rivages s'affaissent croulant sous les secousses de ses pieds ébranleurs du sol » et que la « terre se crevasse » [665].

Sa main, comme son pied, est « ébranleuse du sol – ἐνοσίχθονι – »[666]. Typhon endosse les traits de Poséidon : il assume le même rôle d'ébranleur du sol, il a le trident et il détache une île, exactement comme Poséidon avant fait pendant la Gigantomachie[667]. Nous ne croyons pas que cela doive être considéré comme une preuve d'une assimilation du monstre au dieu qui se serait produite pendant l'Antiquité tardive. Nonnos aime mélanger les éléments, aime les contaminations, les variations. La raison de ce rapprochement pourrait ainsi résider dans l'amalgame, qui remonte déjà à l'époque hellénistique, entre Typhon et les Géants, ce qui rend possible une osmose entre les deux récits mythiques ainsi qu'un transfert de motifs, justifié, dans ce cas, par la vulgate concernant Typhon qui en fait le prototype du monstre préposé à la dévastation.

Ce motif est repris dans la littérature latine. Chez Ovide, Typhon essaye de se relever, « il se débat pour soulever la terre qui l'oppresse pour renverser les villes et les grandes montagnes

[662] Ov. *Met*. V.353 : *eiectat flammamque ferox vomit ore Typhoeus*. Pour le traitement de l'Etna chez Ovide nous renvoyons à Arias 2003.
[663] Hes. *Theog*. 842; 849.
[664] Nonnus *Dion*. II.34-6, au chant I.258 il « ébranle les cimes de Corykion ».
[665] Nonnus *Dion*. II.36-7 ; 39-41 ; 69.
[666] Nonnus *Dion*. I.288.
[667] Poséidon détache un morceau de terre de l'île de Cos, crée l'île de Nisyros et la lance contre le géant Polybotès (Ps. Apoll. I.6.2).

qui se dressent sur son corps; alors la terre tremble »[668] et Pluton même craint que le sol ne se déchire, qu'il ne se produise une large fissure jusqu'aux profondeurs de la terre.

Les éruptions sont par ailleurs accompagnées par des bruits très forts, provoqués par les explosions, les secousses et le dégazage. Le sifflement de Typhon est mentionné très souvent par les sources à partir d'Hésiode, et il va de pair avec sa forme de serpent. Le monstre produit un sifflement – ῥοίζεσχ᾽ – « que prolongeait l'écho des hautes montagnes »[669] ; pour Eschyle[670] il siffle – συρίζων – « l'effroi par sa terrifiante mâchoire » ; pour le Pseudo-Apollodore il « lançait des sifflements puissants[671] » et produisait « un mélange de cris et de sifflements »[672] ; pour Nonnos il pousse « un sifflement – συρίζων – belliqueux »

Hésiode exprime toute une variété de sons : « Il tonna sec et fort, et la terre à l'entour retentit d'un horrible fracas, et le vaste ciel au-dessus d'elle, et la mer, et les flots d'Océan, et le Tartare souterrain » ; de ses plusieurs têtes des voix « s'élevaient faisant entendre mille accents d'une indicible horreur »[673] et ces accents reproduisent les cris du taureau, du chien, du lion. Nonnos élabore et approfondit ce caractère. Typhon alors « déploie les rangées de ses gorges rugissantes, il pousse mille cris de guerre par toutes les gueules de ses monstres hurlant à l'unisson »[674] et « lorsque le Géant vocifère ce n'est pas un seul, mais mille échos à l'unisson qui répondent de leur vacarme à l'armée de ses voix, car tandis qu'il apprête au combat les multiples formes de son être, il fait retentir des hurlements de loups, des rugissements de lions, des grondements de sangliers, des mugissements de bœufs, des sifflements de serpents, des bâillements effrontés de léopards, des mâchoires d'ours prêts à mordre, des chiens enragés »[675]. En effet, le Typhon nonnien possède des têtes composites de plusieurs bêtes sauvages. Au travers de ces têtes il émet toute sorte de bruits qui, comme nous l'avons déjà rappelé, sont associés à l'éruption, tel le grondement, le fracas, le bourdonnement, le sifflement. Ici toutefois Nonnos impose une substitution : le bruit est la conséquence de la voix d'animaux qui sont comme lui dangereux, les bruits sont effrayants, car l'image qu'il veut donner est celle d'une

[668] Ov. *Met*. V.534-6.
[669] Hes. *Theog*. 835.
[670] Aesch. *PV* 357.
[671] συριγμὸν πολὺν ἐξίεσαν
[672] μετὰ συριγμῶν ὁμοῦ καὶ βοῆς (Ps. Apoll. I.6.3)
[673] Hes. *Theog*. 839-41 ; 829-30. Chez Ant. Lib. *Met*. 28 également « il faisait entendre toute sorte de cris », même si Papathomopoulos 1968 attribue ce son aux vents produits par Typhon, selon la version d'Hésiode.
[674] Nonnus *Dion*. I.156-7.
[675] Nonnus *Dion*. II.250-6.

créature effrayante. Il crée donc une représentation syncrétique de tout ce qui fait peur et produit un bruit monstrueux[676].

Il nous reste à présent à conclure le répertoire des phénomènes volcaniques par une dernière manifestation. Il peut arriver que, lors d'une éruption, les panaches volcaniques se chargent électriquement et le résultat est l'apparition de stupéfiants éclairs au-dessus du sommet du volcan. Ce phénomène ne laisse pas de traces vérifiables sur le terrain et donc nous ne sommes pas en mesure de confirmer si et à quel moment précis il a pu se manifester aux yeux des habitants de la Sicile. Néanmoins certains motifs évoqués dans le récit du mythe nous amènent à envisager la possibilité de l'observation directe d'un phénomène triboélectrique parfois appelé *orage volcanique*, et qui consiste en la création des foudres par le frottement de la cendre volcanique. En effet, les armes de Zeus sont la foudre, le tonnerre et l'éclair. Le dieu attaque ainsi le monstre qui lui oppose des jets de feu : cette image nous semble dessiner très nettement ce qui se produit pendant un phénomène triboélectrique. Hésiode est le premier à employer cette image : « Une ardeur régnait sur la mer aux eaux sombres, allumée à la fois par les deux adversaires, par le tonnerre et l'éclair comme par le feu jaillissant du monstre, par les vents furieux autant que par la foudre flamboyante »[677]. Pour Eschyle la foudre « s'abat dans un souffle de feu » et, à la fin de l'affrontement, Typhon exhale sa colère dans « les traits brûlants d'une insatiable tempête de feu »[678].

2.5.1. Les versions du mythe

À la lumière des motifs volcaniques mis en évidence jusqu'ici, il est possible de procéder à une lecture géomythologique du mythe de Typhon. Pour ce faire, il nous semble pertinent ici de faire le point sur les aspects les plus formels de l'analyse mythologique. Nous avons identifié jusque-là deux versions du mythe grec : la version *orientale*, caractérisée par les motifs vus

[676] La monstruosité et le bruit sont ce qui reste de l'image originaire associée aux têtes de Typhon, et il apparaît secondaire que les têtes ne soient plus des serpents, comme dans la description canonique. D'ailleurs dans la reconstruction de Nonnos les serpents sont présents, mais au lieu des bras et des jambes ils composent la chevelure du monstre : Nonnos se sert donc d'une substitution d'image en l'exagérant. Les images clés qui à son époque identifiaient le monstre étaient évidemment le bruit et les serpents. C'est pourquoi Nonnos, avec un processus qui privilégie la redondance et la variété, intègre dans le portrait de Typhon un nombre exagéré de serpents et, de plus, ajoute une multiplication de sources sonores qui génèrent le bruit. L'image de l'être serpentiforme se mélange finalement à d'autres caractères qui soulignent son aspect féroce et sauvage.

[677] Hes. *Theog*. 845-6 : κάτεχεν ἰοειδέα πόντον βροντῆς τε στεροπῆς τε, πυρός τ᾽ ἀπὸ τοῖο πελώρου, πρηστήρων ἀνέμων τε κεραυνοῦ τε φλεγέθοντος.

[678] Aesch. *PV* 361 ; 370-2.

dans la section 2.2.3, et la version que l'on pourrait définir *canonique*, qui suit de près le modèle hésiodique, dans la variante partagée par Eschyle et Pindare (et qu'on pourrait appeler *occidentale*). Néanmoins les auteurs qui semblent suivre la première version, le Pseudo-Apollodore, Hygin, Ovide, Antoninus Liebralis, Oppien, Nonnos, ne se détachent pas de la version canonique dans les éléments essentiels qui structurent le mythe, ils en ajoutent simplement d'autres. Le témoignage du fr. 91 de Pindare[679] démontre que la version orientale représente probablement, à l'origine, une simple variante[680]. D'ailleurs cela correspond bien aux mécanismes du mythe, qui naît au sein de la tradition orale, mais qui en fonction du narrateur, du lieu et du public se prête à des développements différents, tout en conservant les éléments marquants essentiels qui le distinguent des autres mythes.

Le récit de Typhon s'avère donc être un modèle de géomythe composé par des mythèmes[681] – des motifs de composition essentiels – bien définis qui le qualifient comme tel et l'identifient :

- La lutte
- La localisation près d'un volcan
- Les armes qui rappellent les éléments de l'éruption

D'autres éléments de composition communs aux deux versions et à toutes les variantes sont :

- La provenance orientale du monstre (sauf chez Hygin et Hésiode)
- La bataille qui généralement n'est pas statique : le fait que Typhon vient de Cilicie pour attaquer l'Olympe implique un mouvement, ce qui est mis en évidence par Nonnos où la bataille prend des dimensions cosmiques, et par le Pseudo-Apollodore qui mentionne clairement la poursuite au mont Casius en Syrie, la Cilicie, le mont Nysa et le mont Hémos en Thrace. Dans la version orientale, de surcroît, Typhon traverse la mer. Il y a néanmoins des exceptions : Pindare décrit directement la chute du monstre et dans d'autres versions plus tardives Typhon est également présenté déjà comme monstre vaincu et emprisonné sous l'Etna, c'est le

[679] Fr. 91 Snell-Maehler, ap. Porph. *Abst*. III. 16.

[680] Dans cette étude nous appelons « version » chaque narration du mythe originaire, qu'on pourrait appeler archétype, reproduisant les mythèmes fondamentaux. Une version diffère de l'autre pour le choix de représenter le mythe avec des motifs en particulier. La façon de traiter ces motifs détermine les diverses « variantes » d'une même version du mythe.

[681] Nous en parlerons dans le détail au chapitre 9.

cas chez Ovide, ou alors le récit est trop succinct pour permettre de développer ce motif, comme chez Hygin.

- Le monstre est anguipède

D'autres éléments moins fréquents sont également à signaler :

- La mention d'Héphaïstos et de sa forge sous l'Etna (Hésiode, Pindare, Eschyle, Antoninus Liberalis)
- Les éléments propres à la version orientale : la fuite des dieux en Égypte, une divinité mineure comme aidant, la mer, le temporaire renversement de rôle, le vol des nerfs de Zeus.

Toutes les variantes de toutes les versions, malgré les différences, les particularités et la place donnée à Typhon dans le récit, qui peut être même très limitée, présentent les trois mythèmes principaux identifiés précédemment comme caractérisant le géomythe. Cela nous autorise à en déduire que, si ces éléments apparaissent constamment, quelle que soit la chronologie des auteurs, ils continuaient à être considérés comme indispensables pour raconter l'histoire de Typhon : sans le volcan le monstre n'existe pas. Nous pouvons alors envisager l'interprétation suivante : le récit de Typhon se construit exactement avec l'objectif de dessiner l'image d'une éruption volcanique, pour maîtriser la catastrophe, par le biais du mythe ; rappeler sa description permet d'en garder plus facilement le souvenir, elle permet d'essayer d'analyser le phénomène auquel on a assisté afin de le comprendre.

2.5.2. Géologie historique

Cette lecture géomythologique est renforcée grâce aux données géologiques. En effet, il est possible d'identifier au moins une date certaine d'une éruption qui aurait pu permettre aux auteurs anciens de nourrir leur imaginaire grâce à un témoignage direct. L'éruption est celle de l'Etna datée par Thucydide en 475/4 av. J.-C. (III.116), et en 479/8 par la Chronique de Paros (I.G. XII, 5, 444). Les avis des spécialistes divergent quant au choix de la date exacte, et si certains considèrent la Chronique de Paros comme la plus fiable, puisqu'il s'agit d'un témoignage épigraphique, d'autres accordent plus de crédit à Thucydide. En effet, la date fournie par l'historien correspond mieux à la période de la tyrannie de Hiéron, période au cours

de laquelle Pindare et Eschyle visitèrent la Sicile, une période qui correspond aussi à une grande éruption selon les scholies au Prométhée enchainé[682]. Une autre alternative consiste à considérer comme valables les deux dates, car les deux sources pourraient se référer à une période prolongée d'éruptions[683]. Malgré la difficulté à dater précisément l'événement, et malgré l'incertitude quant à la présence de Pindare et Eschyle au moment de la catastrophe, les deux auteurs ont utilisé le même mythe pour se référer à l'éruption de l'Etna et, s'ils ont pu le faire, c'est probablement parce qu'ils ont puisé dans une tradition bien présente sur place. Le récit est d'ailleurs souvent introduit avec le « dit-on » – φάσιν ou dicitur[684] – qui semble indiquer l'existence d'une tradition orale. Typhon était alors couramment évoqué quand il s'agissait d'une manifestation volcanique, et Philostrate fait explicitement mention de cela : « la peinture suit le récit des poètes et nous explique l'éruption de l'île par la fable »[685].

Si le témoignage de Pindare et Eschyle peut assez aisément être associé à une éruption précise, il n'est malheureusement pas possible d'en faire de même pour les autres sources jusqu'ici mentionnées. Certes, l'une des difficultés réside dans la datation imprécise des éruptions de la période ancienne qui présente souvent des marges d'erreur assez significatives. Nous pouvons néanmoins remarquer que le volcan a été certainement très actif du V^{e} s. av. J.-C. au I^{er} s. ap. J.-C-, avec des éruptions bien datées en 475-4/479-8 av. J.-C., 425 av. J.-C., 396 av. J.-C., ~387 av. J.-C., 140 av. J.-C., 135 av. J.-C., 126 av. J.-C., 122 av. J.-C., 44 av. J.-C., 36 av. J.-C., 32 av. J.-C., 24 av. J.-C., 38 ap. J.-C, selon les données des sources historiques et géologiques [686].

Parmi celles-ci, l'éruption de 24 av. J.-C., en particulier, est attestée par Ovide, dans l'une de ses *Lettres du Pont*, où il rappelle à l'ami Macer un voyage fait pendant leur jeunesse en Sicile quand l'Etna était en éruption. E. Guidoboni et collaborateurs[687] ont été les premiers à intégrer cette éruption dans leur catalogue des éruptions de l'Etna en faisant justement remarquer que cette indication est suivie chez Ovide par une allusion rapide au personnage de Typhon : « Nous vîmes tous deux le ciel briller des feux de l'Etna, de ces feux que vomit la bouche du Géant enseveli sous la montagne »[688]. Cela peut nous conforter dans l'idée qu'encore à l'époque romaine le feu sortant du volcan était attribué à l'action de Typhon dans

[682] Cela est par exemple l'opinion de Guidoboni *et al.* 2014, p. 30, à laquelle je renvoie pour une discussion approfondie. Ces auteurs interprètent également le mythe de Typhon en termes d'éruption volcanique.
[683] Cette possibilité est envisagée par Stothers – Rampino 1983 ; Siebert – Simkin – Kimberly 2010 et Debiasi 2000.
[684] Ps. Apoll. I.6.3 ; Hyg. *Fab*. 152.
[685] Philostr. *Imag*. II.17.5. Un excellant étude sur Philostrate est celui de Prioux 2015.
[686] Cf. chapitre 1.
[687] Guidoboni *et al.* 2014, p. 81.
[688] Ov. *Pont*. II.10.23.

l'imaginaire collectif. La montagne sicilienne qui fait jaillir des langues de feu apparaît chez le Pseudo-Apollodore presque comme une image stéréotypée, comme s'il s'agissait de la clause obligatoire imposée par la tradition, explicitée par le « dit-on ». Cela est important pour nous, car, même si nous ne sommes pas en mesure de savoir si ce mythe était encore couramment évoqué pour représenter les éruptions, on peut néanmoins considérer que l'équation « Typhon battu = feu qui surgit de la montagne » demeurait un élément intrinsèque essentiel au sens du mythe pour pouvoir être négligé.

Nous avons débuté ce chapitre par le témoignage d'Hésiode et il nous paraît intéressant de conclure notre lecture géomythologique avec lui. Il est très difficile de savoir si le poète s'inspire d'une éruption précise qui aurait nourri à partir de suggestions visuelles un récit plus ancien qui connaissait déjà le monstre, ou si tout simplement il se limite à faire référence à un caractère éruptif générique du mythe, qu'il aurait connu grâce à ses contacts avec les Eubéens. La question se complique aussi à cause de la controverse entre les spécialistes concernant le vers 860 de la *Théogonie* avec la mention présumée de l'Etna. Guidoboni et collaborateurs[689] relient le texte d'Hésiode à la première des éruptions mentionnées par Thucydide[690] pour établir une fourchette chronologique qui s'étale de 734 av. J.-C. (le *terminus post quem* pour la première éruption de Thucydide) au milieu du VII^{e} s. av. J.-C., époque d'activité d'Hésiode. Ces auteurs considèrent donc que le texte d'Hésiode se réfère à l'Etna et une même interprétation a été proposée par M. T. Greene qui lit dans le mythe « the faithful portrayal of the "eruptive signature" and physical description of that mountain »[691]. Le géologue lit attentivement le récit d'Hésiode et en décèle les éléments qui correspondent à une éruption très violente du volcan, ce qui lui permet de proposer comme datation soit la première des éruptions mentionnées par Thucydide, soit autour de 1500 av. J.-C., quand une éruption aurait causé le départ des Sicanes de l'île[692].

[689] Guidoboni *et al.* 2014, p. 12.
[690] Thuc. III.116.1-3.
[691] Greene 1992, p. 66.
[692] Diod. Sic. V.6.2-3. Voir Greene 1992, pp. 63-72.

2.5.2.1. Typhon un géomythe ?

À ce stade de la recherche il est possible de se demander quels sont les indices du récit qui permettent de reconnaître Typhon en tant que géomythe, tentant de définir, de façon préliminaire, les conditions indispensables pour une définition du géomythe :

1. Les mythèmes constitutifs du mythe doivent avoir un contenu volcanique ;
2. Malgré la multiplication des variantes et des versions, ces mythèmes demeurent invariables ;
3. Les images proposées doivent être efficaces et frappant pour favoriser leur mémorisation ;
4. Au moins une variante ancienne doit être associée à des sources ou récits locaux pouvant prouver la genèse locale du récit ;
5. Au moins une variante ancienne peut être reconduite à un événement volcanique précis, recevant donc confirmation des données géologiques.

Cependant, notre analyse n'est pas la seule possible, l'affirmer se serait négliger la complexité de la matière mythique en général ainsi que du mythe même. D'autres interprétations ont été proposées du mythe de Typhon. Selon West la chute de Typhon pourrait être une explication au travers de ce mythe du phénomène sismique[693] et F. Blaise[694] interprète différemment la présence du feu et de la forge dans le mythe : il s'agirait à son avis de la victoire de la technique qui rétablit l'ordre du cosmos et qui dompte les vents nocifs de Typhon, le mythe donc, selon cet auteur « contribue à mettre en lumière les conditions cosmiques qui rendent possible l'idée même de condition humaine ».

Le voyage de Typhon n'est pourtant pas terminé : les témoignages successifs montrent comment le mythe est assimilé par la culture latine, comment il se contamine, comment se modifient aussi partiellement ses enjeux.

[693] West 1966.
[694] Blaise 1992

2.6. Divagations mythiques : métamorphose et évolution de Typhon

Typhon n'est pas le seul être mythologique à être localisé sous l'Etna. D'autres sources, en particulier à partir de l'époque hellénistique, attribuent la même punition à d'autres monstres et Géants.

Dans la *Vie d'Apollonius de Tyane*, un extrait mérite de retenir notre attention :

> « la fable que je réfute n'est pas une de celles d'Ésope, mais une de celles qui retentissent sur le théâtre, et qui sont sans cesse répétées par les poètes. À les entendre, sous cette montagne gémit enchaîné quelque Géant, Typhée ou Encélade, qui, dans sa longue agonie, vomit tout ce feu »[695].

Le mythe donc continue à être raconté et, peut-être, même représenté au théâtre (même si le texte pourrait faire référence tout simplement au *Prométhée Enchaîné*). Les Géants qui vomissent le feu font donc partie d'un imaginaire très répandu qui dénote l'appropriation de la tradition qui expliquait de cette manière le phénomène de l'éruption. On aura remarqué que Typhon est inscrit ici dans la catégorie des Géants et qu'il est rapproché d'Encélade. En effet, à partir des sources de l'époque hellénistique, Typhon est appelé Géant, comme si cette catégorie englobait tout monstre fils de la Terre. Par conséquent un Géant comme Encélade et un Hécatonchire comme Briarée commencent à être aussi les protagonistes de récits traditionnellement associés à Typhon[696].

Callimaque, par exemple situe Encélade au-dessous de la superficie entière de la Sicile[697]. Dans l'*Hymne à Délos*, il insère le motif du monstre sous l'Etna en comparaison de ce qui arrive au fleuve Pénée quand Léto lui demande d'accepter de l'héberger pour accoucher : pour se venger, Arès soulève les cimes du Pangée et les fait précipiter, fait trembler l'Ossa et la plaine de Crannon, et la Thessalie toute entière est effrayée. Ici c'est toutefois le Géant Briarée qui est mentionné et il est question plutôt d'un tremblement alors que le bruit est engendré par la fournaise d'Héphaïstos :

> « Ainsi, lorsque tremblent les cavernes de l'Etna fumant, quand se retourne sur son flanc, au sein de la Terre, le Géant Briarée, et que la fournaise frémit toute, et les ouvrages de la

[695] Philostr. *VA* V.16.

[696] Nous exposons ici les sources qui localisent ces monstres en Sicile. La localisation en Campanie des Géants sera traitée au chapitre 5.

[697] Callim. *Aet*. Fr. 1.36.

forge, sous les tenailles d'Héphaïstos ; ainsi qu'alors les vases et les trépieds travaillés au fer, s'écroulant à la file, font un bruit terrible : tel aussi s'entendit le fracas du bouclier aux beaux orbes »[698].

Callimaque appelle Briarée un Géant : soit il s'agit d'une dénomination générique, soit Callimaque suit une tradition différente, ce qui nous paraît l'option la plus probable, qui rapproche Briarée d'Encélade et Typhon, qui sont donc considérés tous comme des Géants. Il est intéressant aussi de relever l'incertitude par rapport à l'identité du monstre enseveli sous l'Etna dans la scholie de ces vers : il peut s'agir soit de Briarée, soit d'Encélade, soit de Typhon[699].

V. Gigante Lanzara[700] propose d'intéressantes remarques linguistiques par rapport aux termes employés pour indiquer le son : le verbe βρέμουσιν indique le bruit qui naît du mouvement. Tous les recoins du mont sont secoués d'une espèce de tremblement. L'intensité sonore atteint le niveau le plus élevé dans la troisième partie de la comparaison où l'intensité sonore est donc au maximum (vv.145-6) : en effet, δεινόν souligne l'action du verbe et indique le sommet de toute qualité. Le bruit est ensuite produit par le mouvement des vases et des trépieds qui tombent et résonnent. Les trois verbes de la comparaison indiquent autant de nuances du son produit par la terre : σείονται indique seulement le mouvement, βρέμουσιν la vibration, mouvement avec du son, ἰαχεῦσι indique seulement le son assourdissant. L'attention portée à privilégier un répertoire linguistique varié, qui tâche d'être mimétique vis-à-vis des sons produits par la nature, est un signe que Callimaque, tout en mentionnant Briarée à la place de Typhon, utilise le mythe d'un Géant enseveli afin de représenter de façon efficace un phénomène naturel.

Le Pseudo-Apollodore – qui pourtant au chant I.6.3 fournit une longue description de la lutte entre Zeus et Typhon qui se termine en Sicile – au chant I.6.2, quand il traite de la Gigantomachie, raconte que « Athéna lança sur Encélade en fuite l'île de Sicile ». Chez Euripide également l'adversaire d'Athéna est Encélade, tandis que celui de Zeus est Mimas[701].

En suivant la tradition hellénistique, les poètes latins sont désormais prédisposés à placer de façon presque interchangeable Encélade ou Typhon sous l'Etna. Valerius Flaccus fait référence à la version canonique de Typhon sous l'Etna et on perçoit de lointains échos

[698] Callim. *Hymn* 4.141-8.
[699] Comme le relève Gigante Lanzara 1990, p. 116. La confusion entre les trois personnages doit être récurrente si elle apparaît aussi chez les Mythographes du Vatican (M2. Fab. 67).
[700] Gigante Lanzara 1990, pp. 116-118.
[701] Eur. *Ion* 209-16.

pindariques et eschyléens[702]. Virgile, au chant III de l'*Énéide*, après une description classique de l'Etna en éruption[703], mentionne Encélade comme la cause des tremblements, de la fumée et de la flamme[704]. La localisation d'Encélade au-dessous de l'Etna devient très courante dans la littérature latine et on la retrouve chez plusieurs auteurs, sans que le thème soit forcément développé, comme s'il s'agissait d'une image stéréotypée nécessairement associée à l'Etna : c'est le cas chez le poète anonyme de l'*Aetna*, chez Lucain, Stace, ou Silius Italicus[705]. Claudien s'attarde plus longuement sur la description de l'éruption causée par ce Géant :

> « En son milieu s'étend l'Etna aux roches calcinée, l'Etna qui jamais ne taira le triomphe sur les Géants, sépulcre brûlé d'Encélade, qui, enchaîné, le dos meurtri, exhale de sa plaie brûlante un soufre inépuisable ; et chaque fois que sa nuque rebelle repousse ce fardeau sur son flanc gauche ou droit, l'île à sa base est alors arrachée, les villes, ébranlées, chancellent avec leurs remparts. Les sommets de l'Etna, l'œil seul peut les connaître : on ne peut pas aller les toucher. Tout le reste est couvert de frondaisons : mais nul paysan ne foule sa cime. Tantôt il pousse les nuages qu'il fait naître, souille le jour en le chargeant d'une nuée de poix ; tantôt il harcèle les astres de terribles poussées, et nourrit l'incendie à son propre dommage »[706].

Cette longue citation nous permet de souligner à quel point Claudien est redevable ici de la description jadis donnée par Pindare des effets de la colère de Typhon. Encore une fois nous avons la preuve que le mythe de Typhon devient un modèle incontournable pour tout auteur désireux de se mesurer avec la description des manifestations volcaniques catastrophiques de l'Etna.

L'Etna tremble, fume, frémit, fait du bruit : les caractéristiques du phénomène que l'on veut décrire pour la postérité appartiennent toujours au répertoire des manifestations catastrophiques associées à un volcan ; ainsi un épisode volcanique est décrit au travers du récit des actions d'un ennemi monstrueux de Zeus. Le mythe de Typhon se codifie et se cristallise : l'image est fixée, elle peut donc être transmutée dans un autre monstre avec des caractères similaires (fils de la Terre-Gea, ennemi de Zeus) et dans d'autres endroits où le phénomène

[702] Val. Flacc. II.25.

[703] Verg. *Aen*. III.571-7 : *sed horrificis iuxta tonat Aetna ruinis;/ interdumque atram prorumpit ad aethera nubem,/ turbine fumantem piceo et candente favilla,/ attollitque globos flammarum et sidera lambit; /interdum scopulos avolsaque viscera montis/ erigit eructans, liquefactaque saxa sub auras/ cum gemitu glomerat, fundoque exaestuat imo.*

[704] Verg. *Aen*. III.578-82.

[705] *Aetna* 71-3 ; Luc. *Bel. Civ*. VI.293-5 ; Stat. *Theb*. III 594-7, XI 7ss, XII 274 ss; Sil. XIV.578 ss.

[706] Claud. *Rapt*. I. 153-65.

décrit est observable. Dans notre itinéraire nous avons rencontré Typhon dans plusieurs endroits, tous caractérisés par la présence du feu : la Lydie, la Phrygie, la Cilicie, la Syrie, Satala, la Sicile, la Campanie. Ce processus de transfert a été identifié en effet par le scholiaste de Pindare, qui, citant Artemone, dit que chaque manifestation de feu dans une montagne est l'œuvre de Typhon[707].

2.7. Conclusion

À la fin de cette étude nous ne sommes pas étonnés de constater que les Grecs, se trouvant confrontés à des environnements similaires, dominés par la menace d'une montagne de feu, aient éprouvé naturellement le besoin d'associer ces lieux à un mythe qu'ils avaient appris lors de leurs voyages : la matière mythique, surtout à une époque où la transmission orale était la règle, était ductile et soumise à un constant processus de transformation et adaptation aux circonstances.

Typhon reste codifié dans l'imaginaire collectif comme un personnage aux multiples facettes, l'une desquelles l'associe aux manifestations volcaniques virulentes. Il est donc parfaitement logique qu'il soit mentionné en de multiples endroits par un même auteur, comme c'est le cas pour Pindare[708], qui étend la prison souterraine du monstre des Champs Phlégréens à l'Etna, affirmation à laquelle Strabon attribue du crédit du fait de l'observation de phénomènes volcaniques dans ces deux endroits[709]. En effet la Campanie est la seconde terre volcanique indiquée le plus souvent, après la Sicile, comme lieu de la chute de Typhon. Cette localisation s'explique facilement grâce au concours de deux circonstances : la Campanie, aussi bien que la Sicile, ont été deux territoires colonisés très tôt par les Eubéens. Ces derniers ont donc pu facilement transférer et transplanter leur bagage culturel, comme nous l'avons montré *supra*, d'autant plus qu'il s'agit de deux terres de nature volcanique, aptes à assimiler ce type de mythe. C'est ainsi que déjà Phérécide[710] pouvait situer Typhon à Ischia-Pithécusses, le faisant voyager ici depuis le Caucase – une autre terre riche de volcans –, et la même

[707] Schol. Pind. *Pyth*. I. 31b.
[708] Pind. *Pyth*. I.15-20.
[709] Str. V.4.9: « On accordera cependant plus de crédit à ce qu'en dit Pindare, parce qu'il est parti d'un fait reconnu, à savoir que le trajet de Cumes jusqu'à la Sicile est volcanique - διάπυρός ἐστι - sur toute sa longueur et que ses profondeurs recèlent certaines anfractuosités communiquant par un conduit unique non seulement entre elles, mais aussi avec le continent. De là proviennent les phénomènes observés sur l'Etna, tel qu'il apparaît dans toutes les descriptions, ainsi que sur les îles Lipari, en divers points de la région de Dicéarchia, de Néapolis et de Baies, enfin sur l'île de Pithécusses ».
[710] FGrHist 3 F54.

localisation lui est attribuée également par Lycophron[711]. Virgile élargit l'action de Typhon à toute la zone volcanique campanienne :

> « Ainsi parfois, sur le rivage eubéen de Baïes, tombe un môle de pierre construit avec de vastes quartiers de roc et jeté dans la mer ; il s'abat et, dans sa chute, va heurter les profondeurs de l'abîme ; la mer est bouleversée ; des sables noirs montent à la surface ; à ce fracas, tremble la haute Prochyta, et le dur lit de rocs d'Inarimé qui, par l'ordre de Jupiter, pèse sur le corps de Typhée »[712].

Le Typhon de Pithécusses apparaît aussi chez Lucain dans une comparaison destinée à expliquer le souffle prophétique[713] : si la flamme qui sort de la bouche de Typhon peut faire office de comparaison, c'est que cette image était largement acquise dans un répertoire communément partagé.

Le mythe de Typhon est mobilisé au fur et à mesure par les auteurs pour représenter ce qui est dangereux et effrayant, qui menace l'ordre établi par les dieux, un symbole d'*hybris*, d'altérité, condensé dans l'image du serpent de feu[714]. C'est ainsi que ces caractères convergent dans d'autres images de dragons, comme le dragon de Mars chez Ovide ou le dragon de la Colchide chez Valerius Flaccus, le serpent de Némée mentionné par Stace, ou celui de Bagrada évoqué par Silius Italicus[715].

Pendant la fin de la République et le début du Principat nous pouvons constater que les implications « politico-idéologiques » du personnage de Typhon sont davantage soulignées chez les auteurs latins. En effet Typhon est de plus en plus mentionné comme modèle d'action des forces du désordre. La lutte Zeus-Typhon est évoquée par exemple par Horace[716] comme paradigme de la bataille d'Auguste contre ses ennemis, Antoine et Cléopâtre : Auguste, comme un nouveau Jupiter, se bat contre les forces du désordre et du chaos. J.J. O'Hara va jusqu'à considérer que les Géants représentent pour les auteurs latins « les autres », l'envahisseur étranger[717]. Pour P.J. Johnson Typhon, chez Horace et Virgile[718], garde un rôle de symbole négatif de violence et de bouleversement de l'ordre à la fois naturel et politique[719], tandis que chez Ovide il assume une signification légèrement différente. Au travers de la figure de ce

[711] Lycoph. *Alex*. 688-93.
[712] Verg. *Aen*. IX.710-6.
[713] Luc. *Bel. Civ*. V.99-101.
[714] Ainsi que l'atteste l'*Etymologicum Magnum* s.v. Τυφῶνος: Πυρώδους δαίμονος. Voir également Mancini 2010 ; Ogden 2013b.
[715] Ov. *Met*. III.33; Val. Flacc. VIII.60; Stat. *Theb*. V.508; Sil. VI.220.
[716] Hor. *Carm*. III.4.54-80.
[717] O'Hara 1994.
[718] Par ex. Verg. *Georg*. I.278 ss.
[719] Johnson 1996, p. 15.

monstre, le poète de Sulmone exprimerait ses préoccupations par rapport à la liberté d'expression et aux conséquences pour la littérature des prises de position augustéennes[720].

La connotation politique de l'image de Typhon à l'époque romaine rappelle celle de l'époque de Hiéron que nous avons évoquée auparavant à propos de Pindare et Eschyle, mais elle n'est pas contradictoire par rapport à son emploi comme métaphore de l'image du volcan. Les motifs narratifs-mythiques utilisés sont toujours les mêmes : dans l'imaginaire collectif Typhon possédait encore les mêmes caractéristiques, même si sa valeur en tant que géomythe descriptif et mémoriel d'un événement catastrophique n'était plus évidente, et ce qui en restait était essentiellement son usage métaphorique.

[720] Ov. *Met*. V.308-340. À ce propos Johnson 1996 (pp. 14-15) commente: « in this episode a divine political struggle has been translated into the terms of a literary struggle, in which traditional praise oh authority is challenged by mortal poets who question that authority, both in their challenge of gods and in their treatment of stories about the gods ».

Chapitre 3. Un géo-culte sicilien : les Paliques et Adranos

La Sicile, terre de conquête, où plusieurs peuples se sont succédés, avec leurs cultes, leurs pratiques rituelles, leurs mœurs et leurs traditions orales, représente encore une fois le scénario où l'analyse géomythologique peut être mise à profit.

Nous avons précédemment montré le potentiel de l'approche géomythologique pour l'étude d'un mythe très connu de la mythologie grecque. Dans ce chapitre nous allons envisager le mythe dans sa relation avec le rite et les pratiques cultuelles. Pour ce faire nous avons choisi deux cultes reliés entre eux de la Sicile pré-grecque des Sicules, localisés dans la région étnéenne, où volcanisme et pratique rituelle sont strictement interdépendants. Il s'agit des cultes des Paliques et d'Adranos qui nous sont connus par les sources littéraires d'époque gréco-romaine. Toutefois, se représenter correctement la nature originaire de ces cultes et mythes est une tâche compliquée par l'état fragmentaire des informations, mais surtout par le fait qu'elles n'ont pas été livrées par le peuple dépositaire des cultes, les Sicules, mais par les auteurs gréco-romains assimilant le culte et décrivant une situation qui leur est contemporaine. De surcroît, nous allons montrer comment les enjeux politiques favorisent la sélection et le remaniement de certains motifs, ce qui entraîne, par conséquent, une perte de certains caractères essentiels pour appréhender le mythe originaire.

Néanmoins, à partir de ces éléments et des données archéologiques récentes, l'emploi de l'approche géomythologique s'avère particulièrement adaptée, car elle met en place un dispositif approprié pour retracer les origines des cultes des Paliques et d'Adranos. Enfin, au cours de cette étude nous verrons dans quelle mesure la géomorphologie du territoire et son caractère volcanique ont pu influencer la construction même de l'imaginaire mythologique et déterminer un type spécifique de culte et rituel.

3.1. Les *Etnéennes*, expression du *vir utique siculus*[721].

Dans le chapitre précédent nous avons rencontré deux auteurs grecs, Pindare et Eschyle, dont les témoignages se sont avérés essentiels pour l'analyse du mythe de Typhon, à cause de

[721] Macrob. *Sat*. V.19.17. Le séjour en Sicile d'Eschyle, protagoniste de cette section, aurait marqué sa vie et son œuvre au point d'être défini par la suite en tant qu'« homme presque sicilien », comme le définit Macrobe ou une scholie à Aristophane (Σ Ar. Pax 73b). La question de son « sicilianisme », surtout d'un point de vue linguistique, est débattue chez Griffith 1978 ; Smith 2018.

la très claire référence à une récente éruption volcanique de l'Etna. Ce qui a facilité leur description a été sûrement leur séjour en Sicile à la cour de Hiéron, leur permettant ainsi, si ce n'est d'assister directement à l'éruption, au moins d'en avoir connaissance au travers de témoins directs[722]. Le séjour d'Eschyle en Sicile est important pour notre recherche à cause d'un deuxième ouvrage composé pour Hiéron ces mêmes années. Dans les années 476-5 av. J.-C. Hiéron fonde la ville d'Aitna[723] sur le site de Catane et la peuple de mille colons provenant du Péloponnèse et de Syracuse, après en avoir expulsé les habitants originels et les avoir déportés à Léontinoi, selon une politique de restructuration des territoires et leurs populations typique des Deinoménides[724]. Les raisons de la fondation sont mentionnées par Diodore[725] : la possibilité d'avoir des troupes d'auxiliaires prêtes à tout moment[726] et le désir de recevoir les honneurs héroïques. En 470 av. J.-C.[727], lorsque Hiéron établit son fils Dinomène comme roi de la nouvelle fondation, Pindare écrit la première Pythique et Eschyle met en scène les *Etnéennes*[728], ouvrage qui lui avait été commissionné par le tyran pour célébrer la nouvelle ville et qui devait donc probablement faire l'éloge de la politique héronienne[729].

Le peu de vers que nous connaissons sont ceux qui ont été transmis par Macrobe (*Sat*. V.19.24) :

Τί δῆτ᾽ ἐπ᾽ αὐτοῖς ὄνομα θήσονται βροτοί;

Σεμνοὺς Παλικοὺς ζεὺς ἐφίεται καλεῖν.

῏Η καὶ Παλικῶν εὐλόγως μενεῖ φάτις;

[722] Tout en considérant que, à part les grandes éruptions, l'Etna était actif avec une série d'effets secondaires qui pouvait renouveler, chez les habitants, la sensation du danger et la peur.

[723] Nous avons choisi d'utiliser une écriture différente pour le volcan et la ville, dans un souci de clarté : Etna indique donc le premier et Aitna la fondation hiéronienne et la nymphe éponyme. Cf. **Fig. 5.**

[724] Diod. Sic. XI.49 ; Str. VI.2.3. Voir en particulier la fine analyse de Luraghi 1994, pp. 335-384 pour les questions liées à l'idéologie politique des Deinoménides. Le savant (aux pages 336-7) explique d'ailleurs que l'incertitude sur la date précise de la fondation d'Aitna réside dans l'étrange absence d'allusions à la nouvelle fondation dans la première Olympique de Pindare et dans la cinquième épinicie de Bacchylide datées toutes les deux en 476 av. J.-C. pour célébrer la victoire de Hiéron. Il paraît donc logique de dater la fondation entre l'automne 476 et le printemps 475 av. J.-C. De plus, l'éruption de 475 avait détruit une partie de la plaine de Catane, comme rappelé par Thucydide (III. 116) : cet événement aurait peut-être pu faciliter d'un point de vue idéologique la nécessité d'une refondation.

[725] Diod. Sic. XI.49.

[726] Pour appuyer cette interprétation Luraghi 1994, p. 337 rappelle le passage de Diodore (XI.67.7) où Trasybule, dans un moment de difficulté lors de la révolte des Syracusains, forme une armée composée en partie par les colons de Catane-Aitna. Cela montrerait donc la loyauté d'Aitna et pourrait démontrer la fonction militaire de la ville.

[727] Celle-ci est la seule date de la présence en Sicile du tragédien sur laquelle s'accordent les spécialistes. Voir chapitre 2 section 4.1. Voir aussi Cataudella 1964-1965, p. 375 pour ce qui concerne la datation des *Etnéennes*.

[728] La majorité des spécialistes s'accordent pour appeler cette ouvrage Aitnaiai, les *Etnéennes* (allusions peut-être au chœur des nymphes ou femmes de l'Aitna), en tant que titre fréquent chez les savants Alexandrins (Poli Palladini p. 311), mais d'autres manuscrits présentent la forme Aitnai, Etna. Voir la discussion dans Radt 1985, pp. 126-9.

[729] Une des raisons pouvant être évoquées pour l'écart entre la fondation de la ville en 476/5 av. J.-C. (Diod. Sic. XI.49) et la célébration de cet événement pourrait être la nécessité de reconstruire la ville de Catane à la suite de l'éruption de 479-8/6-5, comme le suggère Smith 2018, p. 13.

Πάλιν γὰρ ἥκουσ᾽ ἐκ σκότους τόδ᾽ εἰς φάος[730].

Ces lignes ont suscité un grand intérêt pour la mention des Paliques, un couple de jumeaux divins appartenant à l'origine au *kosmos* sicilien et intégré ensuite à la mythologie grecque. Macrobe cite ce passage des *Etnéennes*, ainsi que d'autres sources, à propos de l'analyse des vers 581-5 du livre IX de l'*Énéide* de Virgile, qui mentionne « l'autel secourable de Palicus ». Avant de nous pencher sur l'étude des Paliques, nous examinerons d'abord les *Etnéennes* qui constituent notamment la source la plus ancienne à ce sujet.

Toutefois, contextualiser l'œuvre et connaître son contenu précis se révèle une mission presque impossible du moment que seul quelques fragments sont portés à notre connaissance. Nous regrettons cette lacune d'autant plus que les vers des *Etnéennes* échappés à la corruption du temps et certains éléments de la première Pythique et du Prométhée nous incitent à supposer que les *Etnéennes* pouvaient receler à l'origine des motifs géomythologiques plus nombreux que ceux que l'on peut malheureusement reconstruire. En effet, les *Etnéennes* sont elles aussi composées pour commémorer un événement marquant du règne de Hiéron. Il est intéressant de relever également comment, dès un premier regard, plusieurs compositions écrites à la cour du tyran font référence à des éléments mythologiques locaux, intégrés au contexte culturel et à la propagande hiéronienne, tout en demeurant ancrés au paysage local. Il semblerait donc que Pindare, Eschyle et Simonide, écrivant pour un même commanditaire et dans le but de l'exalter, partagent les mêmes repères et rebondissent mutuellement sur les même références, centrées sur l'Etna et le feu. Nous avons vu précédemment que Pindare avait intégré dans son éloge le mythe de Typhon faisant allusion à la récente éruption. Eschyle montrera son intérêt à cet égard en développant le même argument dans son *Prométhée enchainé,* mais déjà les vers survivants des *Etnéennes* présentent un mythe local lié à l'Etna, celui des Paliques. La nymphe Aitna est à son tour présente dans le poème de Simonide[731], en tant que juge du différend entre Déméter et Héphaïstos, tous les deux, encore une fois, liés à l'Etna et au feu.

L'état fragmentaire de l'œuvre est objet de désaccords entre les spécialistes sur des nombreux aspects, car, en l'état de nos connaissances, on ne peut que proposer des interprétations et des suppositions. La publication par E. Lobel[732] de certains fragments du

[730] « Quel nom leur donnent les mortels? Jupiter veut qu'on les nomme Paliques, et ce nom leur est attribué avec justice, puisqu'ils sont retournés des ténèbres à la lumière » (La traduction du livre V des Saturnales sera issue toujours de l'édition de Nisard 1875).

[731] Simon. PMG 552.

[732] Lobel – Roberts – Wegener 1952, pp. 33-41, 66-8.

papyrus d'Oxyrhynque a été saluée[733] comme une opportunité pour combler des vides et préciser certains aspects concernant la composition et le thème de l'ouvrage, même si leur appartenance aux *Etnéennes* reste douteuse et que, finalement, ils ont soulevé plus de questions qu'ils n'apportent de réponses. En effet, les fragments font l'objet de longues controverses parmi les spécialistes qui s'interrogent pour savoir s'il faut les attribuer aux *Etnéennes* où s'ils faisaient partie d'une autre œuvre[734]. Le premier fragment (fr. 281a Radt = P. Oxy. 2256 fr. 9 [a]) met en scène Diké qui dialogue avec un groupe de personnes et explique qu'elle a été envoyée par Zeus pour exercer la justice en écrivant les crimes sur des « tablettes ». Le deuxième fragment (fr. 451n Radt = P. Oxy. 2256 fr. 8) quant à lui semblerait rendre hommage à Eiréné – la paix – pour sa présence bénéfique dans la ville. Lobel suggère également que le fr. P. Oxy. 2257 fr. 1 (fr. 451t Radt) était une partie de l'*hypothesis* – un résumé de l'intrigue – des *Etnéennes* révélant un changement de scène assez fréquent. En effet, selon ce témoignage, la pièce se déroulait à Etna, puis et dans l'ordre, à Xuthia, elle revenait à Etna, ensuite à Lentini, à Syracuse et, finalement, dans une autre localité de difficile lecture[735].

À l'état de nos connaissances, et malgré la découverte de ces nouveaux fragments, il est difficile de déterminer la nature de la composition[736]. Macrobe en parle comme d'une tragédie, mais à aucun moment les sources ne la mentionnent comme faisant partie d'une trilogie canonique, et effectivement ce genre apparaît inapproprié pour une célébration[737] ; il pourrait s'agir alors d'un *Festspiel*[738] qui aurait été représenté juste pour les festivités en l'honneur d'Aitna ; ou alors d'un poème satyrique. Si l'on considère les fragments 8 et 9 du P. Oxy. 2256 qui parlent de Diké[739] et d'Eiréné comme faisant partie du texte, alors les *Etnéennes* pourraient être un poème satyrique où l'on célébrait la justice et la paix inaugurées par la nouvelle époque hiéronienne, conformément à la propagande du tyran. D. G. Smith suggère en effet qu'Eschyle suivait un modèle Hésiodique, car Hésiode aussi dans la *Théogonie* proposait une séquence où la narration des exploits de Zeus contre Typhon était suivie par l'intervention d'Eiréné, Diké et Eunomia, et cette reprise Eschyléenne pourrait symboliquement représenter les valeurs

[733] Fraenkel 1954 est le premier à les considérer comme partie de l'ouvrage perdu d'Eschyle.

[734] Voir la discussion en Poli-Palladini 2001 ; Smith 2018.

[735] Poli Palladini lit « Temenite ». La chercheuse soutient également que la mention de l'Etna est à entendre, dans les deux occurrences, comme la montagne et non comme la nouvelle fondation, du moment que la pièce semble se situer dans un passé mythique (Poli-Palladini 2001 pp. 291-2).

[736] Pour ces question voir Smith 2018 qui examine en profondeur cet aspect.

[737] Smith 2018, p. 20

[738] Fraenkel 1954.

[739] Cusumano 1990, p. 140 apparaît favorable à leur inclusion dans la trame des *Etnéennes* du moment que le rôle de Diké s'expliquerait bien avec la structure mythique et le rituel ordalique qu'il reconstruit pour les Paliques, dont nous parlerons par la suite. Cataudella 1964-1965 pp. 378-391 développe les raisons pour soutenir l'attribution du fragment aux *Etnéennes*.

préconisées par le tyran[740]. Dans ce contexte s'insère l'interprétation de H. Lloyd-Jones[741] qui considère que les *Etnéennes* seraient la troisième œuvre de la trilogie du *Prométhée*, où Diké rend la paix et la justice à la société humaine d'Aitna. Néanmoins, les arguments de L. Poli-Palladini[742] apparaissent convaincants quand elle conteste les interprétations précédentes : il paraît cohérent de considérer les *Etnéennes* comme pièce isolée qui s'inscrit dans la logique politique d'ensemble de Hiéron qu'Eschyle valorise, comme nous le verrons par la suite. Il semble alors plus prudent de continuer à considérer la pièce comme une tragédie, car, de ce qu'on peut reconstruire de son intrigue grâce au témoignage de Macrobe, elle présentait des arguments qui sont propre au genre tragique, comme l'enlèvement de Thalia[743], l'accouchement des jumeaux et les efforts pour les garder en vie[744].

L'ensemble des sources nous autorise en effet à suggérer que la trame de la tragédie se développait en grande partie autour de la figure de Thalia et cette supposition pourrait être corroborée par l'iconographie : la scène de Thalia qui est enlevée par un rapace est représentée dans certains vases italiques et on peut raisonnablement supposer que c'était une scène centrale de la tragédie[745]. Poli-Pallidini avance même une proposition d'enchainement des séquences thématiques des *Etnéennes*. Selon la chercheuse[746], Thalia devait être au début de la pièce entourée par des compagnes, peut-être des nymphes de l'Aitna[747], quand Zeus Etnéen, sous la forme d'un rapace, intervient pour enlever Thalia et la met enceinte. Ensuite, selon un modèle canonique des mythes étiologiques, il devait être question de la fondation de la ville d'Aitna et du culte des Paliques, inaugurés sous la bénédiction de Zeus Etnéen de façon à honorer en quelque sorte la progéniture divine qui nait à la suite de cet enlèvement sur la montagne.

La narration devait toutefois, comme nous l'avons déjà suggéré, avoir un sens également dans l'optique du commanditaire : les finalités politico-idéologiques de la propagande hiéronienne permettent donc, dans un premier temps, de mieux encadrer l'ouvrage et, ensuite, de comprendre l'allusion aux Paliques.

Si les *Etnéennes* mettaient en scène Zeus Etnéen en tant que père des Paliques, et la création de son culte, sa figure pourrait effectivement remettre dans l'ordre les pièces du puzzle. Hiéron,

---

[740] Smith 2018, p.29

[741] Lloyd-Jones 1969.

[742] Poli-Palladini 2001, en particulier p. 316 où elle explique pourquoi les fragments sur Diké ne peuvent pas faire partie des *Etnéennes*.

[743] Reconnue comme mère des Paliques par Macrob. *Sat*. V.19.18 ; Serv. Ad *Aen*. IX.581 ; Theophilos FHG 4 fr. 3 = BNJ 573 F1.

[744] Poli-Palladini 2001, p.308 n. 69.

[745] Kossatz-Deissmann 1978, pp. 33-44.

[746] Poli-Palladini 2001, p. 308

[747] Selon un modèle très récurrent dans les mythèmes de l'enlèvement dans la mythologie grecque.

nous l'avons dit à propos de la première *Pythique* de Pindare, promeut sa propre image en se comparant au Zeus vainqueur des ennemis, un Zeus triomphant sur Typhon comme lui l'a été sur les Carthaginois et les Étrusques. Après avoir anéanti et montré la force de sa puissance, la deuxième étape consiste à créer un monde personnel, soumis à ses règles, comme fondement pour consolider son pouvoir[748]. L'expulsion de Katane des habitants autochtones pour la refonder sous le nom d'Aitna, et la repeupler avec des habitants d'origine dorienne, va dans ce sens-là. Sous l'égide de Zeus Etnén, à son tour fondateur et législateur, le tyran trouve sa légitimité et la valorisation de ses prouesses. Dans cette optique alors l'intégration des fragments de Diké et Eiréné serait raisonnable, car les deux figures représenteraient un pendant mythologique très logique de sa politique de création d'une ville où la paix est réalisée et où règne la justice, une justice exercée au travers de l'écriture sur tablettes. Il est intéressant de relever que dans le rituel des Paliques existe la même pratique des tablettes pour juger d'une querelle[749]. Une propagande mythico-politique qui se réalise en une trame à plusieurs épisodes, où les Paliques étaient présents seulement dans une section, qui célèbre la justice et la paix inaugurées par la nouvelle ère hiéronienne correspond à la thèse avancée par E. Fraenkel[750], contredit par Poli-Palladini[751]. L'autrice y lit en effet un caractère propre à la satyre, qui ne convient nullement au projet hiéronien. Selon sa fine analyse, en revanche, les *Etnéennes* seraient à envisager en tant que récit propagandiste et étiologique de fondation avec l'hellénisation d'un mythe local[752]. L'exaltation du tyran serait évidente aussi si l'on considère le P. Oxy 2257 fr. 1 : toutes les localités en question appartiennent au territoire dominé par la dynastie des Dinomènides[753]. Le rôle de l'ouvrage serait donc, en dernière analyse, de trouver une mythologie pour Hiéron, un rattachement à un passé mythique à glorifier, une légitimation construite tirant profit d'un culte local et qui se sert également de la valeur symbolique des noms et de leur étymologie.

[748] Selon l'opinion de Poli-Palladini 2001 p. 324, les *Etnéennes* devaient affirmer la supériorité des Grecs sur les Sicules, des populations doriennes sur les Ioniens et indirectement aussi exalter le rôle des Dinomènides comme gouverneurs excellents.

[749] Comme il a été justement remarqué par Smith 2018, p. 26.

[750] Fraenkel 1954.

[751] Poli-Palladini 2001, p. 314.

[752] « A plausible supposition is that the hellenization of the Palici entailed to assert once more that the Greeks had been well integrated in the traditions of the island since the remotest times, as though they were its natural masters » Poli-Palladini 2001, p. 321. Les vers survivants des *Etnéennes* concernent l'étymologie du nom de ces divinités, ce qui a suscité aussi une réinterprétation d'un mythe local en clé « colonialiste ». Voir en particulier Dougherty 1991, à propos de l'étymologie des Paliques.

[753] Smith 2012 propose que la ville de Xuthia aurait fait allusion à la descendance herculéenne du héros Xuthus. L'exaltation des Paliques et de Diké pouvait, selon Cataudella 1964-1965 p. 392, anticiper l'exaltation de Hiéron et de son fils, exprimée de façon prophétique. Le savant insiste sur le caractère politique et de propagande de la tragédie eschyléenne, qui veut aussi intégrer et attirer la population locale des Sicules au travers du facteur religieux (voir *infra)*.

Le message de propagande s'adresse aux Grecs, les nouveaux habitants de la ville. Pour eux, Eschyle compose expressément la tragédie, dans le souhait du bien-être général[754]. La tragédie était donc sans doute représentée en Sicile et deux villes sont les candidates les plus probables : Syracuse, où le théâtre venait d'être construit sous une forme monumentale en pierre, ou dans la ville d'Aitna, peut-être lors des festivités des Αἰτναῖα[755].

Eschyle en Sicile réalise une production cohérente avec la culture, les goûts locaux, et les exigences des protagonistes de la scène politique, en réinterprétant les valeurs et le programme socio-politique de son auditoire. Pour servir l'idéologie de Hiéron, il réutilise l'imaginaire cultuel et mythique local, centré sur la figure des Paliques. Cela suppose une connaissance du dramaturge de la Sicile, maturée dans son/ses séjour/s. Cela a soulevé la question de son « sicilianisme », qui a été abordée principalement d'un point de vue linguistique[756]. Toutefois, Eschyle, comme *vir utique siculus*, demeure un homme qui maîtrise la mythologie locale, indépendamment des finalités du programme idéologique et de toute question formelle. Cela nous intéresse particulièrement, car le mythe local qui est évoqué est en lien avec le volcanisme. De plus, c'est précisément le fait qu'il soit choisi comme motif unificateur de la propagande qui nous assure que le mythe local à l'époque était bien connu. Par conséquent, il en résulte que la tradition orale locale, à laquelle Eschyle a pu puiser, était encore très active.

Nous pouvons donc désormais nous intéresser au culte des Paliques, un culte qui, de par son origine pré-grecque, a laissé peu des traces, mais celles-ci sont importantes pour reconstruire la relation que les peuples antiques entretenaient avec un environnement loin d'être toujours clément. L'examen de ce culte nous montrera ainsi comment les Anciens ont réussi à maîtriser les désagréments et les dangers d'un site volcanique et, en exerçant leur capacité résiliente, à en tirer même profit en construisant un lieu et un culte propice à la gestion de l'ordre social.

[754] *Vit. Aesch*. 8.
[755] Poli-Palladini 2001, p. 317, n. 102.
[756] Griffith 1978 a la position la plus sceptique à ce sujet. Autre bibliographie : Stanford 1937 ; Cataudella 1963 ; Herington 1967-8.

3.2. Les Paliques

Nous devons faire appel encore une fois au témoignage de Macrobe pour parler des Paliques. En effet, cet auteur ne se borne pas à fournir les vers des *Etnéennes*, mais s'attarde sur la figure des Paliques et apporte tous les éléments dont il a connaissance et qui devraient permettre de mieux comprendre ce culte. Pour ce faire, il cite alors plusieurs passages d'auteurs qui nous seraient autrement inconnus.

Ces sources précieuses nous permettent de reconstruire l'image des Paliques : les éléments qui ressortent de l'analyse textuelle nous renseignent sur autant d'aspects différents de ces dieux sicules. Nous allons donc présenter les différentes traditions relatives à leur généalogie, pour ensuite aborder l'aspect problématique de leur étymologie et de leur relation avec les Delloi. Nous serons amenée par la suite à approcher le culte et le rituel qui se décline dans les formes de l'ordalie, de l'oracle et de l'asile pour les esclaves. Pour pouvoir compléter le cadre, il sera donc nécessaire de nous pencher vers l'aménagement du sanctuaire, reconstructible surtout à partir des données archéologiques. Nous allons nous apercevoir que durant toute l'analyse les éléments géomorphologiques et géologiques entrent régulièrement en jeu pour expliquer un tel facteur ou un tel motif. Finalement, la Géomythologie interviendra pour nous permettre de combler certaines lacunes et dresser un portrait plus complet des dieux Paliques. Nous pourrons par conséquent ouvrir des pistes intéressantes sur la religion et la mythologie à l'aube de la civilisation sicilienne : la genèse de certaines pratiques s'avèrera être foncièrement dépendant du territoire – dans ce cas volcanique – qui les voit naître.

Les Paliques président à deux cratères en ébullition, les Delloi,[757] et sont considérés des divinités[758] autochtones de Sicile, comme il est explicitement affirmé par Polémon[759], mais les sources grecques leur attribuent souvent des parents issus de la mythologie grecque. Eschyle est considéré par Macrobe la source la plus ancienne à leur sujet, même si le témoignage d'Hippys de Rhégion mentionnant la construction du temple des Paliques au 636-633 av. J.-

[757] L'environnement volcanique du culte est détaillé dans les sections 2.2 et 2.3. Nous traiterons des Delloi dans la section 2.2.1.

[758] Ils sont appelés Θεοί chez Diodore (XI. 89), Polémon, FHG 3 fr. 83 (ap. Macrob. *Sat*. V.19.26) et *deus* pour Macrobe (*Sat*. V. 19. 16) ; δαίμονες par Silenus Calactinus FHG 3 fr. 7 = BNJ 175 F3 (ap. Steph. Byz. s.v. Παλίκη), Polémon (ap. Macrob. *Sat*. V.19.29) ; et ἥρωες par Diodore (XXXVI.7). Selon Cusumano 1990, p. 113, n. 35 l'attribut de "héros" pourrait être dû à une négligence de Photius qui est l'auteur d'un épitomé de ce livre de la *Bibliothèque* de Diodore. Si c'est le cas, selon nous il pourrait s'agir d'une confusion avec le héros Pédiocrates cité par Macrobe d'après Xenagoras et par Diodore IV.23.5.

[759] Polémon, ap. Macrob. *Sat*. V.19.26 (FHG 3 fr. 83) : Οἱ δὲ Παλικοὶ προσαγορευόμενοι παρὰ τοῖς ἐγχωρίοις αὐτόχθονες θεοὶ νομίζονται.

C.[760] indique que le culte des dieux jumeaux était bien connu aux Grecs avant le célèbre tragédien. Pour Macrobe les Paliques sont les enfants de Jupiter et Thalie[761] : la déesse enceinte craint la colère de Junon et demande à la terre de l'accueillir pour la protéger, la terre alors l'engloutit, mais au moment de l'accouchement la terre se rouvre pour faire sortir les jumeaux[762]. Le mythe, au travers des mots de Macrobe, expliquerait donc l'origine de leur nom, car ils seraient nés étant revenus de la terre, ou alors – autre interprétation possible – car ils ont eu une double naissance, celle de leur mère et celle de la terre : « ἀπὸ τοῦ πάλιν ἱκέσθαι »[763]. Thalia est la mère des Paliques aussi pour Théophilos[764], qui la décrit comme la fille d'Héphaïstos. Théophilos renvoie à Eschyle, donc nous pouvons raisonnablement supposer que celle-ci était la généalogie présente aussi dans les *Etnéennes*. Une autre tradition fait des Paliques les enfants de la nymphe Aitna (fille d'Okeanos) et d'Héphaïstos, selon Silenus[765] ; Aetna est dite fille d'Ouranos et Gaia par Alcimus[766]. Le témoignage de Silenus est significatif puisqu'il est originaire de Kale Acte, ville fondée par le chef sicule Ducétius : c'est pourquoi, de l'avis de Manni, l'information qu'il nous livre ne doit pas être considérée anecdotique, mais elle doit remonter à des anciennes traditions même si probablement « parzialmente grecizzate da facili sincretizzazioni »[767]. Aitna est fille de Briarée selon Demetrius de Callatis. Cette information est intéressante du moment que la nymphe se voit attribuer de cette manière une double association au volcan : elle prend en effet déjà le nom du volcan et, selon une tradition

[760] Hippys Rheginus FHG 2 fr. 5 = BNJ 554 F3 (ap. Antigonus, *Hist. Mir*. 121). Les spécialistes ont longuement débattu principalement sur la datation di Hippys, pour l'apparente incohérence de l'indication de l'Olympiade (système chronologique qui commence à être utilisé par les historiens siciliens seulement à partir de Timée) et du *basileus* (qui n'apparaît pas à l'occurrence dans les listes officielles et on ne comprend pas pourquoi on devrait utiliser un système attique). Voir un bon résumé sur les différentes positions des spécialistes dans Cusumano 1990, pp. 78-85.

[761] Thalia chez Hésiode est associée à trois figures (Hes. *Theog*. 75 ss ; 233 ss ; 907 ss), qui ont en commun le fait d'être en rapport avec une condition primordiale, le fait d'être liée aux ordalies, à la capacité de résoudre querelles et aux eaux infernales, caractéristiques qui sont en accord avec la nature même des Paliques et de leur culte, comme nous le détaillerons par la suite (voir Cusumano 1990 pp. 137-8). Ciaceri 1911, p. 31, n. 2, de surcroît, s'appropriant de l'opinion jadis exposée par Welcker 1859, p. 191, soutient que Thalia pourrait être le nom abrégé de Αἰθάλεια entendu comme synonyme de Αἴτνη. Pour appuyer cette théorie il rappelle que Αἰθάλεια était une île volcanique et qu'à l'époque de Ducétius elle venait d'être conquise, comme relaté par Diodore juste avant de parler des Paliques. Malgré la louable perspicacité et la ponctuelle érudition qui caractérise le célèbre savant sicilien, ici son explication paraît très faible, surtout que le lien entre la Sicile et l'île d'Elbe (Αἰθάλεια) paraît tout à fait artificiel et que cette dernière n'est pas volcanique.

[762] La même version est présente aussi chez Lactance Placide (*Comm. In Stat. Theb*. XII.156).

[763] Chez Macrob. *Sat*. V.19.18 mais l'explication est reprise presque avec les mêmes termes chez Silenus Calactinus FHG 3 fr. 7 = BNJ 175 F3 : κληθῆναι δευτέρῳ, Παλικοὺς διὰ τὸ ἀποθανόντας πάλιν εἰς ἀνθρώπους ἱκέσθαι

[764] Theophilos FHG 4 fr. 3 = BNJ 573 F1 (ap. Steph. Byz. s.v. Παλική).

[765] Silenus Calactinus FHG 3 fr. 7 = BNJ 175 F3.

[766] Alcimus Siculus FHG 4 fr. 2 = BNJ 560 F5 (*Schol*. Theocrit. I, 64). Servius (ad *Aen*. IX.581) rappelle les deux versions. Il est intéressant de relever au passage que, dans le même texte, Servius, citant Varron, appelle les Paliques *nauticos deos*. Pour expliquer cette mention isolée, Lévy 1899, pp. 261-2 propose de voir dans les jumeaux des protecteurs de la navigation, en le mettant en relation avec l'Etna en tant que point de repère et signal traditionnel pour les navigateurs. La démarche de Cusumano 1990, p. 136 est de justifier ce rôle hypothétique des Paliques au travers de leur ressemblance avec les Dioscures. Dans le même sens se situe l'interprétation de Meurant 1998, p. 29, qui y lit une imitation tardive des plus célèbres jumeaux grecs. Du moment que les Cabires ont été rapprochés aux Dioscures, il a été proposé aussi l'identification des Paliques avec les Cabires (Bloch 1897–1902, s.v. *Palikoi*, Roscher III.1, cc. 1281-1295).

[767] Manni 1983, p. 421.

probablement très ancienne, est également déjà liée à Héphaïstos qui a sa forge sur les pentes de l'Etna. Briarée est une des Hécatonchires et sa défaite est souvent localisée auprès de l'Etna à partir de l'époque hellénistique, conséquence probable d'une vague assimilation avec le mythe de Typhon, le monstre volcanique par excellence, comme nous l'avons montré auparavant. Le lien avec le volcan et le feu est évident de part une troisième tradition, transmise par Hésychius, qui voudrait que les Paliques soient les enfants d'Adranos[768]. Cette tradition très tardive en réalité pourrait être due à l'*interpretatio graeca* du dieux sicule Adranos assimilé à Héphaïstos[769] et pourrait donc être une reconstruction *a posteriori*.

La généalogie des Paliques présente un nombre élevé de variantes par rapport au nombre des sources qui relatent l'information et cela ne pouvait manquer de soulever l'intérêt des chercheurs[770]. Dans l'impossibilité de connaître la version du mythe sicule dans sa forme originelle par manque de sources directes, nous croyons que rechercher à remonter à la source la plus ancienne serait un exercice voué à l'échec. Nous pensons en revanche que la structure du mythe eschyléen que nous sommes en mesure de reconstruire grâce à Macrobe doit retenir notre attention, car il représente à notre sens la version qui était connue par les Grecs. Certes, les traditions qui relient les dieux jumeaux siciliens à Aitna, Héphaïstos et Adranos sont pourvues d'un certain intérêt pour le lien que cette généalogie établit avec le volcanisme local. Comme justement le relève M. Thatcher : « the origins of the Palici are rooted in the land of Sicily and Mount Etna in particular; this in turn firmly grounds them in the volcanic phenomena for which their cult was known »[771]. Si leur origine est strictement dépendante du contexte géologique local, ce n'est pas pour autant que nous devons par défaut considérer la parenté avec les dieux du feu comme la version la plus proche d'une tradition sicule « authentique », mais plutôt la considérer comme l'une des variantes possibles[772]. En effet, il semblerait que le système mythologique des peuples italiques, dont les Sicules, fonctionnait en partie différemment par rapport au système gréco-romain que nous sommes habitués à considérer comme la règle. En particulier, les cultes étaient strictement liés au peuple et au territoire qui les avaient créés : il ne devait donc pas être courant de retrouver plusieurs lieux de culte pour

[768] Hsch. s.v. Παλικοί.
[769] L'identification des deux dieux est soutenue par les spécialistes : Ciaceri 1911, pp. 8-15 e 152 ; Manni 1963, pp. 170 ss.; Brelich 1964-5, p. 39. Voir aussi Lévêque 1989, p. 250.
[770] Lévêque 1989, p. 273 propose par exemple de mettre sur un pied d'égalité Volcan, Adranos et Zeus ainsi que Thalie et Aitna.
[771] Thatcher 2019, p. 7.
[772] Tout en ayant le mérite de reconnaître les liens du mythe avec le volcanisme.

une même divinité, ni les Sicules devaient ressentir le besoin d'établir des liens entre dieux en créant des généalogies[773]. C'est pourquoi il nous semble pertinent d'estimer les liens familiaux des Paliques comme une création successive, qui remonterait à l'époque de l'appropriation grecque du culte. Elle pourrait donc répondre à l'exigence d'adapter un culte indigène au système grec, mais d'autres éléments peuvent rentrer dans l'équation. Nous partageons donc l'avis de Thatcher sur la question : elle soutient que la parenté avec Zeus faisait écho à l'aspiration de Hiéron de renvoyer à Zeus Etnéen, tandis que la référence à Héphaïstos – en tant que père ou grand-père – relie les jumeaux au paysage volcanique et aux pratiques rituelles relevant des phénomènes volcaniques qui prennent place dans leur lieu de culte[774].

La rencontre des Paliques avec le monde grec est un facteur incontournable dans notre analyse, et il assume un rôle important dans l'examen du prochain aspect, celui de l'étymologie.

3.2.1. L'étymologie des Paliques: valeur politique ou éloquente référence au volcanisme ?

Nous avons expliqué dans quelle mesure la propagande de Hiéron influença la composition des *Etnéennes*. Si effectivement les Paliques jouaient un rôle important dans la mise en scène de la pièce, alors le symbolisme qu'ils évoquaient pourrait être lié également à l'idéologie du tyran. L'analyse de leur étymologie dévoile des pistes intéressantes, du moment qu'elle a été souvent associée par les scientifiques à la recherche de l'origine du mythe et aux enjeux politiques consécutifs à la colonisation grecque.

Cette recherche a intéressé les spécialistes depuis la fin du XIX^{e} siècle et elle a été soumise au fil des années à tout l'éventail des interprétations possibles, comme conséquence des courants de pensées prédominants à chaque époque.

I. Lévy[775] reconnaît une origine phénicienne du terme Παλικοὶ sur la base du rapprochement avec le terme *palik*, désignant l'action de fendre, d'ouvrir et donc les crevasses du sol[776]. Le nom des dieux serait donc emprunté au monde sémitique oriental, mais cela ne contredit pas la nature indigène du culte sicilien.

[773] Freeman 1891, p. 164.
[774] Thatcher 2019, pp. 8-9.
[775] Lévy 1899, pp. 268-270.
[776] Faisant références aux cratères dont il est question dans le mythe, selon lui identifiables avec les *Salinelle* de Paternò. Voir section 2.3.1.

La démarche de la linguistique historique intervient dans l'explications d'autres spécialistes. Il est intéressant de relever que le lien du culte avec le phénomène volcanique pourrait être déjà souligné par l'étymologie, ainsi qu'il l'a été proposé jadis par G. Michaelis[777], et accepté par K. Ziegler[778] comme étant l'explication la plus vraisemblable. Cette étymologie présuppose une parenté entre la langue sicéliote et d'autres langues italiques : le terme *Paliques* doit dans cette optique être associé au latin *palīcus* (comme les formes amīcus etc) avec une racine *pal-* qui se retrouve dans *palleo*, *pallidus* et dans le grec Πολιός = « blanche, grisâtre-blanche », qui décrirait à la perfection la couleur de l'eau sulfureuse des cratères. Ziegler en conclut que les Paliques seraient la personnification ou les démons (δαίμονες) des cratères volcaniques. Selon Michaelis, qui reconnaît le caractère sicule du culte, mais avec l'apport d'éléments italiques, nous pouvons rechercher le même substrat sémantique dans l'étymologie des Delloi. Le mot serait donc lié au verbe grec ζέω = bouillir. Par conséquent, les Delloi et les Paliques seraient seulement deux aspects du même phénomène : les Delloi indiqueraient les forces physiques, la nature du lieu, et les Paliques le pouvoir divin de ce lieu. Toujours dans la direction d'une parenté avec la langue italique, W. Brunet de Presle[779] propose un rapprochement avec *pales*, le nom de la terre dans la langue italique. J. H. Croon[780] quant à lui propose une autre étymologie pour la racine *pal-* : « mettre en mouvement, osciller » qui est précisément le comportement de l'eau des cratères. C'est pourquoi Croon propose de reconnaître comme signification originelle du nom « the pulsators », « the bubblers »[781]. Les Paliques étaient donc à l'origine les cratères mêmes, vénérés pour leur pouvoir sacré, mais les Grecs n'arrivaient plus à le comprendre et dissociaient les Paliques du phénomène naturel. Ils auraient alors reconstruit un mythe étiologique pour pouvoir s'expliquer le nom à partir de ἀπὸ τοῦ πάλιν ἱκέσθαί[782].

Si E. Freeman[783] rappelle la possibilité que le nom soit d'origine sicane, d'autres spécialistes ont reconstruit les étymologies les plus disparates. Fr. Welcker[784] considère la formule πάλιν ἱκέσθαί comme une allusion au mouvement répété des marteaux et les Paliques seraient alors des dieux forgerons, tandis que M. Mayer[785] y voit une comparaison avec le

[777] Michaelis 1856.
[778] Ziegler 1949, s.v. *Palikoi*, RE VIII.3, cc. 100-123.
[779] Brunet de Presle 1845, p. 462.
[780] Croon 1952a, p. 126.
[781] Croon 1952a, p. 126.
[782] Croon 1952a, p. 119.
[783] Freeman 1891, p. 527.
[784] Welcker 1830, p. 247.
[785] Mayer 1890-1894, s.v. *Kronos*, Roscher II.1, cc. 1487.

français “les Revenants” pour indiquer les fantômes[786]. Creuzer[787] pousse le raisonnement jusqu’à apercevoir une relation avec φαλλός[788].

M. Meulder[789] recherche l’origine indoeuropéenne des Paliques et, à la suite d’un dépouillement de termes ayant la même racine dans plusieurs langue[790], conclut que la racine *pel-* fait référence à une gamme de couleurs entre le blanc, le jaune clair, le gris, le bleu et le brun. Cette couleur pourrait, selon Meulder, se référer à celle de l’eau des deux cratères des Paliques qui résulterait de la présence du souffre, élément d’ailleurs présent dans la description de Polémon[791].

L. Bello[792] propose une étymologie qui reconduit Paliques et Delloi à un substrat méditerranéen pré-indoeuropéen: Παλικοὶ – depuis *pala* – « ceux de la roche escarpé, colline » et Δέλλοι – depuis *tala* – « ceux de la terre ». La Terre ferait donc référence aux lacs des Paliques et les Delloi seraient donc les divinités des gouffres qui s’ouvrent dans la terre, tandis que les Paliques seraient les divinités des terrains élevés : la colline renverrait à la grotte associée au culte[793].

À la fin de ce bref excursus, on peut considérer que la question de l’étymologie repose sur un nombre trop limité d’éléments pour qu’elle puisse être abordée de manière satisfaisante, sans tomber dans le piège d’un excès d’érudition. En effet, aucune des étymologies proposées n’apparaît incontestable ou n’est basée sur des arguments plus convaincants par rapport aux autres. Il nous semble toutefois pertinent de relever qu’une bonne partie des propositions met en relation Paliques et Delloi avec des aspects de la nature volcanique du lieu.

Nous nous devons maintenant d’explorer l’étymologie que les sources grecques établissent pour ces dieux jumeaux. L’extrait que Macrobe choisit de citer est celui qui concerne l’étymologie : le terme « Παλικοὶ» serait lié à « πάλιν » et donc indiquerait *ceux qui sont retournés*. Cette reconstruction pourrait avoir été créée explicitement par Eschyle pour

[786] C’est un rapprochement de sens pas linguistique, un rapprochement donc due au fait que les Paliques « reviennent », donc retournent en vie.

[787] Ziegler 1949, s.v. *Palikoi*, RE VIII.3, c. 121.

[788] Meurant 1998, p. 21 n. 39 liste d’autres étymologies.

[789] Meulder 1998

[790] Il mentionne le sanscrite *palita, palikni* « gris », le grec πελιδνός – attique πελιτνός – « blême, livide, grisâtre », πελιός « livide, plombé, sombre », πολιός « gris blanchâtre » (P. Chantraine s.v. πολιός, p. 892); le latin *palleo* « être pâle »; le vieux-slave *plavù* « blanche », l’albanais *plak* « gris », le lituanien *palvas* « pâle, jaune clair », *pelëkas* « gris souris, terne, pâle, bleu », *pelkas* « gris », l’arménien *alik’* « vagues de la mer, barbe et cheveux gris ».

[791] Polémon, ap. Macrob. *Sat*. V.19.26-29 (FHG 3 fr. 83). Meulder 1998 p. 36 précise ensuite que le soufre était un élément purificateur et nettoyant, ce qui s’accorde bien avec l’ordalie du culte (Voir pour l’ordalie section 2.4.1). Il complète son étude avec un exemple semblable des légendes celtiques des puits de Neachtan.

[792] Bello 1960 pp. 94-96.

[793] Si les Paliques étaient liés à la grotte par leur nature chtonienne, selon l’hypothèse de Bello, on ne comprend pas pourquoi la chercheuse exclut à priori l’étymologie indoeuropéenne des Paliques depuis *pala* = cavité.

reconstruire un passé mythique visant à suggérer la légitimité de la politique hiéronienne. Dans cette optique, les Paliques « qui reviennent » feraient allusion à la situation générée par l'occupation grecque du territoire sicule : les Grecs sont autorisés à y résider grâce aux Paliques. En effet, les divinités du lieu, tout en étant indigènes, sont pourvues d'un nom parlant : elles reviennent, et par conséquent les Grecs ne s'approprient pas du territoire, au contraire ils se bornent à revenir comme les Paliques. La continuité est assurée par un rappel à la sphère divine et sacrale. Cette interprétation du nom des Paliques, considérée comme un acte de colonialisme linguistique, a été proposée par C. Dougherty[794] et son approche, issue de la théorie postcoloniale, partagée ou non par les chercheurs suivants, demeure fondamentale dans la démarche de contextualisation du mythe à l'époque grecque. Pour la chercheuse, l'étymologie reconstruite par Eschyle à une visée étiologique qui favorise la colonisation. Elle explique le processus qui rend cela possible : l'ambiguïté d'un terme et la présence d'un jeu de mots permet d'oblitérer la véritable signification, le mot peut alors être doté d'une nouvelle signification, pourvu qu'une connexion existe[795]. L'étymologie devient donc un artifice rhétorique essentiel pour construire le discours commémoratif de Hiéron et les Paliques sont intégrés au système culturel d'appropriation et représentation de la présence grecque[796].

Le même avis est partagé par plusieurs chercheurs qui se sont penchés sur la question : pour N. Cusumano il s'agit d'un « veicolo di acculturazione mitologica »[797], mais l'élément qui permettrait d'établir la liaison entre monde indigène et monde grec serait la ressemblance avec l'histoire de la double naissance des Dioscures[798], dans les cas des Dioscures du ventre maternel à l'œuf et ensuite à la lumière. Pour sa part, N. Luraghi considère le passage des *Etnéennes* une *interpretatio graeca* des Paliques, qui seraient donc *absorbés* au Panthéon grec[799].

[794] Dougherty 1991, suivie par Cardete Del Olmo 2007.

[795] Dougherty 1991, pp.124-5

[796] Dougherty 1991, pp. 126-7. La chercheuse s'exprime ainsi (p. 129) : « According to Aeschylus, the Palikoi are no longer Sicilian; they have been repatriated as the sons of Zeus and grandchildren of Hephaestus. Their very name in Greek represents colonization not as an imperial act but as an inevitable return ».

L'approche « colonialiste » peut à l'occurrence montrer ses limites, car il s'agit quand même de divinités qui existaient déjà et qui avaient un fort pouvoir symbolique et identitaire, au point qu'ils ont survécu longtemps et qu'on les mentionne jusqu'à l'époque romaine. Ce fait n'aurait pas pu passer inaperçu, et dans tous les cas le processus de création de mythe colonisateur pourrait être vu plutôt comme un phénomène qui opère à l'intérieur de l'élément grec, comme un socle sur lequel construire l'avenir, un lieu où ancrer ses points de repère ; cela semble préférable au lieu de songer à un culte imposé par les grecs aux « locaux ». On avait besoin d'eux en fin de comptes.

[797] Cusumano 1990, p. 134. Voir aussi Cusumano 2006, pp. 129-131 et Copani 2007, p. 95.

[798] Hom. *Od*. XI.298-304. En effet, comme le précise Cusumano 1990, pp. 136-7, les Dioscures vivent sous la Terre génératrice, sont protecteurs des serments et punissent les parjures.

[799] Luraghi 1994, p. 343.

Une autre opinion est celle de Thatcher[800], qui suggère une vision plus nuancée, issue d'une approche qui propose d'identifier les contacts culturels à une acceptation positive et à une adaptation de l'élément grec vis-à-vis de la culture locale. Le lieu de culte traditionnel est au centre de la politique de Ducétius et, trois siècles après, il devient un asile pour les esclaves : la culture sicéliote s'y identifie encore et pour cette raison le mythe des Paliques devient un élément essentiel pour développer une nouvelle synthèse culturelle entre Grecs et Sicules. Cela démontre la profonde connaissance d'Eschyle du contexte local et les fouilles plus récentes permettent en effet d'affirmer que le sanctuaire des Paliques avait un rôle important dans la riche culture sicilienne du V^e^ s. av. J.-C[801]. Le modèle de Thatcher est plus modéré et considère le contact culturel comme « a two-way process » qui lui permet de dépasser la dichotomie entre les Grecs et *les autres* et lit le mythe dans son contexte sicilien. Le sanctuaire incarne l'identité sicule, inclure alors les Paliques dans l'éloge du tyran démontre un certain degré de flexibilité culturelle de la part des Grecs. Tout en reconnaissant l'impérialisme culturel des Grecs, Thatcher propose une nouvelle lecture de l'intégration d'éléments locaux : une nouvelle modalité d'être grec en Sicile, la création d'une synthèse culturelle où les divinités locales conservent un rôle.

Finalement le terme devait être d'origine indigène, sans qu'il soit possible pour nous de reconstruire sa signification. À la suite de cet excursus, nous estimons que reconstruire parfaitement la signification étymologique de « Παλικοὶ» ne nous aurait pas apporté tout de même des contributions majeures dans la compréhension du culte. L'appropriation des Grecs et l'intégration à la cosmologie grecque nous semble toutefois symptomatique de l'importance attribuée à ces dieux et il est vraisemblable que leur reconstruction, relevant au moins d'une démarche colonialiste, puisse receler un fond authentique[802]. Le fait que les Paliques reviennent sur la terre pourrait donc être lié plutôt aux pratiques rituelles et à leur rôle comme médiateurs entre deux mondes et patrons d'un lieu où le contact avec le monde souterrain semble plus fort à cause des manifestations volcaniques. Nous allons maintenant présenter les aspects cultuels et rituels associés aux Paliques, et décrire le lieu qui en était le scénario, le lac Naftia, et leur sanctuaire.

[800] Thatcher 2019.
[801] Maniscalco – McConnell 2003.
[802] D'après Irad Malkin les Grecs voyaient la colonisation comme un retour à une terre déjà explorée ; dans la narration de cette entreprise cela est explicité par des devanciers mythiques (Malkin 1987, p. 90). L'ouvrage de Malkin demeure un repère incontournable pour l'étude du rôle du mythe dans le phénomène de la colonisation grecque.

3.2.2. Cratères bouillonnants et puanteur sulfureuse : le scénario volcanique du culte

Les sources nous apprennent que le lieu où les Paliques étaient vénérés, appelé différemment selon les sources (κρήνη, κρατῆρες, πηγαί, *lacus*, *stagna*), aux dires de Macrobe non loin du fleuve Symèthe, avait des caractéristiques bien particulières : « Non loin de là sont des lacs de peu d'étendue (*lacus breves*), mais d'une immense profondeur, et où l'eau surgit à gros bouillons (*ebullientes*). Les habitants du pays les appellent des cratères (*crateras*), et les nomment Delloï ». De plus, le rituel de l'ordalie, que nous allons décrire par la suite[803], prévoit que les parjures trouvent la mort « dans les eaux du lac », ce qui nous signale leur dangerosité. Macrobe cite ses sources. C'est ainsi que nous connaissons le témoignage de Callias[804] selon qui « Là sont situés deux gouffres (κρατῆρες) que les Siciliens appellent Delloï, qu'ils croient frères des Paliques et dont les eaux sont continuellement bouillonnantes »[805] . Ensuite Macrobe mentionne celui de Polémon[806] : « ils ont pour frères deux gouffres (κρατῆρες) très profonds […] Il s'exhale de ces gouffres une forte odeur de soufre (ὀσμὴ βαρεῖα θείου), qui excite une ivresse effrayante dans ceux qui s'approchent de leurs bords. Leurs eaux sont troublées (θολερὸν[807]), et d'une couleur très ressemblante à celle d'une flamme blanchâtre (ῥύπῳ λευκῷ) ; elles s'agitent et font le même bruit que si elles bouillonnaient modérément (φέρεται δὲ κολπούμενόν[808] τε καὶ παφλάζον). On dit que la profondeur de ces gouffres est incommensurable ».

D'autres sources nous permettent de confirmer la description du lieu de culte des Paliques. Lycus de Rhégium[809] dit que l'eau bouillonne et est très chaude (ἀναζεῖν μὲν ὡς θερμότατον), même si la source (πηγὰς) demeure froide. Lycus précise aussi qu'en s'y approchant, les oiseaux meurent aussitôt, tandis que les homme décèdent après trois jours[810]. Théophilos[811] se borne à affirmer la présence d'une source *Paliquine* : Παλικίνην κρήνην[812]. Le Pseudo-Aristote

[803] Dans la section 2.4.1.

[804] Callias ap. Macrob. *Sat.* V.19.25 (FHG 2 fr. 1 = BNJ 564 F1).

[805] τὰς δὲ ἀναφορὰς τῶν πομφολύγων παραπλησίας βραζούσαις ἔχουσιν. La terminologie grecque est assez précise ἀναφορά indique un mouvement de bas en haut, l'éruption, l'exhalaison ; πομφόλυξ désigne la bulle qui se forme sur un liquide ; βράζω signifie bouillir avec violence.

[806] Polémon, ap. Macrob. *Sat.* V.19.26-27 (FHG 3 fr. 83).

[807] Ce terme indique un endroit trouble et bourbeux qui bien s'applique à la physionomie du lieu.

[808] Le verbe κολπόω signifie rendre sinueux, arrondir, courber

[809] Lycus Rheginus FHG 2 fr.12 = BNJ 570 F11a (ap. Antigonus, *Hist. Mir*. 159).

[810] Lycus est cité aussi par Plin. *HN* XXXI.19.27 : « Des eaux sont mortelles […] selon Lycos à Léontini deux jours après en avoir bu ».

[811] Theophilos FHG 4 fr. 3 = BNJ 573 F1.

[812] Le terme κρήνη peut venir d'un malentendu issu du fait que le bouillonnement des eux pourrait faire penser au comportement de l'eau de source (Manni 1983, p. 418)

définit lui aussi le lieu comme une source, mais il décrit aussi le comportement bizarre de l'eau qui monte et redescend[813], et le même aspect retient l'attention de Strabon qui décrit les « cratères » des Paliques « d'où l'eau jaillit en émissions formant coupole et retombe ensuite de telle manière qu'elle est recueillie dans la même crevasse »[814].

À part Macrobe, on trouve la trace des Paliques dans les écrits d'autres auteurs latins. Il est intéressant de remarquer que, dans notre corpus documentaire, les sources mentionnant le *locus* des Paliques s'accordent pour lui attribuer une étendue d'eau bouillonnante et dangereuse. Ovide ne fait pas exception : dans les *Pontiques* il parle des « marais fétides de Palicus (*olentia stagna Palici*) »[815] et dans les *Métamorphoses* il précise que « les eaux bouillantes s'imprègnent du soufre (*olentia sulpure*) qui sort de la terre ardente (*rupta ferventia terra*) »[816]. Finalement nous devons la description la plus complète du lieu de culte des Paliques à l'historien gréco-sicilien Diodore :

> « Il y a d'abord les cratères (κρατῆρές): ils ne sont pas grands du tout, mais ils lancent vers le haut des jets d'eau extraordinaires qui sortent d'une profondeur inouïe; on dirait des chaudrons qui, chauffés par un feu ardent, projettent en l'air de l'eau bouillante (τὸ ὕδωρ διάπυρον ἀναβάλλουσιν). Donc cette eau qui est projetée en l'air a l'aspect d'une eau très chaude, mais on ne connaît pas exactement sa nature parce que personne n'ose la toucher; en effet, le jet de ces matières liquides provoque une si grande frayeur (κατάπληξιν) que l'on attribue le phénomène à quelque cause divine. En effet, cette eau dégage une odeur (τὴν ὄσφρησιν) de soufre (θείου) qui incommode et la crevasse (χάσμα) laisse échapper un énorme grondement qui terrifie (βρόμον πολὺν καὶ φοβερὸν ἐξίησι); et le plus étonnant de tout (παραδοξότερον), c'est que le liquide ne déborde ni ne baisse de niveau et qu'il est projeté en l'air jusqu'à des hauteurs étonnantes (θαυμάσιον) par la force de son jet »[817].

Ce passage se démarque pour un ensemble d'aspects : tout d'abord, Diodore décrit très précisément le phénomène physique observable dans les mofettes des Paliques (lac Naftia) et de plus, pour rendre l'image plus adhérente au réel, il se sert d'expressions qui renvoient aux sens de l'odorat, de la vue, de l'ouïe. Ce dernier expédient fait partie d'un processus que nous avions déjà reconnu chez plusieurs auteurs dans le récit de Typhon : il permet au lecteur de vivre la scène, de la percevoir, dans son entièreté et malgré l'émerveillement qu'il suscite, il

[813] Ps. Arist. *Mir. Ausc*. 57. L'auteur indique que de la source (κρήνη) jaillit l'eau à une hauteur de six cubites et cette eau, comme une fontaine, tombe au même endroit. Il en résulte que tout le lieu demeure inondé.

[814] Str. VI. 2. 9. Nous pourrions légitimement nous demander si Strabon a lu le Pseudo Aristote. (Cf. aussi Isigone de Nicée FHG 4 fr. 7 = BNJ 1659 F3 : Κρήνη ἐν Παλικοῖς, ἥτις εἰς ὕψος ἀναρρίπτει τὸ ὕδωρ πηχέων ἓξ, ἔμφασιν ποιοῦσα μέλλειν κατακλύζειν τοὺς ὑποκειμένους τόπους, καθόλου δὲ οὐχ ὑπερεκχεῖται οὐδέν.

[815] Ov. *Pont*. II.10.

[816] Ov. *Met*. V. 406.

[817] Diod. Sic. XI.89.2-4.

ne vise pas seulement à frapper l'esprit et à étonner, mais répond plutôt au souci de reproduire la scène telle qu'elle se présentait.

Le culte des Paliques est donc en relation avec des gouffres, des cratères qui, aux dires de Macrobe, sont appelé les Delloi. Avant d'examiner le lieu à travers le prisme de la volcanologie, il est indispensable à présent de nous attarder sur la *vexata quaestio* de l'identification des Delloi.

3.2.2.1. Les Delloi : personnifications des cratères, frères des Paliques ou culte indépendant ?

Il n'est pas sans intérêt d'envisager désormais des aspects secondaires que les sources mettent en relation avec les Paliques. Cet examen nous permettra de faire ressortir au fur et à mesure les éléments susceptibles d'appartenir à la version originaire du culte, d'identifier ceux qui en revanche sont rentrés dans la tradition dans un second temps ou bien ceux qui relèvent simplement d'une interprétation tardive erronée. Finalement, nous pourrons retrouver le chemin qui lie les Paliques au volcanisme local.

La source la plus ancienne (IV^{e}-III^{e} s. av. J.-C.) qui cite les Delloi est Callias : « ὑφ᾽ ᾗ καὶ τοὺς Δέλλους καλουμένους εἰναι συμβέβηνεκν. Οὗτοι δὲ κρατῆρες δύο εἰσὶν οὓς ἀδελφοὺς τῶν Παλικῶν οἱ Σικελιῶται νομίζουσιν »[818] : les Delloi sont les cratères et les Siciliens les considèrent les frères des Paliques. Macrobe reprend presque littéralement le passage de Callias : « *incolae crateras vocant et nomine Dellos appellant fratresque eos Palicorum aestimant* »[819] et ensuite attribue aux Delloi le culte que Polémon[820] attribuait aux Paliques : « *habentur in cultu maximo praecipueque circa exigendum iuxta eos ius iurandum praesens et efficax numen ostenditur* »[821]. À la fin de sa digression sur les Paliques, Macrobe cite expressément ses sources, et cela nous permet de comprendre l'emploi qu'il en fait, qui paraît parfois assez confus dans l'effort de rassembler et faire cadrer les sources[822]. Si pour Callias les Delloi sont à la fois les cratères et les frères, Polémon ne mentionne pas directement les

[818] Callias ap. Macrob. *Sat*. V.19.25. À ce propos il faut mentionner la problématique concernant le passage de Lycos BNJ 570 F11a (ap. Antigonus *Hist. Mir*, 159W) qui présente une lacune : τοὺς ὀνομαζομένους <…> ἀναζεῖν. La lacune a été amendée généralement ajoutant un <Δέλλους> à la suite du passage similaire de Callias. (Roller, Duane W., "Kallias of Syracuse (564)", in: Brill's New Jacoby, General Editor: Ian Worthington (Macquarie University). Consulté en ligne le 15 April 2021 http://dx.doi.org.janus.bis-sorbonne.fr/10.1163/1873-5363_bnj_a564).

[819] Macrob. *Sat*. V.19.19

[820] Polémon, ap. Macrob. *Sat*. V.19.26-29 (FHG 3 fr. 83).

[821] Macrob. *Sat*. V.19.19

[822] Croon 1952a.

Delloi mais dit que les cratères sont les frères des Paliques. Probablement aux yeux de Macrobe les deux témoignages ne se contredisaient pas, mais se complétaient. La plupart des auteurs modernes perçoivent une dissonance et a cherché à trouver une solution au problème. En effet, aucune autre source nous parle des Delloi ou en parle comme d'une entité séparée[823] : l'idée qu'on se ferait, si nous n'avions pas ces lignes de Macrobe, serait simplement que le culte des Paliques est localisé à proximité des cratères caractérisés par des phénomènes surprenants et siège de pratiques rituels particulières. Bello s'est penchée sur la question et identifie le cœur du problème dans le texte de Polémon, dans un passage de difficile lecture à partir de la version du codex employée généralement, le *Parisinus Latinus* 6371, et qui est restituée de la façon suivante : « Ὑπάρχουσι δὲ τούτων * ἀδελφοὶ κρατῆρες χαμαίζηλοι » alors que le texte du manuscrit transmet ΤΟΥΤΟΝ ΟΔΕCΜΑΡΩΑΔΕΛΦΟΙ. Après une comparaison avec d'autres manuscrits, la chercheuse propose une lecture différente de ces lignes : « Ὑπάρχουσι δὲ τούτων οὐ δὴ μακρὰν οἱ Δέλλοι οἱ κρατῆρες » c'est à dire « non lontano affatto da questi (i Palici) sono i crateri bassi dei Delli »[824]. Bello conclut que les cratères associés aux Paliques s'appelaient donc Delloi et, à travers l'analyse linguistique[825], émet l'hypothèse qu'il s'agit de deux divinités différentes, ceux de la terre et ceux de la colline, dont les cultes, à un moment donné, auraient fusionnés[826].

D'autres interprétations sont néanmoins envisageables. La plupart des spécialistes font correspondre les Paliques aux Delloi. Ziegler[827] soutient que le terme Delloi représentait la forme hellénisée du Siculo-italique « Duelli », qui signifie *jumeaux* et les Paliques seraient les démons ou les personnifications des cratères volcaniques. Selon cette interprétation alors Callias aurait mal compris ses sources et, au lieu de lire « frères jumeaux », aurait conclu à une relation de fraternité entre les Paliques et les cratères. Cette confusion aurait été transmise par la suite à Macrobe[828]. Michaelis et Freeman[829] également rejettent l'idée qu'il s'agisse de deux cultes différents : pour Michaelis[830] les Delloi se réfèrent spécifiquement aux forces visibles du lac, tandis que les Paliques seraient les forces invisibles, les divinités vénérées dans le

[823] Comme justement remarque Manni 1983, pp. 417-8 , enclin à voir dans la distinction le résultat d'un erreur initial.
[824] Bello 1960, p. 78. Cela permettrait donc d'éliminer le mot ἀδελφοὶ pour Δέλλοι (ΑΕΛΦΟΙC du manuscrit Neapolitanus Borbonicus V.B.10). Le mot Δέλλοι, étant peu courant, aurait été mal compris par le copiste et, étant phonétiquement proche de ἀδελφοὶ, il l'aurait corrigé ainsi (Bello 1960, p. 79).
[825] Bello 1960, pp. 89-97, voir section 2.1.
[826] Bello 1960, p. 97.
[827] Ziegler 1949, s.v. *Palikoi*, RE VIII.3, c. 110, n.1.
[828] Cf. Croon 1952a, p.124
[829] Freeman 1891, p. 165.
[830] Michaelis 1856.

temple. A. Holm[831] estime que Delloi était le nom des cratères[832] et que leur ancien nom était « les Frères » ce qui, selon l'érudit, aurait amené à croire que les cratères fussent les frères des Paliques. Pour E. Ciaceri[833] « Delloi » serait simplement une appellation des Paliques et il établit l'équation Delloi=Paliques=cratères. Lévy se détache de l'opinion courante et, donnant du crédit au texte de Callias, considère que les Delloi seraient « les dieux des cratères d'Éryké[834], et les Paliques les dieux des cratères de Paliké »[835]. L'idée que les Delloi et les Paliques seraient deux couples de divinités séparés localisés sur des cratères différents est aussi l'opinion de Meurant, qui propose de localiser les Delloi d'Éryké dans la région de Gela et la fraternité « serait ainsi plus organique que généalogique »[836]. Récemment, Meulder se fait le partisan de la séparation entre Paliques et Delloi : faisant confiance à la justesse de l'information de Callias, il partage la même localisation gélote pour les Delloi. Le philologue se livre à une analyse de linguistique historique du toponyme Delloi : partant de la racine indoeuropéenne *g^{w}elH qui est présente dans le verbe grec βάλλω, il propose la signification de « fosse / éruption acquatique »[837] qui, au vu des récits de Callias et Polémon peut être rendue plus précisément par « eaux jaillissantes »[838].

Parmi toutes les propositions avancées, nous estimons que celle de Bello est la plus convaincante, au moins d'un point de vue philologique. Au demeurant, cette controverse reste insoluble du moment qu'elle repose en fin des comptes sur le seul témoignage de Callias et qu'elle n'apporte aucun élément de plus pour déterminer la nature du culte des Paliques. Pour les objectifs spécifiques de notre recherche, il nous semble néanmoins intéressant de relever, avec Meurant[839] et Meulder[840], que le lien fraternel indiqué par les sources pourrait faire référence au caractère volcanique des Paliques, si vraiment à l'origine il y avait plusieurs cratères qui étaient vénérés. Dans l'état de nos connaissances, nous trouvons plus prudent de considérer, comme jadis Ciaceri[841], les Paliques comme les divinités préposés aux cratères, que ces cratères étaient nommés Delloi ou non.

[831] Holm 1896, p. 170.
[832] Pace 1945, p. 521 soutient que « Delloi » était le nom local des cratères.
[833] Ciaceri 1911, p. 25. Du même avis est Bloch 1897–1902, s.v. *Palikoi*, Roscher III.1, c 1289.
[834] L'identification d'Éryké est sujet de débats. Selon Manni 1983, p. 413; Manni 1981, p. 173; 213 elle serait à identifier avec Militello in Val Catania.
[835] Lévy 1899, p. 259, qu'il localise auprès de Paternò, p. 275.
[836] Meurant 1998, pp. 40-41.
[837] Meulder 1998, p. 20.
[838] Meulder 1998, p. 28.
[839] Meurant 1998, p. 41.
[840] Meulder 1998, p. 12.
[841] Ciaceri 1911, p. 25

Le texte de Macrobe soulève une autre problématique ayant trait à la relation entre les cratères et les Paliques. L'auteur latin attribue le rituel ordalique aux cratères Delloi en tant qu'entité séparée des Paliques, et du moment que le rituel pouvait conduire à la mort des parjures, il conclut que les Paliques « qu'on les surnommait 'placables', tandis que les cratères étaient surnommés 'implacables' »[842]. Cette information, absente ailleurs, lui permet d'équilibrer et mieux cadrer son discours : il avait à l'esprit la *placabilis ara Palici* de Virgile, le vers qu'il s'est proposé d'expliquer avec la longue digression sur les Paliques[843]. La dichotomie placables/implacables lui permet donc de donner du sens à la définition de l'autel des Paliques et de définir une fois pour toutes la relation Paliques/Delloi : les Paliques sont favorables aux hommes et donnent abondance et fertilité[844], tandis que les cratères et leur eau dangereuse peuvent être impitoyables avec les personnes qui prêtent serment.

Il nous reste à examiner un dernier aspect de la relation entre Paliques et Delloi. Cusumano[845], tout en admettant la substantielle identification des Delloi avec les cratères au centre du culte des Paliques, explique la relation de fraternité entre les deux couples par le prisme du caractère gémellaire des Paliques[846]. Bien qu'aucune source ne les désigne explicitement par le terme « jumeaux », cela n'empêche que, dans la description du mythe et du culte, la nature double, gémellaire, du couple est mise en évidence constamment (la double naissance, le dédoublement Paliques-Delloi, le double modèle généalogique). La même dynamique étant présente chez les Dioscures, la duplicité et la gémellarité se configurent donc comme un moyen pour inclure ce culte dans le panorama mythologique grec[847].

La nature gémellaire des Paliques et son appartenance à la catégorie indoeuropéenne des jumeaux divins a été approfondie dans les études de A. Meurant[848] et de K. T. Witczak – D. Zawiasa[849]. Cet aspect apparaît secondaire par rapport aux objectifs de notre recherche, il ne

[842] Macrob. *Sat*. V.19.21

[843] Cfr Lévy 1899, p. 259 n.1

[844] Macrob. *Sat*. V.19.22 en effet poursuit ainsi : « En effet, une année que la sécheresse avait rendu la Sicile stérile, ses habitants, avertis par un avis miraculeux des dieux Paliques, offrirent à un certain héros un sacrifice particulier, et l'abondance revint. Les Siciliens, par reconnaissance, entassèrent sur l'autel des Paliques des fruits de toute espèce ; ce qui fit donner à leur autel lui-même la qualification de *pinguis* », reprenant Xenagoras ap. Macrob. *Sat*. V.19.30 (FHG 4 fr. 3 = BNJ 240 F19) : « La Sicile ayant été affligée de stérilité, ses habitants, par l'ordre de l'oracle des Paliques, sacrifièrent à un certain héros Pédiocrates ; et après le retour de la fertilité, ils comblèrent d'offrandes le temple des Paliques ».

[845] Cusumano 1990, *passim*.

[846] Il est vrai que Virgile parle d'un seul *Palicus*, toutefois il ne faut pas oublier que Virgile est un auteur latin qui s'occupe de ce mythe en quelques vers juste *en passant* et plusieurs siècles après l'arrivée des Grecs en Sicile. Il est fortement probable d'ailleurs que le singulier soit déterminé par des exigences métriques, comme le suggère Manni 1983, p. 409.

[847] Il s'agit de son hypothèse de l'acculturation que nous avons détaillée *supra* à la section 2.1.

[848] Meurant 1998.

[849] Witczak – Zawiasa 2004.

sera donc pas traité davantage. Toutefois, il faut retenir que l'aspect gémellaire des Paliques fait partie des caractères certainement originaires du culte. Néanmoins, le contenu des sources sur les Delloi étant incertain, nous ne sommes pas d'avis de les intégrer à la version originelle du mythe des Paliques et dorénavant nous nous référerons aux cratères sans aucune appellation.

3.2.3. La nature géologique du culte des Paliques.

Les cratères dont les sources antiques parlent étaient identifiés improprement par Lévy avec les *Salinelle* de Paternò[850]. Cette erreur n'est pas sans fondement, du moment que la description des auteurs anciens peut facilement faire penser à ces formations géologiques. En effet, les sources anciennes indiquent que l'eau est bouillonnante, caractérisée par un bruit effroyable typique de l'eau qui bouillonne, par une odeur de soufre et par une couleur blanchâtre. On en parle comme d'une chaudière, on dit que l'eau monte et coule mais ne déborde jamais, on parle d'éructation aqueuse, car l'eau est lancée à une grande hauteur. On sait effectivement qu'en Sicile il y avait des geysers dont un phénomène typique est l'exhalation de dioxyde de carbone, ce qui peut expliquer le rituel qui traditionnellement se déroulait sur place et qui rendait compte de la proximité d'un volcan. Le volcan était à l'origine du terrain fertile autour du temple, et pour cela était appelé *pinguis*[851]. Un étang gargouillant et une source d'eau chaude (*hot-spring*) ne sont pas la même chose, mais la différence d'un point de vue géologique pouvait ne pas être claire pour les Anciens[852]. Néanmoins, au vu du culte qui avait lieu ici, ce qui compte est l'effet que cela produisait[853], la différence d'un point de vue géologique ne changeant en rien la perception du lieu par les Anciens.

3.2.3.1. Les *Salinelle* de Paternò

Les *Salinelle* ou *Salse* doivent leur nom à la couche de sel qui se produit autour de la bouche éruptive de ces formations géologiques, mieux connues sous le terme de *mud volcano*, volcan de boue. Ces formations de taille modeste sont générées dans les zones de subduction, dans des aires sujettes à compression. Elles émettent des fluides boueux avec un niveau élevé

[850] Pour la localisation de Paternò cf. **Fig. 5.**
[851] Verg. *Aen*. IX.585.
[852] Croon 1952a, p. 123.
[853] Whitehouse 1992, dans son analyse des cultes préhistoriques liés à des grottes, insère le lac des Paliques dans la catégories des cultes impliqué dans le thèmes de l' « abnormal water ».

de salinité, associés à un rejet de gaz, souvent à des températures élevées. Dans la région etnéenne, les *Salinelle* les plus connues et importantes sont les *Salinnelle di Paternò* (connues aussi comme les *Salinelle dei Cappuccini* ou *Salinelle dello Stadio*), les *Salinelle di Fiume* et les *Salinelle di San Biagio* (ou *Salinelle del Vallone Salato* ou *Salinelle di Belpasso*). Les premières, en particulier, peuvent atteindre des températures de 50° et peuvent être très dangereuses[854]. Le gaz déversé est composé principalement de dioxyde de carbone (CO_2), avec une présence considérable de méthane (CH_4) et d'hélium (He)[855]. Les *Salinelle* sont directement liées au système magmatique de l'Etna : la dynamique de l'activité magmatique et les événements sismiques associés peuvent entraîner une modification des caractéristiques géochimiques et thermales des fluides des *Salinelle*[856]. La possibilité d'employer les *Salinelle* pour des fins thérapeutiques aurait pu attirer un peuplement dans les alentours, et en effet il y a des traces de fréquentation à partir de l'époque Préhistorique. En particulier, la colline de S. Marco a été objet de fouilles archéologiques qui ont mis à jour des restes d'habitations et de sépultures du Néolithique à l'âge du Bronze[857]. L'on suppose que cette continuité d'occupation est due à la présence du fleuve Symèthe ainsi qu'à l'eau des *Salinelle*, dont le potentiel bénéfique[858] aurait pu générer un culte. En effet, des rondelles de fémur humain ont été retrouvées près d'un de ces volcans de boue, ce qui a été interprété, en comparaison avec des contextes similaires de l'aire padane, comme un dépôt cultuel[859]. Cela ne saurait pas nous étonner, car l'association de phénomènes pseudo-volcaniques à la sphère sacrée ne devait pas être rare : dans l'île Eolienne de Panarea, par exemple, L. Bernabò Brea et M. Cavalier[860] ont retrouvé des *bothroi* de l'âge du Bronze qu'ils interprètent en relation avec un culte chtonien que les Grecs auraient ensuite assimilé à celui d'Héphaïstos. Les *Salinelle* sont effectivement un lieu propice à accueillir un culte, et Ciaceri[861] propose d'y reconnaître celui de Hyblaia, divinité sicule au dire de l'historien syracusain Philistos, qui rappelle aussi la présence d'un collège de prêtres préposés à l'interprétation des songes et des prodiges[862]. Ciaceri reconnaît

[854] Des informations générales sur les *Salinelle* se trouvent sur le site de l'INGV : https://ingvvulcani.com/2019/08/12/i-vulcani-di-fango-delletna-finestra-sul-profondo-e-meraviglia-naturalistica/

[855] Chiodini – D'Alessandro – Parello 1996 ; Giammanco *et al.* 2007.

[856] Chicco – Giammanco – Mandrone 2020.

[857] Maniscalco 1997-8 ; Maniscalco 2000. Pour un approfondissement sur l'exploitation du sol volcanique fertile et les formations laviques en forme de tunnel utilisées comme habitations, espace de stockage, ateliers et lieux de dépositions funèbres dans la préhistoire, voir Procelli 1998 ; Privitera 1998.

[858] Mise à part les possibilités économiques entraînées par la disponibilité de sel et d'argile. Ibid pp. 138-9.

[859] Cultraro 2012.

[860] Bernabò Brea – Cavalier 1968, pp. 7-19.

[861] Ciaceri 1911, p. 16: « ci troviamo dinanzi al culto d'una di quelle divinità telluriche, che furono tanto comuni in Sicilia a causa delle manifestazioni vulcaniche del sottosuolo ».

[862] Paus. V.23.6.

déjà la ressemblance entre les *Salinelle* et la description des cratères des Paliques, car il s'agit dans les deux cas de lieux où se manifestent des événements à caractère tellurique évident, ce qui est propice au développement de cultes liés aux pratiques oraculaires et à la fertilité. Il suffit de songer à l'Oracle de Delphes, ou au mythe de Perséphone et Koré pour s'apercevoir que la terre sicilienne était un scénario propice à transposer le bagage mythique des colons grecs, ce qui rend difficile pour nous d'extraire le noyau indigène du culte des Paliques dans les sources gréco-romaines. Il ne serait pas correct de priver les cultes sicules de leur spécificité ; néanmoins, on se rend compte que l'attrait des phénomènes volcaniques dépasse les frontières culturelles et linguistiques et apparaît comme un trait essentiel de toute mythologie générée aux pieds du volcan. De surcroît, entre Paternò et Centuripe, s'étale également la ville de Aitna-Inessa[863] : les Grecs de la première Aitna connaissaient, comme nous le montrent les vers des *Etnéennes*, le mythe des Paliques et il y a raison de croire qu'ils en gardaient mémoire une fois déplacés à Inessa. Le paysage volcanique sert de relais à la mémoire et relie inextricablement l'expérience cultuelle des Siculo-Grecs aux points de repères du territoire qui renvoient au même univers imaginaire. Comme il a été dit auparavant, les Anciens ne différenciaient pas précisément les sources d'eau jaillissant de la terre : cela aurait contribué à faciliter l'association entre lieux similaires et aurait pu amener à une confusion chez les sources qui parfois semblent décrire plutôt les *Salinelle* que la Mofette des Paliques, notamment en ce qui concerne la température de l'eau, élevée dans le premier cas, et froide dans le second. En effet, Strabon mentionne les Paliques dans son œuvre là où il liste une série de sources d'eau différentes, comme celles de Sélinonte, salines et chaudes, et de Aegesta, potables[864]. Mais indépendamment de leur caractère particulier, il est indéniable que leur nature surprenait, comme le texte de Diodore (XI.89.2-4) l'indique avec la redondance des termes θαυμάσιον e παραδοξότερον. Quelques comparaisons avec des phénomènes similaires associés à des cultes observables dans d'autres sites, permettront de mieux éclaircir les points évoqués jusque-ici.

[863] Voir à ce sujet Rizza 1959.

[864] Str. VI.2.9 : « À l'opposé de l'Etna s'élèvent les monts Nebrodi, qui sont moins hauts mais beaucoup plus vastes. Sur toute son étendue, le sol de l'île recouvre des cavités pleines d'eaux courantes et de feu, comme nous l'avons dit de la Mer Tyrrhénienne de là jusqu'à Cumes. Des jets d'eau chaude jaillissent en plusieurs endroits. Ceux de Sélinonte et d'Himère sont salin, ceux d'Aegesta donnent de l'eau potable. Certains lacs, près d'Agrigente, ont un goût d'eau de mer, mais des propriétés différentes : même sans savoir nager on n'y enfonce pas, mais on flotte à la surface comme un morceau de bois ».

Plusieurs sources relatent des phénomènes qui se produisaient dans l'endroit appelé Nymphaeum à Apollonie d'Illyrie[865] : sur un rocher le feu jaillissait de la terre et s'élevait à une grande hauteur, une mauvaise odeur de soufre et d'alun se propageait, à proximité il y avait une source qui rejetait de l'eau et du bitume, la terre autour était très fertile et constituait même le siège d'un oracle[866]. Croon[867] nous fait part d'autres exemples intéressants : en Asie Mineure, à Tyane on prêtait serment auprès de la source Asbamée consacrée à Zeus. Ici aussi, il y avait une dissonance entre l'apparence (elle était en ébullition) et la réalité :

> « […] à l'endroit où elle jaillit, elle est glacée, mais fait entendre le bruit de l'eau bouillant dans une chaudière. L'eau de cette source est bonne et salutaire à ceux dont les serments sont sincères; quant aux parjures, le châtiment les atteint aussitôt : ils sont frappés à la fois aux yeux, aux mains et aux pieds; ils sont pris d'hydropisie et de consomption; ils ne peuvent même pas s'enfuir, une force invincible les enchaîne près de cette source, et là ils confessent en pleurant leur fourberie »[868].

3.2.3.2. La Mofette des Paliques – lac Naftia

Il est désormais accepté dans la littérature scientifique que le culte des Paliques avait lieu auprès du lac Naftia, connu aussi sous le nom de Mofette des Paliques[869], localisé dans la vallée du fleuve Margi, au pied de la colline de Rocchicella, dans le territoire de Mineo qui appartient au plateau Hybléen. La mofette est un phénomène de volcanisme secondaire et consiste en l'émission froide de gaz, principalement dioxyde de carbone, depuis des fissures du terrain. Elle est la conséquence de la dernière activité de la chambre magmatique d'un volcan et pendant longtemps la mofette des Paliques a été mise en relation avec le complexe volcanique Hybléean de la Val di Noto désormais éteint[870]. Toutefois, des études récentes ont désormais montré que le CO_2 dégagé par la mofette dépend du système magmatique etnéen[871]. À partir

[865] « Le cratère toujours ardent du Nymphaeum » pour Plin. *HN* II.110(106).237.

[866] Str. VII.5.8 : « Les Apolloniates ont dans leur territoire un nymphaeum : c'est un rocher qui vomit du feu et du pied duquel s'échappent des sources d'eau tiède et d'asphalte, provenant apparemment de la combustion du sol, qui est bitumineux » ; Ael. *VH* XIII.16 : « […] on montre également le feu perpétuel […] Elle sent le soufre et l'alun […] Le feu brûle jour et nuit » ; Cass. Dio LXI. 45 : « Il sert d'oracle et voici de quelle manière : on prend de l'encens en prononçant n'importe quels vœux, et on jette dans le feu l'encens qui les a reçu. Lorsqu'ils doivent être exaucés, le feu absorbe aussitôt l'encens : si l'encens tombe hors du feu, le feu s'élance vers lui, le saisit et le consume ; mais lorsqu'ils ne doivent pas l'être, l'encens ne s'approche pas du feu. On a beau le jeter dans la flamme, il s'en écarte et s'enfuit ». La comparaison avait été reconnue déjà par Bloch 1897–1902, s.v. *Palikoi*, Roscher III.1, c. 1287.

[867] Croon 1952a, p. 120 ss.

[868] Philostr. *VA* I.6 (Trad. Chassang 1862) ; une autre particularité qui rappelle les cratères des Paliques est que « son eau ne dépasse jamais le niveau de ses bords » (Ammian Marcellin XXIII. 6. 19). Voir aussi Ps. Arist. *Mir. Ausc.* 152.

[869] **Figg. 7a-b.**

[870] D'Alessandro – Parello – Valenza 1996, p. 26.

[871] Giammanco *et al.* 2007, pp. 60-61; Caracausi *et al.* 2003; De Gregorio *et al.* 2002.

des années 1930, la mofette a été asséchée à la suite de l'implantation d'un établissement industriel qui exploite le gaz naturel. C'est pourquoi, pour retracer la physionomie du lieu et retrouver des analogies avec les descriptions des sources anciennes, il faut avoir recours aux descriptions livrées par les érudits et les savants des siècles passés. Le premier à s'intéresser longuement à la mofette est T. Fazello[872], à la fin du XVI^{e} s. :

> « Il Lago adunque, ch'è tra l'antico castel di Meneo, e l'osteria di Guttera, e ch'è piccolo di giro, si vede ancor hoggi, et a questi nostri tempi è chiamato Naffia. Questo lago manda fuori una sorte d'acque bollenti torbide, e quasi a similitudine di zolfo, e le getta da tre bocche, che son nel mezo, le quali da gli antichi furon chiamati Deli, e quest'acque, vanno quasi tre braccia in alto, e bollono a quella guisa che bolle una pignatta al fuoco. Quest'acque cadendo sempre nel medesimo luogo quasi perpendicolarmente, non versano mai di fuori, ma ritornando sempre nel medesimo vaso, non crescono, e non scemano […] et il Lago si vede nel canton della pianura posta al pié del Colle, il quale è tutto torbido, e getta un cattivissimo odore […] benché siano fredde, nondimeno son torbide, e puzzolenti, il qual puzzo, generato loro da quella materia sufurea, e bituminosa, ch'è nel fodo, il che dimostra il bollore, che fanno l'acque, massimamente quando tira vento […]non solamente gli animali che ne bevono si muoiono, ma gli uccelli ancora, che volano di sopra cascon morti ».

Nous reconnaissons ici les mêmes traits caractéristiques jadis identifiés par les auteurs anciens pour dresser le cadre du lac, et nous pouvons au passage douter aussi que Fazello ait fait appel aux sources anciennes pour compléter son discours, puisque à son temps, selon ses mots, le lac s'était asséché temporairement à cause d'une sécheresse. En réalité, l'emploi des auteurs anciens nous prouve que le lac gardait le même comportement : l'eau est bouillonnante au point de faire songer à un chaudron chauffé par du feu souterrain, des jets d'eau sont projetés dans l'air, sans jamais déborder, la mauvaise odeur, la température froide, le danger qu'il représente. En 1805, F. Ferrara compose une longue dissertation sur le lac et le culte[873]. Il nous informe que l'étendue du lac était difficile à calculer, car elle variait beaucoup, mais d'ordinaire le lac occupait, selon lui, 481 pieds français et l'eau, froide, jaillissait à une grande hauteur depuis trois jets au milieu du bassin d'eau, faisant entendre un bruit d'ébullition. Cet auteur rappelle aussi l'odeur bitumineux, similaire à du naphte, qui aurait donc donné le nom actuel au lac, tout comme la présence d'une substance pétroleuse. Le travail de G. Ponte de 1934 est plus systématique[874]. Cet auteur remarque aussi la variabilité de l'extension du lac, qui peut

[872] Fazello 1560.
[873] Ferrara 1805.
[874] Ponte 1934.

atteindre le diamètre de 65 m dans son axe majeur. Il signale également la présence de dioxyde de carbone qui rend l'eau gazeuse et qui, en absence de courant d'air, se dépose en bas dans le sol constituant un danger pour les animaux qui pâturent près des berges. L'odeur purulent de naphte imprègne l'environnement. Le volcanologue sicilien décrit précisément les dix cratères compris dans le périmètre du lac, dont la surface est parfois couverte d'une couche huileuse. Le gaz peut soulever l'eau sur une hauteur entre 50 et 80 cm. Ce gaz a été même analysé pour en établir la composition, en montrant une présence majoritaire de dioxyde de carbone, avec des quantités mineures de méthane (CH_4) et de sulfure d'hydrogène (H_2S).

Ces descriptions et les données géochimiques modernes permettent donc de mieux comprendre le phénomène qui avait normalement lieu au lac des Paliques. Les sources parlent de κρήνη, κρατῆρες, πηγαί, *lacus*, *stagna* au pluriel et cette variété de lexique peut être expliquée à la lumière de la configuration particulière de la mofette : elle peut avoir une quantité d'eau variable ce qui fait qu'elle peut apparaître à certains moments comme un lac, à d'autres comme un étang, et quand les eaux se retirent presque complètement, les cratères apparaissent en évidence[875]. Un examen approfondi de la géologie locale permet donc d'élucider certains points obscurs que les sources anciennes avaient suscités et que les historiens et philologues ont cherché à éclaircir en proposant des conjectures parfois très complexes. Les sources en effet utilisent le pluriel quand elles nomment le lieu des Paliques, et à aucun moment elles ne spécifient le nombre de ces lacs/cratères[876]. Toutefois, le consensus existant autour des Delloi en tant que personnifications/*alter ego* des cratères et les fait de les considérer le pendant des Paliques, dieux jumeaux, a amené les historiens à considérer que le culte faisait référence à l'origine à deux cratères dont seulement un était visible[877]. En réalité, il s'agit d'une approximation par rapport à la réalité géologique : la mofette était probablement composée de plus d'un lac, chacun présentant plusieurs cratères d'où jaillissaient le jets d'eau sous pression : il n'est alors pas correct de parler de *deux* cratères des Paliques. La nature inconstante des lacs qui s'assèchent souvent en été pour se remplir à nouveau d'eau avec la pluie de la mauvaise saison, pourrait aussi fournir une dernière explication pour l'étymologie grecque des Paliques comme divinités qui reviennent : en analogie avec le comportement de

[875] Comme nous avons déjà observé *supra*, les termes πηγαί et κρήνη qui renvoient plus à l'idée de « source » pourraient être dû à une mécompréhension du phénomène.

[876] Même Polémon réfère le « deux » aux Delloi en tant que frères « οἱ δύο Ἀδελφοὶ » et maintient le pluriel générique pour « Cratères ».

[877] Voir par exemple Meurant 1998.

l'eau, ils disparaissent sous terre pour revenir au moment propice[878]. La surface huileuse était causée par la présence d'hydrocarbures, tandis que la mauvaise odeur serait déterminée par la quantité, quoique minime, de sulfure d'hydrogène. Cet élément est co-responsable, avec le CO_2, de la dangerosité du lieu : il est très toxique et une exposition prolongée peut entraîner de graves soucis pour les yeux, ce qui expliquerait également le châtiment décrit par Diodore[879]. La compréhension des caractéristiques géologiques du lieu permet de considérer le témoignage de l'historien sicilien comme le plus crédible parmi ceux qui mentionnent les punitions aux parjures. Mais cet aspect sera traité en détail par la suite.

Les caractéristiques physiques du lieu ayant été décrites, il ne reste maintenant qu'à remettre les acteurs du culte en scène et à analyser le déroulement des pratiques cultuelles qui s'y déroulaient.

3.2.4. Les pratiques cultuelles : ordalie, oracle, asile

3.2.4.1. L'ordalie

Les sources nous renseignent sur le culte des Paliques, qui se décline selon trois pratiques principales. La première correspond à une ordalie, et elle a été étudiée en détail par Cusumano[880], qui la considère donc comme la pratique la plus ancienne et authentique du culte, dont les autres ne seraient que des dérivations successives[881]. L'ordalie qui avait lieu au lac Naftia est une ordalie de l'eau et elle représente une forme irréfutable de jugement divin qui permet de trancher définitivement un différend à l'issue d'une épreuve. Il s'agit véritablement d'« une sorte de serment qui est la plus solennelle des justifications que l'on puisse exiger »[882]. Cela implique une ritualisation des gestes très structurée et cadrée accompagnant le passage à une dimension hors de l'ordinaire[883]. Nous retrouvons ces aspects chez les auteurs qui se sont intéressés aux Paliques.

Macrobe en parle de la façon suivante :

[878] Cela a été proposé par Wexler 2019, p. 203.
[879] Diod. Sic. XI.89.
[880] Cusumano 1990.
[881] Cusumano 1990, p. 97.
[882] Polémon, ap. Macrob. *Sat*. V.19.28 (FHG 3 fr. 83).
[883] Cfr Cusumano 1990, p. 26. Cet aspect sera approfondi dans la section sur le *locus inferus* 2.4.4.

> « Ils les honorent d'un culte solennel, à cause d'une divinité qui manifeste sur leurs bords, relativement aux serments, sa présence et son action. En effet, lorsqu'on veut savoir la vérité touchant un larcin nié ou quelque action de cette nature, on exige le serment de la personne suspecte ; celui qui l'a provoquée s'approche avec elle des cratères, après qu'ils se sont lavés tous deux de toute souillure, et après que l'inculpé a garanti par une caution personnelle qu'il restituera l'objet réclamé, si l'événement vient à le condamner. Invoquant ensuite la divinité du lieu, le défendeur la prenait à témoin de son serment. S'il parlait conformément à la vérité, il se retirait sans qu'il lui fût arrivé aucun mal ; mais s'il jurait contre sa conscience, il ne tardait pas à trouver dans les eaux du lac la mort due au parjure »[884].

Polémon, source de Macrobe, précise ensuite le rituel de purification préalable au serment. Avant de s'approcher des gouffres, il faut être « revêtu de vêtements nouveaux et purifié de toute souillure charnelle ».

Quelques nuances peuvent être observées entre les deux sources. Effectivement, Macrobe considère la caution comme un outil d'indemnisation si l'accusé est coupable, alors que pour Polémon le but de la caution serait de pourvoir aux frais de purification[885].

De surcroît, Macrobe est le seul auteur à limiter l'ordalie au crime de vol, tandis que Polémon et Diodore estiment qu'on faisait appel à l'ordalie pour les questions les plus importantes[886]. Polémon fournit une description très détaillée du déroulement du serment :

> « Les juges du serment lisent sur une tablette, à ceux qui doivent le prêter, le serment qu'on exige d'eux ; ceux-ci, brandissant une branche d'arbre, ayant la tête couronnée, le corps sans ceinture et ne portant qu'un seul vêtement, s'approchent du gouffre et font le serment requis. S'ils retournent chez eux sains et saufs, leur serment est confirmé ; mais s'ils sont parjures, ils expirent aux pieds des dieux »[887].

Polémon parle donc d'une lecture[888] du serment sur une tablette (γραμμάτεῖον) faite par des juges, probablement des prêtres du culte des Paliques, près du lac. Il n'est pas précisé exactement comment la divinité intervient, nous connaissons seulement le résultat : le parjure était voué à la mort immédiate. Étant donné que le rituel avait lieu, pour Macrobe et Polémon,

---

[884] Macrob. *Sat*. V.19.20-1

[885] Polémon, ap. Macrob. *Sat*. V.19.29 (FHG 3 fr. 83) : « Au reste, (ceux qui jurent) sont tenus de constituer entre les mains des prêtres des cautions qui leur garantissent, en cas d'événement, les frais des purifications qui doivent être pratiquées à l'égard des assistants. ». D'ailleurs il est également probable que Macrobe ait employé, sans les citer, des sources perdues outres celles qu'il a mentionnées, des sources que nous ne sommes pas en mesure d'identifier. Ainsi s'exprime Bloch 1897–1902, s.v. *Palikoi*, Roscher III.1, c. 1285 : selon lui Macrobe se serait inspiré de Solin (4.6) qui parle d'une ordalie en Sardaigne prouvant la culpabilité des voleurs. Cette opinion est refusée par Cusumano 1990, p. 36.

[886] Polémon, ap. Macrob. *Sat*. V.19.28 (FHG 3 fr. 83) et Diod. Sic. XI.89.5. Ainsi aussi Isigone de Nicée (FHG 4 fr. 7 = BNJ 1659 F3) : ὑπὲρ τῶν μεγίστων ὅρκους.

[887] Polémon, ap. Macrob. *Sat*. V.19.28 (FHG 3 fr. 83).

[888] Macrobe reste flou sur cet aspect, mais employant Polémon comme source, il est possible qu'il songeait également à la lecture du serment.

aux bords du lac, nous pouvons imaginer que la mofette jouait un rôle dans la punition du coupable. Diodore est très synthétique sur la procédure ordalique mais il est le seul à indiquer l'aveuglement comme punition : « le châtiment divin tombe immédiatement sur les parjures: certains hommes, en effet, quittent ce domaine sacré privés de la vue ». Le Pseudo Aristote est le second auteur qui mentionne l'emploi d'une tablette (πινακίδιον) pour le rituel et il explique également comment celles-ci interviennent dans le rituel : un homme écrit sur une petite tablette le serment et il la met dans l'eau. Si le serment est vrai, la tablette (πινακίδιον) flotte, s'il est en revanche un parjure, la tablette devient lourde et plonge[889]. La punition cette fois-ci est la combustion immédiate du coupable[890].

À partir de ces informations et avec les concours des données géologiques présentées auparavant, nous pouvons tenter de reconstruire la forme la plus authentique du rite, tout en étant conscients qu'il s'agira de la version du rite d'époque grecque.

La plupart des sources s'accordent pour indiquer que l'ordalie s'appliquait aux questions de majeure importance, donc nous croyons que cela correspondait à la situation originaire. Pour la procédure détaillée, il faut avoir recours à Polémon qui, en réalité, est le seul à fournir un cadre assez précis. L'accusé (celui qui jure = ὀρκούμενος) et l'accusateur se rendaient sur le lieu sacré et ils se soumettaient à un rituel de purification, ensuite les ministres qui présidaient au culte lisaient un texte, probablement un formulaire, sur des tablettes et l'accusé, habillé rituellement avec un seul vêtement, la tête couronnée et tenant une branche d'arbre, devait prêter serment près du bord de la mofette. Ici, le témoignage du Pseudo Aristote peut combler la lacune concernant la façon avec laquelle on comprenait si l'auteur du serment avait tort ou raison[891] : la tablette était mise à l'eau et, selon qu'elle flottait ou coulait, on comprenait quel était le verdict de la divinité. Les deux emplois des tablettes ne se contredisent pas[892], et donc les sources se complètent[893] : à chaque serment une tablette était lue et ensuite utilisée dans le rituel ordalique. Pour ce qui est de la punition du parjure, il y a plusieurs possibilités : mort instantanée, mort par combustion, cécité. Cela a été expliqué en supposant une évolution dans le temps du rituel ordalique[894] ou une mutation du châtiment en fonction de la faute et de

[889] Ps. Arist. *Mir. Ausc*. 57.

[890] La seule référence de Silius Italique aux Paliques est qu'ils punissent les parjures, mais sans approfondir davantage (Sil. XIV. 219).

[891] Non tous les spécialistes s'accordent sur la véridicité du texte du Pseudo Aristote, lui attribuant un excès de passion paradoxographique pour le caractère prodigieux des événements (voir Ziegler 1949, s.v. *Palikoi*, RE VIII.3, c. 112).

[892] Bello 1960, p. 83 croit qu'il s'agit de deux versions différentes.

[893] Nous partageons ici l'opinion de Michaelis 1856, p. 27 ss.

[894] Manni 1983, p. 419. En particulier, Michaelis 1856, p. 27 ; Holm 1896, p. 171 ; croient que l'aveuglement soit le résultat d'un assouplissement du châtiment. L'idée d'une évolution vers une punition moins violente pourrait avoir été influencée par les vers de Virgile et la définition des Paliques comme *placables*. Cet adjectif est expliqué par Servius (Serv.

l'individu[895]. La plupart des sources, même quand elles ne citent pas l'ordalie, mentionnent en effet le danger de mort à s'accoster au lac des Paliques. D'après Lycus[896], la proximité aux eaux du lac cause la mort immédiate aux oiseaux, tandis que les hommes meurent après trois jours[897] ; en revanche pour Hippys[898] les hommes sont préservés de la mort s'ils se bornent à marcher autour, mais ils meurent s'ils s'allongent. Les témoignages de tous les deux, Lycus et Hippys, nous sont connus grâce à Antigonus[899]. Cusumano cherche une explication purement historico-religieuse et laisse explicitement de côté l'explication qu'il appelle « rationaliste » qui met en cause le volcanisme et le gaz toxique[900]. Le chercheur considère la dialectique de l'action de s'allonger (κατακλιθείη) et de marcher autour (περιπατοίη) comme représentant à un niveau symbolique le binôme mort – vie, dans une logique sacrale qui renvoie au règlement de relation et au rétablissement de l'ordre inhérent à l'ordalie[901]. L'auteur soutien l'hypothèse que l'action de marcher autour du lac correspond à l'action rituelle purificatrice qui est associée à l'emploi du verbe dans des contextes similaires[902]. Mais si nous faisons abstraction du contexte physique des témoignages, aucune explication ne paraît satisfaisante, il manque une base solide sur laquelle ancrer le raisonnement[903]. Le point de vue que nous soutenons est de ne pas négliger aucune explication, mais de les associer selon une nouvelle perspective : le volcanisme existe, et c'est un élément incontournable pour comprendre le culte. L'ordalie existe déjà dans la pensée religieuse grecque et pré grecque, mais il est possible qu'elle se concrétise ici dans cette manière spécifique (le parjure meure s'il s'approche des lacs, s'il s'allonge… selon les sources) qui dépend directement des phénomènes physiques que l'on peut

Ad *Aen*. VII.764 en relation au sanctuaire de Diane) dans le sens d'une suppression des sacrifices humaines (cf. aussi Serv. Ad *Aen*. IX.584 : *hi primo humanis hostiis placabantur, postea quibusdam sacris mitigati sunt et eorum inmutata sacrificia. ideo ergo 'placabilis ara', quia mitigata sunt eorum numina*), tandis que pour Lactance Placide (*Comm. In Stat. Theb*. XII.156) c'est en vertu de ces sacrifices que les Paliques sont apaisés (*placari*). Il est intéressant de relever que les mythographes du Vatican signalent ces mêmes sacrifices humains qui auraient ensuite évolué en sacrifices moins sanglants. (Myth. Vat. I.187 ; Myth. Vat. II.57) : les sources tardives représentent un réservoir d'informations à ne pas négliger, car elles fournissent l'état des connaissances qui ont survécu à l'Antiquité sur ce mythe.

[895] Bello 1960, p. 86, reprenant une intuition de Pettazzoni 1912, p. 181 qui comparaît ce phénomène à certaines ordalies sardes et africaines qui contemplent une sorte de loi du talion.

[896] Lycus Rheginus FHG 2 fr.12 = BNJ 570 F11a.

[897] Plin. *HN* XXXI.19.27 relate aussi le passage de Lycus, mais selon lui la mort survient après trois jours à condition d'avoir bu l'eau du lac : « Des eaux sont mortelles […] selon Lycos à Léontini deux jours après en avoir bu ». Nous ne sommes pas certaine que le fait de boire l'eau du lac faisait partie du rituel, mais cette observation pourrait être le résultat d'une métonymie : l'air est toxique et donc l'eau le devient également.

[898] Hippys Rheginus FHG 2 fr. 5 = BNJ 554 F3.

[899] Antigonus *Hist. Mir*. 121; 159.

[900] Cusumano 1990, pp. 90-96.

[901] Cusumano 1990, p. 96 : « In coclusione, il fenomeno riportato nel frammento di Ippi si configurerebbe nel quadro di una problematica di norme sacrali e relative trasgressioni, strettamente correlate alle peculiarità "infere" degli *stagna Palicorum* e al carattere dominante della ritualità ad essi legata, funzionale al mantenimento di una tensione vitale nel gioco di opposizione vero/falso e vita/morte ».

[902] Cusumano 1990, p. 91-95

[903] D'ailleurs Cusumano 1990 (p. 95) même assume les limites de son interprétation ne pouvant mieux préciser comment les deux actions de Hippys s'agenceraient à la logique ordalique.

reconnaître. Nous soutenons donc que le rituel religieux s'adapte au lieu, et en particulier aux effets volcaniques (qu'il s'agisse de quelque chose que les Anciens avaient reconnu ou pas). Nous pourrons en effet nous demander pourquoi une personne qui devait faire serment, et qui donc connaissait que le résultat serait la mort s'il était parjure, pouvait choisir de s'allonger au lieu de marcher, s'il voulait se sauver. Il s'agit là peut-être plutôt d'une observation empirique d'Hippys de ce qui se produisait sur place, plutôt que d'une véritable description de ce que les personnes sujettes aux serments faisaient. Dans un deuxième moment, cette information relevant d'une simple observation, a dû être incorporée dans la description d'un lieu « curieux » qui cause la mort, ce qui était évidemment la chose qui intéressait Antigonus ou qui lui paraissait la plus pertinente pour l'objectif de son enquête.

Les données géochimiques nous permettent d'étayer nos propos : la grande quantité de CO_2 émise par la mofette peut effectivement causer la mort des animaux. Ce phénomènes était encore observé au XIX^{e} s. et Ferrara en particulier raconte d'avoir introduit un chien dans le lac : la première réaction de l'animal fut d'avoir des contorsions et ensuite de s'évanouir[904]. Cette réaction s'explique compte tenu de la présence toxique des gaz CO_2 et H_2S. Les deux sont très dangereux : ils peuvent provoquer des problèmes respiratoires, sont irritants en contact avec les yeux, peuvent amener à une perte de conscience et dans les cas les plus graves, à la mort. Le H_2S en particulier atteint le système nerveux et donc le nerf optique. C'est pourquoi toutes les descriptions des auteurs anciens sont vraisemblables : la mort est possible surtout si on était exposé à une grande quantité de dioxyde de carbone, qui se trouve donc en majeure quantité en bas, à la surface du lac. À partir de là on peut expliquer la mort qui intervient si la personne est allongée, et sa survie s'elle reste début (ou éloignée des cratères de la mofette). Les trois jours de temps qui, selon Lycus, sont nécessaires pour que la mort intervienne, sont peut-être un ajout non nécessaire de sa propre main ou de celle d'Antigonos. Dans cette optique il redevient possible de donner du sens au témoignage de Diodore[905], qui parle d'une attente à la vue, qu'il considère comme une des conséquences possibles d'une exposition prolongée au gaz. Il n'est pas possible en revanche qu'une combustion soudaine pouvait se manifester et brûler la personne qui se trouvait à proximité du lac. Cette image pourrait avoir été employée par le Pseudo-Aristote pour accroître l'effet prodigieux du lieu.

[904] Ferrara 1805, p. 14.

[905] Quoiqu'il écrive au I^{er} s. av. J.-C. et qu'il soit donc une source tardive sur l'argument, son témoignage est l'un des plus précieux et susceptible d'adhérer à la réalité, car sa source ici est Timée, et il aurait pu vérifier aussi par ailleurs les informations à travers un examen autoptique. Voir Cusumano 1990, p. 41 et Freeman 1891, p. 524.

Si le rituel s'est adapté au contexte dans lequel il était inscrit, il est possible que les auteurs antiques aient transcrit les manifestations auxquelles ils (ou leurs sources) avaient pu assister et que cette variabilité dépendait de l'état fluctuant du niveau de l'eau (qui changeait le décor) et de l'exposition au gaz[906]. A titre de suggestion, nous pourrions aller plus loin dans l'hypothèse et proposer que les ministres du culte, connaissant les propriété du lac, aient joué un rôle actif dans le choix du châtiment, probablement en fonction de la faute commise, tout comme il était probable qu'ils géraient aussi le poids des tablettes pour maîtriser l'issue de l'ordalie[907].

Une brève digression sur l'emploi des tablettes et de l'écriture dans le rituel nous permettra de revenir sur les raisons de la reprise de ce mythe par les Grecs que nous avons évoquées au début de ce chapitre. Tout en reconnaissant l'origine indigène du culte, les chercheurs considèrent que l'écriture avait été introduite par les Grecs, qui auraient donc modifié le rituel[908] : l'ordalie que nous connaissons au travers des sources serait donc de matrice grecque. En effet, l'écriture sur les tablettes a donné l'occasion d'analyser les relations entre Grecs et Sicules et les modalités selon lesquelles cette rencontre a pu façonner le culte. L'opinion plus récente est celle de Cusumano qui lit cet aspect sous le prisme du modèle théorique du *Middle Ground*[909], un système qui ne contemple pas de rigides dichotomies d'*acculturation* et *hellénisation*, mais voit le processus historique comme un réseau d'interactions et négociations. En l'occurrence, le binôme écriture-serment trouverait dans la ritualité un milieu propice pour dépasser la conflictualité[910].

L'ordalie des Paliques possède certaines caractéristiques qui la rapprochent à d'autres ordalies d'eau et de feu signalées par les sources anciennes, comme le relève Cusumano[911], qui présentent des parallèles intéressants. En Bithynie, par exemple, l'eau du fleuve Olachas brûle les parjures comme s' il s'agissait du feu[912]. À Ephèse, en revanche, l'ordalie aquatique

[906] Cusumano 1990, p. 59 rappelle un autre exemple où le gaz est partie du rituel ordalique : en Iran prêter serment veut dire « avaler du soufre » pour signifier que la sincérité de l'accusé est vérifiée au travers du soufre.

[907] Cusumano 1990, p. 156.

[908] Une comparaison avec le serment écrit olympique décrit par Pausanias (V.24. 9-11) permet d'avoir une idée sur son fonctionnement en Grèce, comme justement souligné par Cusumano 2013, p. 178. Toutefois Cordano 2008 et Cordano 1997-8 rappelle l'existence d'inscriptions en langue sicule. Cusumano même reconnaît ailleurs que les Sicules avaient développé l'écriture et évoque la possibilité que les tablettes fussent écrites en langue locale. Il ajoute aussi que, en raison du rôle de l'introduction de l'écriture dans l'articulation de la matière sacrée, les cultes des Paliques et d'Adranos devraient être envisagés dans l'optique d'une société qui savait écrire (Cusumano 2006, pp. 140-143).

[909] Malkin 1998b.

[910] Pour les aspects ici évoqués voir Cusumano 2013 ; Cusumano 2015 ; Chiai 2018.

[911] Cusumano 1990, p. 66-74.

[912] Pl. NH XXXI. 2.23. Voir aussi Arrianus de Nicomedie FHG 3 fr. 43 = BNJ 156 F94 ap. Eustath. Ad Il. B, 754 qui parle d'une ordalie similaire en Bithynie où le prétendu coupable est immergé dans l'eau d'un fleuve.

présuppose l'emploi d'une tablette, accrochée comme un médaillon au cou de l'accusé, alors que l'eau de la source, normalement à un niveau très bas au départ, va remonter jusqu'à recouvrir la tablette si l'inculpé se révèle être un parjure[913]. La Sicile offre un troisième exemple d'ordalie. Grattius[914] en effet décrit un *locus inferus*, demeure de Vulcain, d'où le dieu juge la pureté ou impureté des hommes qui réclament son pouvoir de guérison. Il se manifeste avec le feu : s'il les considère à la hauteur, alors il enveloppe les offrandes avec ses flammes et les guérit, mais si les postulants sont impurs, ils trouveront ici leur mort. Cette ordalie pourrait correspondre au phénomène décrit par Solin[915], qui le localise dans le lac bitumineux d'Agrigente, non loin de la colline de Vulcain et qui pourrait effectivement correspondre à la Macalube d'Aragona : *ager Agrigentinus eructat limosas scaturigines*[916].

3.2.4.2. L'asile

L'écriture et le serment pouvaient jouer un rôle dans le deuxième aspect du culte que les sources relatent : l'asile pour les esclaves s'étant enfuis pour se libérer de maîtres violents. En effet, d'après Diodore, la seule source qui mentionne explicitement le sanctuaire comme lieu d'asile, les maîtres, voulant récupérer leurs esclaves réfugiés auprès des Paliques, devaient prêter serment pour promettre une meilleur conduite[917]. L'intervention de la divinité en tant que médiatrice dans ce cas permet également de trancher les conflits :

> « La crainte des dieux est si forte que, au cours des procès, lorsque les gens sont en état d'infériorité du fait que leur adversaire est d'un rang social plus élevé, ils sont jugés par le moyen d'instruction préalable qui utilise ces serments. Ce domaine sacré est depuis des temps anciens respecté comme lieu d'asile: aux esclaves malheureux tombés au pouvoir de maîtres brutaux il apporte un grand secours; en effet, les maîtres n'ont pas le droit d'emmener de force ceux qui s'y sont réfugié et les esclaves restent là, à l'abri de tout mauvais traitement, jusqu'à ce que leurs maîtres aient réussi à les persuader en leur promettant de les traiter avec humanité et en leur garantissant solennellement, par le serment attaché à ce lieu, de respecter les termes de leur accord mutuel. Et l'histoire ne rapporte l'exemple d'aucun maître qui, après avoir donné à son esclave cette assurance solennelle, ait violé son serment; telle est la force avec laquelle agit la crainte des dieux

[913] Achil. Tat. Le Roman de Leucippé et Clitophon VIII. 12.9 ; VIII. 14. 3-4.
[914] Gratt. *Cyneg*. 430-466.
[915] Comme justement le remarque Cusumano 1990, p. 74.
[916] Solin. V.22-24.
[917] Cusumano 2013, p. 177, pp. 104-116.

pour faire respecter les serments par lesquels ils se sont engagés à l'égard de leurs esclaves! »[918].

C'est toujours Diodore, au travers des *excertpa* de Photios, qui nous informe d'un événement historique précis où le sanctuaire fit office d'asile collectif pour un grand nombre d'esclaves. Le contexte est celui de la deuxième révolte servile en Sicile, qui éclate en 104 av. J.-C. à la suite d'une révocation du décret sénatorial, de la part du propréteur de Sicile P. Licinio Nerva, qui prévoyait l'affranchissement des alliés de condition libre détenus comme esclaves dans les provinces romaines. Un grands nombre d'esclaves se trouvait donc à Syracuse pour réclamer son affranchissement quand la décision de Nerva fut prise : ils décidèrent donc de se réfugier dans le τέμενος des Paliques, probablement en vertu de leur renommée de protecteurs des esclaves. Ce fut dans ce temple alors que la révolte commença à prendre forme pour ensuite se répandre[919]. Assez rapidement les esclaves formèrent une armée de plus de trente mille hommes, et proclamèrent roi un tel Salvius surnommé Tryphon, lequel, une fois conquise Morgantine et rejointe la plaine de Léontini, sacrifia aux héros Paliques et leur consacra une robe aux bords pourprés[920].

Le rôle des Paliques en tant que protecteurs d'une morale primitive pour ce qui concerne les serments, et comme centre de rassemblement des Sicules à l'époque de Ducetius[921], définit, d'après l'opinion de Manni[922], l'archaïsme de la pratique de l'asile et, par conséquent, du culte. Une opinion complètement différente est celle de Cusumano, qui ne voit pas dans le sanctuaire un caractère national, du moment que, dans l'événement relaté par Diodore, les esclaves étaient de différentes origines et qu'il n'y avait donc pas que les Sicules qu'y recherchaient de la protection. Après une analyse du culte pour chercher d'en cerner l'essence indigène, il conclut que l'asile avait été introduit à une époque successive, probablement lors de la colonisation grecque[923]. Le positionnement de Cordano qui entrevoit une liaison entre l'ordalie et l'asile dans le passage de Diodore est également intéressant : la divergence de rang qui est évoquée pourrait reproduire la relation esclave-maître et présupposer également que nous sommes en

[918] Diod. Sic. XI.89.6-8.
[919] Diod. Sic. XXXVI.3.3.
[920] Diod. Sic. XXXVI.7.1.
[921] Diod. Sic. XI.88.6.
[922] Manni 1983, p. 421 et Manni 1963, p. 179.
[923] Cusumano 1990, p. 107 ; 114 ; 169. Croon 1952a, p. 129

présence de deux ethnies différentes[924]. Compte tenu du manque d'informations dans les sources d'époque précédente, nous croyons judicieux de traiter cet aspect du culte comme une élaboration successive autour du concept de protection qu'au fil du temps le sanctuaire continuait à représenter. La question du rôle de l'asile ne rentrant pas dans les limites et les finalités de notre travail, elle ne sera pas traitée davantage. Néanmoins, il nous tient de souligner que le témoignage de Diodore montre à quel point la popularité et la renommée du lieu ont pu maintenir en vie le culte le façonnant toujours d'une façon nouvelle en fonction du moment historique.

3.2.4.3. L'oracle

Macrobe, qui a recours au témoignage de Xenagoras, est la seule précieuse source d'information pour examiner un dernier aspect du culte, l'oracle :

> « De plus, le temple des dieux Paliques est favorisé d'un oracle. En effet, une année que la sécheresse avait rendu la Sicile stérile, ses habitants, avertis par un avis miraculeux des dieux Paliques, offrirent à un certain héros un sacrifice particulier, et l'abondance revint. Les Siciliens, par reconnaissance, entassèrent sur l'autel des Paliques des fruits de toute espèce ; ce qui fit donner à leur autel lui-même la qualification de *pinguis* »[925].

Le héros auquel le sacrifice est dû est précisé dans le passage de Xenagoras :

> « La Sicile ayant été affligée de stérilité, ses habitants, par l'ordre de l'oracle des Paliques, sacrifièrent à un certain héros Pédiocrates ; et après le retour de la fertilité, ils comblèrent d'offrandes le temple des Paliques »[926].

Nous ne possédons aucun autre fragment du troisième livre de la *Historia sua de loci divinatione* d'où est tiré cet extrait, ce qui nous prive donc du contexte et des repères pour pouvoir comprendre le rôle de l'oracle et la relation entre les Paliques et Pédiocrates. Nous sommes seulement en mesure de déduire que ce héros avait une place subordonnée par rapport aux Paliques, car il reçoit le sacrifice à la suite du verdict des jumeaux divins et c'est toujours eux qui seront remerciés avec des offrandes par le peuple, une fois la famine arrêtée[927].

[924] Cordano 2008, p. 44.
[925] Macrob. *Sat*. V. 19. 22.
[926] Xenagoras ap. Macrob. *Sat*. V.19.30 (FHG 4 fr. 3 = BNJ 240 F19).
[927] Cusumano 1990, p. 99-100

Nous devons nous tourner encore une fois vers Diodore[928] pour tenter d'en apprendre davantage sur la figure de Pédiocrates, qui apparaît plus précisément dans le récit des prouesses d'Héraclès en Sicile. Le héros grec, après avoir instauré le festival et le sacrifice pour la déesse Koré à Syracuse, se dirige vers l'intérieur du pays avec ses vaches, mais il se trouve à devoir affronter des troupes sicanes. Diodore donne les noms de certains des chefs sicanes qu'il vainc et à qui « on rend encore aujourd'hui les honneurs héroïques » : parmi eux se trouve un tel Πεδιακράτην. Ce passage pourrait donc suggérer que nous avons à faire ici avec un héros indigène et que sa sphère de compétences était en relation avec le monde agraire, du fait de la signification de son nom et en raison de la prédilection de l'oracle des Paliques pour ce personnage quand il est question d'invoquer la fécondité de la terre[929].

Macrobe commente que c'est cet épisode qui a permis à l'autel des Paliques d'être qualifié de *pinguis* : il ne faut pas oublier en effet que l'auteur est en train de mener une exégèse des vers virgiliens[930], et l'information pourrait avoir été extrapolée et réajustée pour appuyer son argumentation. Les informations dont nous disposons ne nous permettent pas d'en savoir plus sur Pédiocrates, ni sur le mécanisme de fonctionnement de l'oracle, mais rien ne nous empêche de considérer un déroulement régulier de la pratique oraculaire dans le sanctuaire des Paliques[931], au moins après l'occupation grecque. De plus, d'un point de vue historico-religieux, l'ordalie, qui représente la fonction primaire du culte, appartient à la même aire sémantique de la procédure oraculaire, car dans le jugement ordalique est présente une composante divinatoire et dans les deux cas la médiation de la divinité, censée dévoiler la vérité, amène à la dissolution de la problématique du départ[932].

D'ailleurs, le caractère oraculaire, ainsi que la pratique ordalique, sont strictement dépendants, dans leur mise en place pratique et scénique, des caractéristiques physiques du lieu, qui peut être connoté comme *locus inferus*.

[928] Diod. Sic. IV.23.5.

[929] Cusumano 1990, p. 102 ; Croon 1952a, p. 127. Toutefois l'insuffisance d'informations sur ce personnage a entraîné une diatribe entre les spécialistes sur son identité sicane, sicule ou grecque. Voir la discussion chez Cusumano 1990, p. 102

[930] D'ailleurs Ziegler 1949, s.v. *Palikoi*, RE VIII.33, c. 123 considère que les Paliques avaient le pouvoir d'accorder la fertilité.

[931] Cusumano 1990, p. 100, Croon 1952a, p. 127.

[932] Comme justement observe Cusumano 1990, p. 103.

3.2.4.4. Culte chtonien et *locus inferus* : quand la nature définit le culte

À la fin de cette analyse des différentes déclinaisons du culte des Paliques, nous pouvons désormais reprendre certains points dans le but de le restituer dans son cadre physique, relire son déroulement et dénouement en vertu du territoire, nous accordant la possibilité de préciser pourquoi et dans quelle mesure le culte a été défini comme chtonien et de proposer des ouvertures sur la genèse même du mythe.

Comme nous l'avons vu, l'ordalie et, nous estimons raisonnable d'en avancer aussi l'hypothèse, la présence de l'oracle, peuvent s'expliquer dans un territoire de nature volcanique et la présence de l'eau du lac et des gaz toxiques jouent un rôle essentiel. Ces éléments physiques étaient de toute évidence issus des profondeurs de la terre, ce qui a poussé les spécialistes à considérer le culte comme chtonien, tout en négligeant assez souvent l'importance de ces éléments naturels dans la définition du culte[933].

La terre sicilienne habitée par les Sicules est fortement caractérisée par des phénomènes de volcanisme primaire et secondaire. Il n'est pas difficile donc d'imaginer que les productions culturelles de la population qui vivait ici étaient influencées par la nature des lieux dont ils ressentaient à la fois la fascination et redoutaient le pouvoir, comme l'observe justement Freeman : « In a land where the powers of nature were so busily, and often so terribly, at work, men's mind were naturally drawn to the thought of those who bore sway beneath the earth's surface »[934].

La nécessité d'encadrer un espace mythique-cultuel dans l'espace physique qui lui correspond davantage répond à la nécessité de gérer et maîtriser une nature potentiellement dangereuse et en même temps bénéfique, en devenant en quelque sorte son arbitre.

[933] Voir par exemple Cusumano 1990, p. 91 qui, à son propre dire, se concentre plutôt sur la nature historico-religieuse du culte. Il approfondi le concept de *locus inferus*, mais ensuite nous avons l'impression qu'il ne l'intègre pas complètement dans l'analyse des pratiques cultuelles et dans la recherche de la signification authentique de ce mythe.

[934] Freeman 1891, p. 168.

Les caractéristiques qui rendent le lieu un *locus inferus*[935] ont trait d'abord à sa nature physique : les cratères, les ouvertures, parfois décrites comme très profondes[936], véhiculent l'idée de communication et de passage avec le monde souterrain. Il s'agit donc d'un lieu de frontière, un lieu instable, où les dimensions divine et humaine se rencontrent, un lieu dont le pouvoir échappe à la régularisation, qui fascine et attire, car c'est là que le contact avec la divinité et le monde au-delà devient possible. Et c'est précisément en raison de cela qu'on lui confie alors la résolution des situations problématiques et les questions les plus importantes : un lieu aux caractères extrêmes pour des circonstances extrêmes. Le *locus inferus* des Paliques apparaît comme un lieu de contrastes et il est marqué par une certaine ambigüité, car on peut y trouver la vérité, le réconfort, l'abondance ainsi que le doute et la mort. Les deux faces de la médaille caractérisent aussi l'au-delà : lieu où la vie s'éteint, mais en même temps propice à la fertilité[937]. Ces cratères profonds sont remplis d'eau bouillonnante : si on considère que la Méditerranée est ponctuée par des sources d'eau qui abritent des cultes[938], nous acceptons sans réticence que cet élément, en accord avec la toxicité des gaz, puisse concourir à le définir comme *locus inferus* et ait encouragé la création d'un culte chtonien[939]. En effet, dans la conception des Anciens, les exhalaisons nocives prennent leur origine aux Enfers. Par exemple, quand Servius se trouve à expliquer le vers ayant pour objet le fleuve infernal Achéron, il situe non loin de Baïes l'entrée aux Enfers et il assure que « quand on dit qu'il est rempli de flammes, c'est que tous ses alentours abondent en sources d'eau chaude et sulfureuse »[940].

L'*Énéide* fournit un parallèle très pertinent avec les Paliques, car tout l'inventaire d'éléments chtonien y figure, source d'eau, gaz, oracle, contact avec les Enfers :

---

[935] Le lac des Paliques est considéré explicitement un *locus inferus* par Cordano 2008, p. 42, Prosdocimi 1971, p. 720. Pour ce qui concerne la définition de *locus inferus*, nous nous référons aux caractères qui sont mis en évidence par Cusumano 1990, pp. 19-26 qui passe en revue les témoignages les plus importants de l'Antiquité sur la géographie du Tartare. Dans la *Théogonie* il s'agit d'un lieu de frontière, de séparation, début et fin de tout. Il apparaît comme un abîme profond, sans mesure. Il est un non-lieu. À partir de l'*Odyssée* les Enfers sont traversés par des fleuves : toute l'eau de la terre est en communication avec l'Océan et les eaux souterraines parfois jaillissent sur la surface de la Terre pour constituer des passages (pour cet aspect voir en particulier Rudhardt 1971, *passim*). Une systématisation des conceptions sur la structure du Tartare est due à Platon : il existe des gouffres profonds qui peuvent se remplir d'eau, feu ou boue ; au centre de tout il y a un χάσμα, le Tartare est un non-lieu, caractérisé par l'oscillation, le seul mouvement possible. Whitehouse 1992, pp. 135-141 soutient, avec des argumentations très solides qui prennent en compte aussi le cas des Paliques, que l'au-delà pour les sociétés néolithiques du sud de l'Italie était localisé en dessous de la terre et que caves et ouvertures dans la terre pouvaient en représenter l'entrée. Un élément aquatique anormal, comme c'est le cas des eaux du lac Naftia, en tant qu'opposé à l'eau « normale » de la vie sur la terre, constitue une attache avec le monde infernal.

[936] Polémon, ap. Macrob. *Sat*. V.19.27 (FHG 3 fr. 83) : « On dit que la profondeur de ces gouffres est incommensurable » ; voir aussi Diod. Sic. XI.89.2.

[937] Croon 1952a, p. 116.

[938] Croon 1952a, p. 116.

[939] Manni 1963, p. 174 suggère que c'est précisément leur épiphanie avec les jets d'eau sulfureuse qui aurait amené à envisager, à *posteriori*, une paternité de la part d'une divinité chtonienne, et donc une divinité de l'Etna, pour la nécessité de relier des divinités proches.

[940] Serv. Ad *Aen*. VI.107. Il n'est pas anodin de souligner que, selon Servius, des pratiques divinatoires y avaient lieu et que des hommes y mouraient. Voir aussi schol. Hes. *Theog*. 776 b.

> « Alors le roi, que troublent ces prodiges, recourt aux oracles de son père Faunus, le dieu prophétique, sous la haute Albunée il prend conseil des clairières saintes ; c'est la plus grande de toutes les forêts, pleine du bruit d'une source sacrée, faisant monter dans l'ombre l'haleine de cruelles vapeurs. Ici les peuples italiens, toutes la terre d'Œnotrie viennent chercher réponses en leurs incertitues. Ici quand le prêtre a porté ses offrandes, quand il s'est, sous la nuit silencieuse, couché sur les peaux étendues des brebis immolées, quand il a obtenu le sommeil, il voit en formes étranges voleter d'innombrables simulacres, il entend des paroles qui viennent de partout, il jouit de l'entretien des dieux et au tréfonds des Avernes interroge l'Achéron »[941].

Les exhalations toxiques sulfureuses rendent le lieu dangereux, mais c'est précisément ce danger qui rend ce lieu adapté pour accueillir le passage entre deux mondes cosmiques et qui est donc revêtu d'un pouvoir sacré : et alors cet accès ne peut qu'être ritualisé, car le contact avec l'au-delà est toujours quelque chose qui demande un prix, mais qui, étant dangereux, demande la reproduction de comportements qui doivent être réglementés et établis.

Dans ce lieu on risque de perdre la vie, d'un point de vue religieux si on est coupables, mais le lieu est en soi dangereux : les oiseaux et d'autres animaux meurent s'ils se rapprochent trop, de même que les humains, si on reste exposé trop longtemps. Nous pourrions donc envisager que la construction dans l'imaginaire collectif, d'après les sources anciennes, du lieu infernal soit en relation avec l'environnement toxique et sulfureux des mofettes et solfatares[942]. D'ailleurs, dans le *locus inferus* la situation de tension se dissout, le poids des circonstances est établi, une réponse est donnée, son mystère ambigu le rend propice à accueillir les situations qui en partagent le caractère. Par conséquent, nous pourrions proposer une sorte d'équation utile à l'étude des religions : à chaque fois qu'un lieu présente les traits physico-naturels indiqués, nous devrions peut-être nous tourner vers l'identification d'un culte chtonien, oraculaire[943] et, vice-versa, nous devrions supposer que les cultes chtoniens relèvent à l'origine de leur association avec des contextes naturels où les manifestations de la terre sont dangereuses/bénéfiques et inspirent merveille et fascination[944]. Nous concentrons notre intérêt sur ce deuxième aspect, car c'est celui qui touche à la question plus profonde de la genèse des mythes. Au-delà de l'interpolation grecque, nous avons souligné le potentiel d'une approche qui cherche aussi les origines des mythes et cultes dans leur lien et dialogue avec la géologie

[941] Verg. *Aen*. VII.81-91. Un autre exemple très pertinent est celui de l'ordalie de Styx en Grèce, lieu infernal par excellence, dont Cusumano 1990, p.60-64 dresse un portrait exhaustif.

[942] Voir le chapitre 4.3.

[943] Mais cette interprétation selon nous, n'est pas totalement convaincante car imprégnée d'un déterminisme étranger à notre démarche.

[944] Selon Cusumano 2013, pp. 174-176 en effet la nature du *locus inferus* est définie tout à la fois par l'espace géographique que par celui psychologique, sensorielle, émotif.

et la géographie locales[945]. L'approche géomythologique, qui n'est évidemment pas la seule possible et demeure un outil de recherche complémentaire et non pas exclusive, nous a permis d'ouvrir des pistes intéressantes sur l'étude du mythe de Typhon, et cette même approche a été appliquée dans le cas des Paliques. L'un et l'autre deviennent alors représentatifs d'une catégorie spécifique de cultes, qui trouveront avantage à être traitées sous le même angle d'étude, les géo-cultes.

***

La description que nous avons faite jusqu'ici du lac Naftia et du culte des Paliques nous rappelle inévitablement un autre culte, celui de Méfitis dans la vallée de l'Ampsanctus en Hirpinie, avec lequel il partage beaucoup d'aspects, compte tenu des caractères physiques du lieu. Dans le territoire de Rocca S. Felice, un vallon au pieds des collines abrite le sanctuaire de la déesse, près du lac de soufflards, une mofette, qui bouillonne par effet du dioxyde de carbone et du sulfure d'hydrogène, et qui est délimité par un torrent qui coule dans le ravin d'un nom très évocateur : Vado Mortale. Le lieu se présente, aux yeux de visiteurs, comme un vrai *locus inferus*, selon la précise description de F. Calisti :

> « […] la poca vegetazione presente appare bruciata dalle esalazioni sulfuree emananti dalla Mofeta. Le acque del lago sono craratterizzate da un innaturale colore lattescente, che si ritrova anche nelle zone del cratere dza cui esse si sono ormai da tempo ritirate. Emanano uno sgradevolissimo odore di zolfo, che accompagna al fastidio la nocività: non è infrequente infatti imbattersi in carcasse di animali, soffocati a causa del repentino cambiamento del vento, che rende l'aria irrespirabile. Le emissioni di acido solfidrico danno poi luogo, in talune circostanze, a dei veri e propri soffioni, sistemati a corona intorno al lago, o sprigionantisi dal fitto del vicino boschetto. Favorisce ad aumentare la suggestione del luogo il continuo rumoreggiare provocato dalla risalita in superficie dei gas, che costantemente fanno ribollire le dense acque della Mofeta, mugghiando sommessamente in un cupo lamentio »[946].

Ces mots font écho aux descriptions des auteurs anciens, et d'ailleurs les sources littéraires ne mentionnent que ce Sanctuaire de Méfitis. Dans l'*Énéide*, Virgile localise la demeure de l'Erinye dans la vallée de l'Ampsanctus « où montre là un antre effroyable et les soupiraux du sauvage Dis ; un tourbillon (*vorago*) énorme, résurgence de l'Achéron, ouvre sa gueule

[945] Déjà Ciaceri 1911, pp. 29-30 affirmait : « […] il fenomeno della natura fisica è egualmente interpretato per mezzo del sentimento religioso. Ma ciò serve a spiegare sempre più l'origine spontanea e naturale del culto ».
[946] Calisti 2006, pp. 136-7.

empestée »[947]. Le terme *vorago* rend à la fois l'image des tourbillons du lac[948] et l'idée de l'entrée infernale[949]. Dans le commentaire à ces vers, c'est Servius[950] qui précise que les eaux sont sulfureuses (*aquas sulphureas*). Il confirme que le lieu, considéré par certains comme l'ombilic de l'Italie, était une entrée aux enfers et il nous fait part du sacrifice qui y avait lieu : « C'est en ce point qu'en ce lieu on n'immolait pas les victimes, mais qu'on les mettait à l'eau et que l'odeur les faisait périr. En cela consistait l'approbation divine »[951]. Donc ce lieu était consacré à une divinité, mais c'est seulement Pline qui établit le lien direct entre l'Ampsanctus et Méphitis : « On appelle ″cheminées″ (*spiracula*), ailleurs ″Trous de Charon″, ces cavités exhalant un souffle fatal, tel encore chez les Hirpini, à Ampsanctus, ce lieu voisin du temple de Méphitis (*Mephitis aedem locum*), mortel pour ceux qui y pénètrent »[952]. Pline, dans le même passage, et Cicéron établissent une comparaison avec le *Ploutonion* du sanctuaire de Hiérapolis en Phrygie, un lieu d'où jaillissaient également des vapeurs toxiques et qui était le siège d'un culte où les sacrifices se déroulaient de la même manière[953]. À Hiérapolis ont été retrouvées des inscriptions dédiées à Pluton et Koré, ce qui plaide une fois de plus en faveur d'une interprétation chtonienne du culte. L'association entre monde infernale et fertilité et abondance de la terre, qui a été introduite à propos des Paliques, apparaît comme un aspect du pouvoir ambivalent des cultes chtoniens. Les matériaux votifs au sanctuaire de l'Ampsanctus de Méphitis permettent de reconstruire une fréquentation du lieu à partir du VII^{e} s. av. J.-C.[954] : l'antiquité du culte, sa mention dans les sources littéraires et le fait que la nature toxique des eaux demeurera l'aspect le plus reconnu de la divinité, bien qu'il soit spécifique de l'Ampsanctus, plaide pour l'antiquité et la renommée de ce sanctuaire extra-urbain, à partir duquel le culte se serait répandu, ainsi qu'en témoignent les données archéologiques, à d'autres sanctuaires[955]. Il est vrai que Méphitis a été pendant longtemps considérée la déesse des eaux

[947] Verg. *Aen*. VII.568-570.

[948] Voir également Claud. *Rapt*. II.349-350 : « *flatumque repressit Amsanctus : fixo tacuit torrente vorago* ».

[949] de Cazanove 2003, p. 161

[950] Serv. Ad *Aen*. VII.563-571.

[951] Ibid. Vibius Sequester (*de flum*. 185) dit que dans ce lieu « le souffle tue les oiseaux ». Cela ne surprend pas si on songe à l'étymologie de l'Averne, « dénué d'oiseaux », le lac qui était généralement considéré l'entrée des Enfers. Les deux lieux sont rappelés ensemble chez August. *contra Iul*. I.48.37.

[952] Plin. *HN* II.95(93).208. Voir aussi Isidore de Séville, Etym. XIV.9.2 : « *Spiracula* ('soupiraux') sont appelés tous les lieux qui font échapper une odeur pestilentielle ; […] Varron, lui aussi, utilise le nom de *spiraculum* pour ce type de lieux. Ils s'appellent *spiracula* parce que la terre exhale par là son souffle (*spiritus*) ». L'insistance sur le terme *spiracula* autorise d'y voir un terme technique, issu d'une source commune, probablement Varron, qui « énumère combien de lieux de ce genre existent en Italie » (Varro ap. Serv. Ad *Aen*. VII. 563), comme le relève de Cazanove 2003, p. 155.

[953] Str. XIII.4.14 (630). Voir D'Andria 2013 ; D'Andria 2018 ; Cantisani *et al.* 2019 et relative bibliographie pour la documentation relative aux fouilles du *Ploutonion* de Hiérapolis.

[954] Falasca 2002, p. 24.

[955] Pour la genèse, le développement du culte et les différentes déclinaisons et sphères de compétence de Méphitis voir la pratique synthèse de Calisti 2006. Le deuxième sanctuaire de Méphitis plus connus est celui de Rossano del Vaglio.

sulfureuses, en raison des caractères du culte qu'on a mis en évidence par rapport à son sanctuaire le plus célèbre, une idée confortée également par un passage de Servius, dans un commentaire du vers 81 du livre VII de l'*Énéide*. Cela montre qu'à l'époque romaine la déesse Méphitis a déjà accompli son processus de métonymie pour devenir l'expression des eaux nocives, putrides, fétides[956] :

> « Méphitis : c'est proprement la puanteur de la terre, qui naît des eaux sulfureuses, et qui est plus forte dans les forêts à cause de l'épaisseur des bois. […] Or, nous savons que la puanteur n'a pas d'autre cause que la corruption de l'air pur : aussi Méphitis est-elle la déesse de l'odeur très forte, c'est-à-dire fétide »[957].

Toutefois, le rôle de cette déesse osque assume des traits polyvalents, évidents à la lecture des nombreuses inscriptions[958] et à l'étude des offrandes votives. Sur la bases des épiclèses les plus courantes, Caprotine et Aravine, nous pouvons dresser le portrait d'une déesse protectrice des champs et des troupeaux, de la productivité du travail de l'agriculture et de la fertilité des femmes[959]. Les artefacts et les objets votifs en provenance de la vallée d'Ampsanctus, fournissent d'ailleurs la preuve que la déesse était invoquée en relation avec différents domaines : les objets étudiés renvoient en effet à un culte chtonien des eaux (les masques, le *pinax* où figure Acheloos), à un ancien sacrifice (les *xoana*), un culte salutaire (les objets votifs anatomiques), un culte féminin (pour les statuettes), à un rôle de protectrice des animaux et de la nature (à cause d'images afférentes à cette sphère).

Cette déesse aux multiples facettes présente toutefois un aspect dominant : dans tous les sanctuaires qui lui sont dédiés figurent des aménagements pour l'emploi rituel de l'eau en différentes formes : eau de source, eau du lac, eau fluviale. Ces eaux possédaient pour les Anciens des pouvoirs thaumaturgiques, pour assurer en particulier la santé des femmes et des mères[960], comme le confirment également les ex-voto anatomiques[961]. Méphitis se rapproche des mêmes compétences attribuées dans l'aire grecque à Déméter-Koré, c'est pourquoi Falasca propose d'y lire à l'origine une déesse osque issue d'un « ambito cererio »[962] qui se serait

[956] Falasca 2002, parmi d'autres, souligne le fait que les Romains conservaient seulement le souvenir de la Méphitis de la Vallée d'Ampsanctus et donc de son lien avec l'eau sulfureuse et son caractère infernal, résultat d'une *interpretatio romana*, mais qui ne saisit pas toutes les connotations de la déesse.

[957] Serv. Ad *Aen.* VII.81 (Trad. de Cazanove 2003). La même représentation se trouve dans le Corp. Gloss. Lat., V, p. 554, 38 Goetz : « *Mephitis terrae putor qui de aquis nascitur* ».

[958] La magistrale étude des inscriptions de Rossana del Vaglio par Lejeune 1990 est incontournable.

[959] Calisti 2006, pp. 81-103.

[960] À ce sujet voir en particulier Petraccia 2014.

[961] Le pouvoir de guérison était encore d'actualité jusqu'à il y a quelques années, si les bergers faisaient baigner leurs troupeaux dans les eaux sulfureuses pour soigner certaines maladies de la peau (voir Masseria – D'Anisi 2001, p. 133).

[962] Falasca 2002, p. 54.

spécialisée en relation à l'eau, élément constant dans le culte dans toutes ses déclinaisons : « vulcanica o sorgiva, ribollente o potabile, libera di fluire o canalizzata dall'opera dell'uomo »[963]. L'association de l'eau, le rôle de protection et de tutelle de la fécondité et de la fertilité la rapproche d'autres divinités proto-italiques, comme par exemple Marica, avec qui elle partage une localisation liminale[964]. C'est aussi grâce à l'eau qui est fluide, qui jaillit depuis les profondeurs de la terre, qui est en mouvement perpétuel, qui symbolise le cycle de la vie, qu'elle peut être définie comme une déesse protectrice de la transition, tutrice des moments de passage de la vie, et en même temps médiatrice des mondes, comme l'indique l'étymologie désormais reconnue par les scientifiques. F. Ribezzo[965] en effet soutient une dérivation depuis l'indoeuropéen **medhio-dhu̯ītis*, soit « celle qui fume dans le milieu », contre l'hypothèse de Lavagnini[966] qui proposait un i.e. *medh-, soit « celle qui enivre ». La seule étymologie ancienne qui nous est parvenue est celle de Priscien[967] qui fait dériver Méphitis du grec μεσίτις, avec une successive substitution de la *s* avec *f*. Tout en demeurant critique vis-à-vis de la nécessité de reconstruire à tout prix l'étymologie des noms et vis-à-vis de la présomption que cet effort pourrait donner des fruits en jetant une nouvelle lumière sur l'identité du culte, il est vrai que la théorie de Ribezzo est celle qui permet de rendre compte de la totalité de ses manifestations[968]. À la déesse a été attribué également le pouvoir oraculaire[969] à partir du passage déjà mentionné de Virgile, que Servius commente à propos de l'emploi du terme *mephitis* :

> « Alors le roi, que troublent ces prodiges, recourt aux oracles de son père Faunus, sous la haute Albunea, il prend conseil des clairières saintes : c'est la plus grande de toutes les forêts, pleine du bruit d'une source sacrée, faisant monter dans l'ombre l'haleine de cruelles vapeurs (*saevam mephitim*) »[970].

La juxtaposition de l'oracle, Faunus et Méphitis revient chez Porphyrion, où le caractère pestilentiel glisse sur Faunus, tandis que Méphitis devient presque un toponyme : « Il invoque Faunus, qu'on dit être un dieu infernal et pestilentiel, […] Et Virgile l'indique au livre VII, lorsqu'il montre qu'il y avait un bois auprès du marais Méphitis à l'odeur empestée et dit qu'en

[963] Falasca 2002, p. 10.
[964] Cerchiai 1999.
[965] Ribezzo 1926, p. 94.
[966] Lavagnini 1923.
[967] Inst. VII, p. 328 Keil.
[968] Voir à ce sujet Calisti 2006, pp.61-79.
[969] Sur la question se sont penchés, parmi d'autres, Cerchiai 1999 ; Loffredo 2012.
[970] Verg. *Aen*. VII.81-84.

consultant son oracle on voyait voleter d'étonnante façon de nombreux fantômes »[971]. Si l'oracle correspond bien en effet au caractère de médiatrice de la déesse, plus difficile apparemment est la mention d'Albunea. Mise à part la question de la localisation de l'Albunea virgilienne, à Rome existait une déesse Albunea, préposée aux eaux sulfureuses. La superposition avec Méphitis donne un aperçu du processus qui a permis à la déesse osque de n'être mentionnée par les sources qu'en relation à l'eau fétide. Nous rejoignons ici la reconstruction proposée par F. Calisti[972] : au contact avec les populations osco-sabelliques, les Romains connurent Méphitis et l'intégrèrent dans leur panthéon. Elle fut assimilée donc à Junon (on comprend donc facilement l'emplacement de son temple sur l'Esquilin) en raison de sa pertinence au monde féminin, et à Albunea, du fait de la relation avec les eaux sulfureuses. Au fil du temps Junon récupère le premier aspect du culte de Méphitis, qui alors continue à être vénérée à cause du caractère le plus originaire, au point de supplanter Albunea. C'est à la suite de ces circonstances que la représentation de Méphitis devient axée sur le lien avec les eaux putrides et malodorantes. À notre avis, si les Romains ont fini par privilégier cet aspect, c'est peut-être également parce que c'était celui qui prévalait dans le Sanctuaire de l'Ampsanctus, le plus célèbre et actif sur la longue durée. L'aspect méphitique (au sens moderne) et chtonien de la déesse n'a pas été accentué peut-être seulement en raison des dynamiques internes inhérentes à l'absorption du culte et de son évolution au sein du panthéon romain, mais peut-être parce qu'il était perçu comme étant son caractère naturel dominant. D'ailleurs nous estimons notable que, en termes de réception, déjà dans l'Antiquité Méphitis était réputée pour être la déesse chtonienne des eaux sulfureuses. D'autre part, le rôle chtonien n'entre nullement en conflit avec la complexité et la variété de ses fonctions, qui sont présentes aussi en d'autres cultes de matrice similaire. Nous l'avons relevé par rapport aux Paliques[973], qui partagent les mêmes atouts en relation aux pratiques rituelles (l'emploi des eaux pour le sacrifice et l'ordalie), à l'oracle, à l'ambiguïté du culte qui est à la fois bénéfique et dangereux, à l'abondance et la fertilité, au paysage naturel, à l'aménagement de l'espace sacré.

[971] Porphyr. *Ad Hor. Carm.* III.18 (Trad. de Cazanove 2003).
[972] Calisti 2006, *passim* et en particulier pp. 222-226.
[973] Parallélisme déjà repéré par de Cazanove 2003.

3.2.5. Le Sanctuaire des Paliques

Toutes les pratiques cultuelles que nous venons de décrire à propos des Paliques nécessitaient un cadre architectural qui les accueillait et qui desservait les finalités du culte.

Dans la vallée du Margi, au sud-ouest de Catane et à proximité de Pelagonia, s'élève la colline de Rocchicella di Mineo[974]. Sur ce site et au pieds de la colline, devant une grotte naturelle s'ouvrant vers la plaine du lac Naftia, des restes archéologiques furent interprétés à partir de l'abbé Fazello[975] au XVI^{e} siècle, respectivement, comme les vestiges de l'ancienne ville de Palikè et du sanctuaire des Paliques. Au XVIII^{e} siècle le site fut visité par Jean Houël, qui a laissé des descriptions du site ainsi que des aquarelles et des gravures. La confirmation qu'il y avait bien un complexe religieux fut donnée par la découverte fortuite en 1962 d'une ceinture de bronze dédiée par Phaikon à tous les dieux pour une victoire sur Centuripe. L'artefact fut étudié par G. V. Gentili[976] qui suggère donc la présence de mercenaires dans cette partie de la Sicile et qui interprète le sanctuaire comme un lieu de culte important, s'il pouvait accueillir des dépouilles de guerre. À la suite de cet événement, des fouilles archéologiques furent organisées par P. Pelagatti[977] : les travaux mirent à jours des bâtiments, deux enceintes appartenant à deux phases différentes sur la colline, ainsi qu'un édifice devant l'entrée de la grotte, considéré comme partie du sanctuaire des Paliques. À proximité immédiate de la colline et de la grotte, les archéologues ont repéré des traces de fréquentation de l'époque préhistorique[978].

À partir de 1995, la *Soprintendenza per i beni culturali e ambientali di Catania* a financé des fouilles archéologiques systématiques dans la zone de Rocchicella, sous la direction de Laura Maniscalco. Les résultats de plusieurs campagnes (publiées de 1995 à 2001)[979] ont permis de reconstruire la physionomie du sanctuaire, de suivre son évolution durant des siècles, et d'avoir une idée plus claire de l'aménagement de la ville de Palikè.

Le premier aspect à souligner est que le lieu a eu une continuité d'occupation depuis le Paléolithique, en raison des ressources que la Vallée de Margi offrait aux populations.

Une première phase de monumentalisation du site est datée au VII^{e} s. av. J.-C. : en particulier nous soulignons la présence de trois édifices qui seront en partie oblitérés lors des

[974] Pour la localisation cf. **Fig. 5.** Vue sur l'emplacement du site archéologique en **Figg. 7b et 8.**
[975] Fazello 1560 dec. I, 1.3 cap. 2.
[976] Gentili 1962.
[977] Pelagatti 1962 ; Pelagatti 1966.
[978] Bernabò-Brea 1965.
[979] En particulier voir Maniscalco – McConnell 2003 ; Maniscalco 2008.

phases constructives successives. Il s'agit du bâtiment D, qui est très similaire à la typologie *Breit-House* du petit temple 3 dédié aux divinités chtoniennes à Agrigente, et les bâtiments F1 et F2 qui présentent un *bothros* et des restes carbonisés, similaires à l'enceinte T2 du sanctuaire des divinités chtoniennes à Agrigente[980]. Cet aspect permet d'apporter une première confirmation archéologique à la nature du culte que nous avons présentée auparavant. Les opérations de construction comportent une importante œuvre de réorganisation et de planification urbanistique et il a été proposé d'y lire l'implication d'une autorité importante et pourvue de moyens. Probablement la phase archaïque du sanctuaire relève de l'activité d'expansion de Léontinoi. Cette phase pourrait correspondre au témoignage de Hippys de Rhégion[981] qui date de la 36e Olympiade (636-632 av. J.-C.) la construction d'un τόπον auprès des Paliques.

Au Ve siècle av. J.-C. est datée une nouvelle phase de monumentalisation du sanctuaire, après l'oblitération des structures archaïques. Le nouvel aménagement du site suit une disposition des bâtiments sur plusieurs terrasses et selon une grille régulière orientée au nord-sud/est-ouest. Un chemin relie le cœur du sanctuaire, l'*hestiaterion,* de la terrasse supérieure à un grand escalier creusé dans le rocher et qui mène à l'*acropolis* sur la colline. La structure interprétée comme *hestiaterion* est un édifice rectangulaire composé de sept pièces disposées sur les trois côtés d'une cour sur laquelle s'ouvre l'entrée monumentale au bâtiment, pourvue de quatre grandes colonnes d'ordre dorien. Les quatre pièces latérales possédaient des *klinai,* sept par pièce, pour accueillir entre sept et quatorze personnes. L'étude des dimensions générales et des rapports internes à leurs mesures a permis aux archéologues de reconstruire une unité de mesure de base de 0,25 m, suivant un probable modèle local, associé aux techniques constructives grecques complexes et élaborées. Le plan et certaines habilités techniques autorisent des comparaisons avec d'autres bâtiments du monde grec et magno-grec, comme les *Centocamere* à Locri, l'*hestaterion/prytaneion* de Megara Hyblea, le *Bouleuterion* et la *Stoà Poikilè* à Athènes. Les sources anciennes peuvent fournir une confirmation de l'interprétation des structures retrouvées. Diodore écrit : « Disons encore que le domaine sacré est situé dans une plaine accordée à la majesté des dieux et qu'il est convenablement orné de portiques (στοαῖς) et de lieux de repos variés (καταλύσεσιν) »[982]. Le terme κατάλυσις fait référence probablement donc aux lit-canapés des 4 locaux de l'*hestiaterion,* auxquels pourrait

[980] Maniscalco 2009 ; Maniscalco 2015.
[981] Hippys Rheginus FHG 2 fr. 5 = BNJ 554 F3.
[982] Diod. Sic. XI.89.8.

renvoyer aussi le δεκάκλινος du Pseudo-Aristote[983]. La fonction de ce bâtiment serait liée à des repas rituels, selon toute vraisemblance, en accord avec les pratiques cultuelles réservées au Paliques, pour célébrer l'issue positive de l'ordalie. Bien que la coutume des repas collectifs soit à attribuer à des mœurs grecques, elle semblerait déjà présente dans le sud de l'Italie aux dires d'Aristote[984] et il pourrait s'agir alors d'un « important means of intercommunal political building »[985]. En considération du fait qu'en Grèce le *prytaneion* avait également la fonction de lieu d'exposition des *memorabilia* à connotation civique et lieu de déroulement des procès, nous pouvons établir une comparaison entre ce bâtiment et le sanctuaire des Paliques, puisque la ceinture de bronze et la robe en pourpre offerte par Salvius-Tryphon pouvaient très bien être exposés ici, et plus précisément dans la salle centrale, où des trous signalent un revêtement en plaques de bronze, peut-être des dédicaces ou des décrets. L'ordalie détenait un même rôle de jugement et de régulation des rapports lors d'un procès, et elle trouve donc sa place légitime au sein de l'*hestiaterion*. La localisation de ce bâtiment sur la terrasse supérieure accentue son rôle au sein du sanctuaire.

Deux autres structures complètent le cadre : il s'agit des deux *stoai* B et FA. Le portique auquel fait référence Diodore serait la *stoa* FA, localisée sur la terrasse inferieure le long d'une route qui menait au lac et faisait office d'entrée et de triage, avec des probables fonctions commerciales. La *stoa* B, sur la terrasse médiane, détenait un rôle important dans le culte[986] : en effet, dans la pièce B6, il y avait une *trapeza* avec un autel et un *bothros*. Il devait avoir lieu ici un rituel de purification avec l'eau, pour lequel un *louterion* était employé, des libations qui employaient des *skyphoi* qui étaient ensuite cassés ; les restes brûlés d'animaux font songer à des offertes et dépositions dans le *bothros*, tandis que les monnaies retrouvées pourraient s'expliquer par des tributs versés au sanctuaire. Il s'agissait donc probablement des rituels de purification et des offrandes qui précédaient l'ordalie, selon la description de Polémon[987]. Beaucoup de lampes ont été aussi retrouvées : probablement le rituel avait lieu pendant les heures nocturnes. Tous ces éléments qui conviennent à une divinité chtonienne, confirment une continuité dans le culte[988] et étayent la thèse de la nature chtonienne des Paliques. Une autre

[983] Ps. Arist. *Mir. Ausc.* 57.

[984] Arist. *Pol*. VII.9.2.1329b., avec le support des évidences archéologiques, voir Maniscalco – McConnell 2003, p. 172, n. 152.

[985] Maniscalco – McConnell 2003, p. 172.

[986] Les recherches plus récentes ont permis d'approfondir les connaissances sur la stoà B et d'établir une continuité de fréquentation cultuelle depuis au moins l'Enéolithique (Maniscalco 2018).

[987] Polémon, ap. Macrob. *Sat*. V.19.26-29 (FHG 3 fr. 83).

[988] Et en effet après la destruction de la *stoa* B, la même activité rituelle aura lieu du IV^e^ au I^er^ s. av. J.-C. à l'emplacement de la pièce B6.

activité qui avait lieu dans la *stoa* B devait être la préparation des repas qui étaient consommés dans l'*hestiaterion.* La forme imposée au sanctuaire au V^e^ s. av. J.-C. se maintient par la suite, à l'exception de la construction du complexe P au-dessus de la *stoa* B. Cette monumentalisation de grande ampleur pouvait difficilement être mise en œuvre par les seuls moyens du sanctuaire, et donc probablement les dépenses furent engagées par les membres de la *sunteleia* créée par Ducetius, qui avait choisi ce lieu comme centre de la ligue sicilienne, comme nous allons le voir par la suite, et qui pouvaient donc trouver dans les repas communs un rituel d'agrégation politique. Le sanctuaire eut une longue vie comme lieu de culte, jusqu'au III^e^ s. ap. J.-C., pour se transformer ensuite en basilique chrétienne au VIII^e^ s. Le caractère exceptionnel du site doit être compris dans la relation de l'architecture avec son paysage et son contexte naturel, qui d'ailleurs, à notre sens, avec la particularité effrayante et stupéfiante de ses manifestations volcaniques, détermina l'attractivité vers ce lieu et influença la création du culte. En effet, le sanctuaire, et en particulier l'*hestiaterion* qui était en position prééminente, devait dominer la vallée et être visible depuis le lac, et pareillement depuis le sanctuaire était visible tout le panorama de la vallée et le lac Naftia : « Visto da sotto, l'hestiasterion appare come molti edifici sacri greci, posto come attore architettonico sul palcoscenico della grotta in fondo: visto dall'interno della struttura, l'hestiasterion mostra il panorama stupendo del lago sacro bollente e di gran parte della Valle dei Margi che doveva costituire il cuore della nazione sicula »[989].

Le site eut sa phase d'expansion maximale au V^e^ s. av. J.-C. lors de l'aventure politique du chef sicule Ducetius, et nous sommes persuadée que le choix de Palikè et le sanctuaire en tant que lieu symbolique de diffusion des revendications d'autonomie sicule se justifie pleinement en raison de l'origine indigène du culte. Malgré l'intervention grecque à la fois dans le culte et dans l'architecture, il nous semble évident que le sanctuaire garda encore pendant longtemps le rattachement à sa matrice originaire, tout en étant en dialogue avec le monde grec. En effet les restes architecturaux révèlent être « the products of a nexus of local tradition, indigenous interests, architectural know-how, and an abundance of skill that made Sicily quite a remarkable place to be »[990]. D'un point de vue pratique, la continuité d'utilisation et le maintien des prérogatives autochtones seraient facilités en postulant la présence d'une administration stable qui aurait précédé la *sunteleia* sicule et qui aurait continué à exister même après celle-ci. L'administration du sanctuaire était donc probablement confiée à une classe sacerdotale puissante et respectée qui conserva « an active social agenda rooted in a sense of indigenous

[989] Maniscalco 1997-8, p. 187.
[990] Maniscalco 2008, p. 310.

identity »[991]. Le sanctuaire continua à garder son caractère unique et son importance si, au II^e^ s. av. J.-C., il put être encore une fois le centre d'accueil et de propagation de la guerre servile menée par Salvius. Nous l'avons souligné à plusieurs reprises : la longévité du sanctuaire et son rôle sont directement liés au fait que les Paliques étaient des divinités locales, qui maintenaient actif et réaffirmaient le passé indigène. Nous croyons que cela dépend du fait que le culte, tout comme l'architecture qui l'encadre, était ancré profondément au territoire d'où il était issu avec le lac sulfureux et ses manifestations volcaniques.

Pour compléter le cadre archéologique, nous allons nous pencher à présent brièvement sur la ville qui pris le nom des dieux jumeaux[992], localisée, comme les fouilles le confirment, sur le sommet de la colline de La Rocchicella, reliée au sanctuaire à travers une route.

Un premier habitat pourvu d'acropole et d'un *temenos* est daté déjà de l'époque archaïque et il a été proposé d'y reconnaître la Éryké associée aux cratères des Paliques mentionnée par Callias[993]. L'histoire de Palikè est strictement liée à l'aventure du chef sicule Ducétius[994], racontée entièrement par Diodore, principalement au livre XI. À la lecture de l'historien, nous avons l'impression que certains événements ont été redoublés et que certaines dates se contredisent, en raison principalement de l'emploi de deux sources d'information : Éphore et Timée. Pour les événements qui concernent Palikè nous allons alors utiliser la chronologie reconstruite par A. Chisoli[995] qui a le mérite d'harmoniser de manière logique et claire les deux sources. En 461/60 av. J.-C., Ducétius mena une expédition contre Aitna/Catane, et libéra la ville des colons implantés par Hiéron. Ces derniers, après avoir été chassés, occupèrent par la suite la ville de Aitna/Inessa[996] : Catane était désormais habitée à nouveau par ses habitants Sicules originaires[997]. Ainsi donc se croisent les destins de Aitna et la politique personnelle d'expansion de Hiéron d'un côté, et la politique de revendication sicule de Ducétius de l'autre, dans une dynamique centrée sur la ville et le sanctuaire des Paliques, qui, au service d'objectifs politique différents, devient un centre symbolique de premier ordre.

En 453/2 av. J.-C., le chef sicule conquiert Morgantina, refonde la ville de Ménainon/Ménai[998] et fonde Palikè. La relation entre ces deux villes mérite quelques

[991] Maniscalco – McConnell 2003, p. 176
[992] πόλιν ἐπώνυμον (Polémon, ap. Macrob. *Sat.* V.19.29 = FHG 3 fr. 83).
[993] Callias ap. Macrob. *Sat.* V.19.25 (FHG 2 fr. 1 = BNJ 564 F1); Messina 1967, p.88.
[994] Voir à ce sujet également La Rosa 1996, pp. 526-7.
[995] Chisoli 1993.
[996] Qui fut à son tour conquise par Ducétius en 451/50 selon Diod. Sic. XI.90.1.
[997] Diod. Sic. XI.6.3.
[998] Sur l'identification des deux toponymes consulter Miccichè 2006.

remarques supplémentaires. Au chapitre XI.78.5 Diodore parle d'une fondation de Ménainon, alors qu'au chapitre XI.88.6, qui date justement l'événement à l'année 453/2, il s'exprime différemment : « […] il changea l'emplacement de sa patrie, Ménai, qu'il établit dans la plaine et, près du domaine sacré des dieux qu'on appelle les Paliques, il fonda une ville importante que, d'après les divinités nommées ci-dessus, il appela Paliké ». Dans ce passage nous avons l'impression que les actions menées à l'encontre des deux villes de Ménai et de Paliké étaient parallèles et qu'elles étaient presque la conséquence l'une de l'autre. En effet, d'autres auteurs anciens font référence au sanctuaire des Paliques pour situer la ville de Ménai[999], ce qui confirmerait leur proximité géographique. Si vraiment Ducétius déplaça sa ville natale, Ménai, dans la plaine à proximité de Paliké, on se demande quel sens pouvait avoir d'aménager en même temps deux villes dans un même territoire au même moment. Plusieurs interprétations sont possibles, faute d'informations supplémentaires, tout en accordant du crédit au même témoignage de Diodore : en effet, il ne s'est pas trompé sur Palikè, car les fouilles du sanctuaire, qu'on doit supposer relié à la ville, confirment une nouvelle phase de construction à l'époque de Ducétius. Ménai devrait être identifié avec la Mineo moderne et, puisque les fouilles archéologiques témoignent d'un abandon du site à partir du milieu du V^{e} siècle jusqu'à la fin du IV^{e} s. av. J.-C.[1000], Ducétius pourrait avoir temporairement déplacé la population et l'habitat dans la plaine autour, sans forcément toucher le site du culte des Paliques. Sans doute il ne s'agit pas d'un acte de fondation[1001]. Une autre alternative pourrait être également possible : il pourrait avoir déplacé non pas la ville, mais les habitants de Ménai directement à Paliké, refondée à ce moment-là. Alors Paliké non seulement aurait accueilli la *sunteleia* symboliquement, mais aurait abrité physiquement des Sicules, y compris à partir des habitants de sa ville natale qui avaient été déplacés. Il a été souligné que le comportement de Ducétius se situe dans la lignée de celui de Hiéron[1002] : difficilement il pouvait songer à une stratégie de propagande meilleure que celle de réutiliser un culte jadis employé par un adversaire, mais avec des fins politiques opposés. Il fondait une ville et donnait de l'éclat à sa propre ville d'origine, mais sans toucher au site, trop proche du site symbolique d'élection qui était le sanctuaire des Paliques, mais faisant converger tous ses moyens et efforts sur un seule site, Paliké. Paliké alors acquiert la valeur de ville qui représente les indigènes à la fois par un culte

[999] Apollodore d'Athènes, FGrHist 244 F5 = Steph. Byz s.v. Μεναί; Vibius Seq. *De flum*. 177.

[1000] Messina 1992.

[1001] En raison aussi du lexique utilisé par Diod. Sic. XI.88.6 et le verbe μετοικίζω.

[1002] Voir par exemple Cusumano 1990, même si le chercheur refuse de voir un lien entre le caractère national du sanctuaire et la nature indigène du culte des Paliques (p. 119).

local et par l'action du chef sicule qui guide leurs revendications et qui reconnaît dans ce lieu sa patrie au point d'y déplacer ses concitoyens. Nous considérons que cette dernière option est très vraisemblable.

Les fouilles n'ont malheureusement pas pu fournir des informations sur la Paliké du V^e^ s. av. J.-C., celle de la refondation de Ducétius, à cause de la destruction de toute stratigraphie causée par les fouilles clandestines des années 1970-1980, et probablement aussi pour la brièveté de vie du site aménagé par Ducétius, car Paliké fut détruite fort probablement en 440 av. J.-C., lors de l'attaque des Syracusains contre *Trinakie* et toutes les villes des Sicules. Les fouilles, en effet, montrent qu'il y a eu une reconstruction au IV^e^ s. av. J.-C. de l'enceinte et de structures modestes d'habitat, probablement au service du sanctuaire.

3.2.6. Conclusion préliminaire

Les Paliques nous ont offert la possibilité de mettre à l'épreuve l'approche géomythologique pour analyser un culte et les pratiques rituelles qui lui sont associées. Nous avons essayé de montrer que de nouvelles pistes peuvent être mises en évidence en mettant à profit les données géologiques sans les considérer comme un simple corollaire, mais plutôt comme l'élément déterminant et propulseur de la genèse et de la construction même du culte. Né en terre sicilienne bien avant l'arrivée des Grecs, le mythe des Paliques traversa les époques grâce à sa récupération dans le cadre des opérations de propagande menées par les différents acteurs politiques grecs. Toutefois, son culte et ses rituels, strictement liés aux phénomènes pseudo-volcaniques du lac Naftia, caractérisent les Paliques comme des divinités chtoniennes et l'environnement qui les héberge comme un *locus inferus*. Nous estimons donc que c'est précisément en raison de ces aspects, issus de la relation incontournable avec le territoire volcanique, qui a permis aux Paliques de laisser une empreinte dans l'imaginaire local, y compris à l'époque grecque. Leur unicité et les surprenantes manifestations dont ils étaient les protagonistes les préservèrent de l'oubli : les données archéologiques du sanctuaire le confirment, en montrant une continuité d'utilisation de l'espace sacré avec les mêmes rituels et caractères jusqu'au moins au I^er^ s. av. J.-C. Pour toutes ces raisons, en prenant appui sur les arguments que nous avons développés le long de cette section, nous pouvons définir les Paliques comme un géo-culte. Les critères qui nous autorisent à employer cette définition sont les suivants :

1. Le culte est strictement enraciné dans la tradition de la population autochtone, bien avant l'introduction de l'écriture ;
2. Le culte est localisé dans un lieu caractérisé par des manifestations géologiques particulières observables, en l'occurrence relevant du volcanisme secondaire ;
3. Sur le site du culte se développent des pratiques qui mobilisent directement ou indirectement les effets d'un phénomène géologique connu ;
4. Le culte apparaît donc enraciné dans la géologie locale, qui fournit le cadre du rituel (il s'agit de la mofette) ;
5. Le culte, ainsi que le phénomène géologique, impliquent une part de dangerosité ;
6. La perception de l'antiquité et l'autochtonie du culte dépendent en quelque sorte du lien établi avec les caractéristiques spécifiques du territoire, ce qui en assure la longévité.

Une confirmation supplémentaire de l'impulsion fournie par l'environnement et ses manifestations géologiques extraordinaires dans la création de récits et pratiques à vocation géomythologique peut être retrouvée si nous faisons un saut de plusieurs siècles et explorons brièvement les traditions siciliennes plus récentes nées à proximité du *locus Palici*.

Ciaceri[1003], par exemple, relate certaines traditions qui remontent bien avant le XVI^{e} s : une grotte en dessus du Château de Ménai était, selon la légende, habitée par des démons qui s'étaient enfuis dans le monde souterrain à la vue du corps de la martyre Agrippine. Le même lieu était hanté par la sorcière Lamia. Au début du XX^{e} s., la population locale allait voir le Moine de Mineo pour le libérer de l'influence diabolique, et encore à ce jour la population avait l'habitude d'invoquer la peine de la perte de vue pour les parjures[1004]. Freeman[1005] également écrit qu'une légende voulait que le lieu était habité par une telle Donna Fatia, au nom très explicite.

3.3. Le dieu Adranos

Nous avons évoqué le dieu Adranos à propos de la généalogie des Paliques : en effet, Hésychius le mentionne comme père des Paliques[1006]. Comme il a été déjà indiqué

[1003] Ciaceri 1911, pp. 36-37.
[1004] Ciaceri 1911, p. 30.
[1005] Freeman 1891, p. 167.
[1006] Hsch. s.v. Παλικοί. Servius (Ad *Aen.* IX.581.20) mentionne, parmi d'autres, une possible d'origine des Paliques par Aitna et Vulcan : « *alii Vulcani et Aetnae filium tradunt* ».

précédemment[1007], ce lien entre Adranos et les Paliques a été très probablement établi en raison de l'identification du premier avec Héphaïstos, déjà père des dieux jumeaux selon une tradition, comme tentative de reconstruction *a posteriori*, favorisée par son origine indigène, selon Élien[1008], notre source principale. Son origine indigène serait confirmée par le fait que la divinité, qui avait un temple sur les pentes de l'Etna, est méconnue ailleurs et que Dionysos, à l'instar de la politique etnéenne des Deinoménides, fonde en 400 av. J.-C. une ville à proximité du sanctuaire et l'appelle Adranon[1009], sans doute à cause de l'influence que le culte exerçait sur les Sicules. Tel est l'avis de Ciaceri[1010], qui, ayant étudié le premier de façon systématique les mythes et les cultes de la Sicile pré-grecque, a toujours représenté une référence incontournable sur ce domaine. En effet, à partir des travaux des premiers chercheurs qui se sont penchés sur l'étude d'Adranos, celui-ci a été considéré comme le dieu du feu sicilien, principalement à cause de l'emplacement du temple et de son *interpretatio graeca* qui l'associe à Héphaïstos, fondée, selon les auteurs modernes, sur le témoignage d'Élien et la double généalogie des Paliques[1011]. Il convient de citer ici entièrement les deux textes d'Élien :

> « Il y a en Sicile une ville du nom d'Adranos, d'après ce que dit Nymphodore, et dans cette ville se trouve un temple consacré à Adranos, une divinité locale. L'auteur affirme que la présence de cette divinité est tout à fait concrète. Toutes les informations qu'il donne à son sujet, et la façon dont Adranos témoigne à la fois sa bienveillance et sa faveur à l'égard de ceux qui le sollicitent, nous le verrons une autre fois ; pour l'instant, je m'en tiendrai à ceci. Il y a là des chiens sacrés qui font office de ministres et de servants du dieu ; ils l'emportent en beauté sur les chiens des Molosses, et non seulement en beauté mais également en taille, et leur nombre n'est pas inférieur à un millier. Ces chiens, pendant la journée, accueillent joyeusement, en remuant la queue, ceux qui se rendent dans le temple ou le bois sacré, qu'ils soient étrangers ou du pays ; et la nuit ils raccompagnent avec une extrême gentillesse les gens qui sont légèrement ivres et titubent sur la route, et leur tenant lieu d'escorte et de guides ils les reconduisent chacun chez lui ; quant à ceux qui se conduisent comme des ivrognes ils leur infligent un châtiment proportionné : ils sautent sur eux et dilacèrent leurs habits, et cette petite correction suffit à les ramener à la raison ; en revanche, ceux qui se livrent au brigandage, ils les mettent en pièces avec une extrême férocité »[1012].

[1007] À la section 2.
[1008] Ael. *NA* XI. 20 : ἐπιχωρίου δαίμονος.
[1009] Diod. Sic. XIV.37.5. **Fig. 5.**
[1010] Ciaceri 1911, p. 12. Le premier chercheur moderne à l'avoir explicitement considéré comme un dieu local est Michaelis 1856, p. 51, tandis que Holm 1896, p. 209 lui attribue une origine orientale.
[1011] Holm 1896, p. 209, Ciaceri 1911, p.13, n. 2, Freeman 1891, p. 186, Manni 1963. Prosdocimi 1971, p. 720 reconnaît pour Adranos une étymologie indoeuropéenne qui indique le feu. Ces auteurs ont été suivis dans l'identification des deux divinités par une génération plus récente de chercheurs, comme Cusumano 1992 ; Morawiecki 1995 ; Gagliano 2012.
[1012] Ael. *NA* XI.20

> « À Etna en Sicile, se trouve un temple d'Héphaïstos qui est un objet de vénération ; il y a là une enceinte, des arbres sacrés et un feu qui jamais ne faiblit ni ne s'éteint. Aux abords du temple et du bois se trouvent des chiens sacrés ; si les gens qui se rendent dans le temple ou dans le bois sont des personnes respectables et qui se conforment aux convenances et à leur devoir, les chiens leur font fête et les accueillent avec joie comme s'ils éprouvaient de la sympathie pour eux et les reconnaissaient. Mais s'il s'agit d'un homme qui a du sang sur les mains, ils le mordent et le griffent ; quant à ceux qui se présentent alors qu'ils viennent d'avoir des relations sexuelles, ils se contentent de les chasser »[1013].

Le deuxième passage semble calqué sur le premier : aux deux sanctuaires d'Adranos dans la ville éponyme et dans celui d'Héphaïstos à Aitna-Inessa[1014] sont attribués les chiens sacrés. Ce fait a été attribué dans le passé à une confusion d'Élien ou de sa source Nymphodore, qui aurait attribué à Héphaïstos des aspects spécifiques à la divinité sicule[1015]. En réalité Nymphodore[1016], auteur natif de Syracuse de l'époque de Hiéron II (troisième tiers du III^e^ s. av. J.-C.), était probablement la source d'Élien aussi pour le deuxième texte[1017]. Il serait audacieux, en effet, de lui attribuer une information fautive, si on considère l'activité de cet auteur dans le contexte plus ample de la politique culturelle de Hiéron II, visant à récupérer le passé mythique qui légitime l'installation de la souveraineté, dans la continuité avec la politique des Deinoménides et des deux Denys[1018]. La « normalisation » du culte indigène était déjà en cours, comme l'a démontré aussi l'insertion du mythe des Paliques dans la tragédie eschyléenne. Nymphodore peut donc mettre à profit le principe d'hellénisation du passé mythique local dans son Περὶ τῶν ἐν Σικελίᾳ θαυμαζομένων.

La lecture de ces sources a permis aux chercheurs d'isoler des traits spécifiques d'Adranos, qui seront approfondis par la suite, tandis que son rôle en tant que divinité du feu, personnification de l'Etna[1019] et contrepartie d'Héphaïstos, n'a jamais été ni questionné, ni analysé, mais donné comme un fait acquis. Toutefois, aucune source littéraire[1020] n'évoque explicitement ce dernier aspect, hormis la mention du feu inextinguible du temple

[1013] Ael. *NA* XI.3

[1014] Dans les études sur Adranos que nous avons consultées, la plupart des auteurs considèrent l'expression en Aitne comme une référence à la ville d'Aitna-Inessa.

[1015] Ciaceri 1911, p.13, n. 2 ; Holm 1896, p. 209.

[1016] FGrHist 572.

[1017] Cusumano 2009, p. 276 présente les arguments en faveur de cette hypothèse très convaincante.

[1018] Cusumano 2009

[1019] Ciaceri 1911, p. 13 ; voir aussi Michaelis 1856, p. 66-67 qui en reconstruit l'étymologie depuis « ater » et qui reconnaît son lien avec la nature du volcan : « eine Bezeichnung des Gottes, dessen natürliches Substrat der Vulkan selbst ist, welche durch die sohwarz-braunen Lavagürtel gerechtfertigt wird, die den Abhängen des Letzteren ein so düsters Ansehen verleihen ».

[1020] Ael. *NA* XI.20 ; XI.3 ; Plut. *Tim*. 12.2; 12.9-13.1-2.; 16.5-6 ; Diod. Sic. XIV.37.5

d'Héphaïstos[1021]. Aucune donnée archéologique ne permet également de corroborer cet argument, ni aucun temple n'a jamais été mis à jour à Aitna-Inessa, si vraiment Élien faisait référence à cette ville dans le deuxième texte mentionné ci-dessus. La question est compliquée aussi par le désaccord entre les scientifiques à propos de la localisation de Inessa, à cause de certaines incohérences entre les indications de sources[1022] et les différentes interprétations modernes[1023].

La première démarche qui apparaît nécessaire consiste alors à vérifier l'hypothèse d'Adranos comme dieu du feu lié au volcan, pour analyser ensuite la relation d'Adranos avec Héphaïstos et retracer les modalités et la chronologie de cette assimilation ainsi que l'attribution du caractère igné et volcanique à Héphaïstos par les Grecs.

3.3.1. Le voyage d'Héphaïstos en Occident.

Héphaïstos fait partie des divinités olympiques, mais, contre toute attente, les témoignages littéraires qui le concernent sont relativement limités[1024]. Aucun personnage du panthéon grec ne peut être ni expliqué ni compris entièrement si nous le considérons uniquement dans l'espace circonscrit du domaine de compétence mis en évidence dans les versions les plus connues et répandues, car l'on perdrait la complexe stratification des significations, transitions et médiations qui, au fil des siècles de tradition orale et de contacts culturels, ont contribué à alimenter la construction des divinités et de leurs cultes. À partir de là, il serait réducteur de se limiter à considérer Héphaïstos comme simplement le dieu forgeron des volcans sans examiner en détail l'ensemble hétérogène des sources littéraires. Les sources, en effet, nous offrent une image à multiples facettes de ce dieu.

Dans l'*Iliade* (I.571ss) Héphaïstos a le rôle de conseiller de sa mère Héra, à qui il suggère la bonne conduite à suivre pour apaiser Zeus, il sert du vin à elle et aux autres dieux, qui éclatent

[1021] Ael. *NA* XI.3 : πῦρ ἄσβεστόν τε καὶ ἀκοίμητον.

[1022] Thuc. VI. 94. 3 ; Str. VI.2.3 ; Str. VI.2.8; Itinerarium Antonini (O. Cuntz, Itineraria Romana, I, Lipsia 1924, p. 13).

[1023] Voir à ce sujet Rizza 1959 qui examine les identifications des modernes de la ville antique avec des villes actuelles. L'hypothèse qui fait consensus parmi la plupart des chercheurs est Civita, toutefois l'auteur, présentant les résultats de ses prospections en *contrada Poira*, affirme d'identifier dans les restes trouvés ici l'antique Inessa, car son emplacement et ses caractéristiques correspondent aux sources.

[1024] Nous n'allons évidemment pas entreprendre une analyse exhaustive de la figure complexe d'Héphaïstos, tâche qui mériterait les efforts d'un travail de recherche spécifique, et qui, pour les limites et les enjeux de notre recherche, ne peut qu'être abordée juste en passant, essayant d'analyser les aspects qui nous concernent de plus de près. Nous sommes consciente du fait que cette nécessité nous amène à laisser de côté maintes aspects de la figure d'Héphaïstos, pour lesquels nous renvoyons à la bibliographie de référence existante : Wilamowitz-Moellendorff 1895 ; Malten 1912 ; Delcourt 1957 ; Brommer 1978 ; Capdeville 2004 ; Picard 1877-1919 ; Capdeville 1995.

de rire, et peut donc jouer un rôle comique. Dans son discours, il rappelle la punition que jadis lui avait été infligée par Zeus : « Une fois déjà, j'ai voulu te défendre : il m'a pris par le pied et lancé loin du seuil sacré. Tout le jour je voguais ; au coucher du soleil, je tombai à Lemnos : il ne me restait plus qu'un souffle. Là, les Sintiens me recueillirent, à peine arrivé au sol »[1025]. Dès ses essors, le dieu est associé à cette célèbre île égéenne.

Au livre XXI. 331-360, Héra incite son fils Héphaïstos à susciter un incendie extraordinaire contre le Xanthe/Scamandre. Dans l'*Odyssée* (VIII, 266-366) se déroule un épisode très connu : Héphaïstos travaille à sa forge pour construire les instruments de sa vengeance contre Ares et son épouse Aphrodite. Il se rend à Lemnos, mais il n'y a aucune mention de sa punition, la ville est appelée « ville superbe qu'il chérissait le plus parmi toutes les villes de la terre ». Il s'agit de l'image traditionnel d'Héphaïstos où il est appelé artisan et décrit comme boiteux. Le dieu construit des armes, mais des armes défensives, comme l'armure d'Achille, à la demande de Thétis : il est présenté ici encore une fois comme forgeron boiteux (Hom. *Il*. VIII. 368-617). Mais sa maîtrise du travail manuel, qui le rend unique parmi les Olympiens, est rappelée en de multiples situations, comme lors de la naissance d'Athéna (Pind. *Ol*. VII.33ss ; Ps. Apollod. I.20; Philostr. *Imag*. II.27), ou pour la création des chaines qui emprisonneront Prométhée pour toujours (Aesch. *PV* 1 ss, Ps. Apollod. I.45), ou encore pour la création de Pandora (Hes. *Theog*. 560ss ; *Op*. 60 ss; Hyg. *Fab*. 142). La version dominante de sa naissance chez les poètes est celle qui est racontée par Hésiode, et qui met en scène Héra comme seule génitrice du dieu « le plus industrieux ».[1026] Héphaïstos partage cette naissance particulière avec Typhon[1027] : les deux présentent des caractéristiques physiques monstrueuses, boiteux le premier, ophiomorphe le second. Du moment que les monstres sont en général les fils de la Terre, Gaia, (comme les Géants et Typhon même dans la version la plus courante), la Héra mère d'Héphaïstos aurait ici une connotation tellurique[1028]. Le lien avec la terre fait surgir le soupçon légitime que dans la primitive conception des monstres, à l'aube de la création mythologique, les monstres n'avaient pas été seulement la contrepartie négative des dieux, composante narrative nécessaire pour le développement des fables. Ils pourraient cependant être aussi la représentation symbolique et anthropomorphe des peurs suscitées par les dangers de la terre et donc des phénomènes naturels. Certes, Héphaïstos ne saurait pas être intégré dans la catégorie des monstres, toutefois sa difformité et son rôle, nous dirions, subordonné dans l'Olympe, font de lui un *outsider*, un

[1025] Hom. *Il*. I.590-594.
[1026] Hes. *Theog*. 928 ; aussi Ps. Apoll. I.3.5.
[1027] Dans la version de *Hymn. Hom. Ap*. 305-355; Stesich. Fr. 239.
[1028] Delcourt 1957, p. 33.

être divin doté de pouvoirs surnaturels, mais qui concernent toutefois le travail manuel et technique. La création, la maîtrise des éléments, la dangerosité liée au feu et à ses tâches, sa position aux marges de la société, font de lui non seulement un artisan[1029], mais ont permis à M. Delcourt de l'intégrer à la catégorie Dumézilienne du magicien, qui « a payé sa science de son intégrité corporelle »[1030]. L'apprentissage de son art est lié à l'exil, dans la version de son mythe où cet exil est imposé par Héra, causé par la honte d'avoir un fils difforme : ce seront Eurynome et Thétis qui accueilleront le dieu et lui apprendront l'art de la forge et de la construction des δαίδαλα[1031]. Dans une deuxième version, c'est Zeus qui exile le forgeron et le jette, comme on l'a déjà évoqué, sur l'île de Lemnos. Dans le deux cas, l'action d'expulser violemment le dieu et le faire atterrir à la fois sur une île ou dans la mer rappelle l'issue de la lutte entre Zeus et Typhon, jeté en Sicile et enseveli sous l'Etna. Il n'est pas sans intérêt de relever que, dans la version classique du mythe, se sera nul autre que Héphaïstos même qui devra surveiller le monstre, et sa forge sera localisée à partir de ce moment-là au site de l'Etna[1032]. Avant d'apparaître en Sicile, les sources littéraires localisent la demeure du dieu ailleurs. À Athènes, Héphaïstos était particulièrement vénéré, surtout pour sa fonction de dieu artisan. Nous le retrouvons majoritairement en association avec Athéna, avec qui il partageait le temple, l'Héphastéion, au-delà du Céramique. Les deux dieux sont mentionnés ensemble dans une attitude collaborative chez les poètes[1033] et ils sont même représentés ensemble sur la frise orientale du Parthénon.

Nous savons qu'en l'honneur d'Héphaïstos était célébré le festival des Héphaistia, au sujet duquel nous possédons très peu d'informations : la fête prévoyait une course avec des flambeaux, passés de main en main[1034], pratique qui était déjà présente à Athènes dans d'autres fêtes : « τρεῖς ἄγουσιν Ἀθηναῖοι ἑορτὰς λαμπάδος, Παναθηναίοις καὶ Ἡφαιστίοις καὶ Προμηθίοις. Ἴστρος δέ φησιν λαμπάδα νομίσαι ποιεῖν πρῶτον Ἀθηναίους Ἡφαίστωι θύοντα, ὑπόμνημα — ἄλλους »[1035]. Dans ce fragment d'Istros, Héphaïstos est considéré comme celui qui a découvert et enseigné l'usage du feu, titre qui lui est attribué dans un autre fragment du même auteur alexandrin, qui pourrait se référer à un rituel, non attesté ailleurs, en l'honneur de

[1029] Wilamowitz-Moellendorff 1895.
[1030] Delcourt 1957, p. 11.
[1031] Hom. *Il*. XVIII.391-410 ; *Hymn. Ap*. 317.
[1032] Pind. *Pyth*. I.25 ; Aesch. *PV* 368-9 ; Nicandre apud Anton. Lib. *Met*. 28.
[1033] *Hymn. Hom. Heph*. ; Plat. *Crit*. 109c.
[1034] Voir Hdt. VIII. 98. 2, cf. aussi *IG*, II² 1250.
[1035] Istros, FGrHist 334 F 2b (Harpokr. Epit. (Sud.) s. v. λαμπάδος). Pour un approfondissement sur les flambeaux et les fêtes athéniennes, ainsi que sur le fragment d'Istros, voir Berti 2009.

la divinité, pour célébrer la découverte du feu à Athènes[1036]. Dans l'hymne orphique qui lui est dédié il est appelé : « infatigable feu, toi qui brilles dans les lueurs des flammes, divinité qui éclaires les mortels, porte-lumière, au bras puissant, éternel, qui vis dans les arts »[1037]. La maîtrise du feu et des arts, en particulier des métaux, est donc l'élément qui se dégage en premier d'un examen des sources les plus anciennes[1038], et Homère en particulier associe cette activité à Lemnos, où effectivement les sources littéraires et archéologiques attestent de l'existence de son culte. L'association au feu, toutefois, n'apparaît pas en liaison avec le volcan, au contraire, elle ferait référence à tout ce qui peut être symbolisé par la flamme : « feu terrestre, feu céleste, feu rituel qui brûle le sacrifice, feu cosmique qui consumera les mondes, feu funéraire, feu culinaire »[1039]. Et pourtant les témoignages relatifs à son culte en Asie Mineure rendent plus complexe la construction du portrait du dieu forgeron.

L. Malten, dans son incontournable étude sur Héphaïstos, souligne l'antiquité et la fréquence de témoignages sur la présence du dieu hors du continent grec, sur l'île de Lemnos et en Asie Mineure, en particulier en Lycie. Cela s'explique, si on suit sa thèse, en raison de l'origine orientale du dieu : ce n'est pas un cas si dans l'*Iliade* il peut compter parmi ses prêtres le troyen Darès[1040]. Malgré le silence des sources écrites, la Lycie semble être le bon candidat comme lieu de naissance du dieu, à partir d'où son culte se serait ensuite répandu ailleurs[1041]. Sur la côte sud-orientale de la Lycie est localisée la ville d'Olympos, à proximité du site de Yanartaş, signifiant « roche enflammée » en turc, qui a été identifié avec l'ancien mont Chimère[1042], d'où, depuis une dizaine d'ouvertures de la terre surgissent des flammes perpétuelles, alimentées par un gaz souterrain, principalement le méthane. Aux pieds de Yanartaş, un temple consacré à Héphaïstos a été identifié, et la présence du dieu est attestée aussi par des monnaies, des inscriptions funéraires, un culte sacrificiel, l'onomastique avec des noms théophores[1043]. Nous ne pouvons pas négliger aussi la présence des feux de Yanartaş : si le temple se dressait à proximité de ceux-ci, il est vraisemblable que les feux qui ont produit autant de stupeur chez les voyageurs de l'époque contemporaine, constituaient le cadre naturel

[1036] FGrHist 334 F 2a (Harpokr. s. v. λαμπάς) : […] λαβόντες ἡμμένας λαμπάδας ἀπὸ τῆς ἑστίας, ὑμνοῦσι τὸν Ἥφαιστον θύοντες, ὑπόμνημα τοῦ † κατανοήσαντος τὴν χρείαν τοῦ πυρὸς διδάξαι τοὺς ἄλλους. Berti 2009, p. 52.

[1037] *Hymn. Orph*. LXVI.

[1038] Hom. *Il*. II.426; IX.468; XVII.88; XVIII.369-379; 417-421; XXI.328-382; XXIII 33; *Od*. VII.91-94; XXIV.71.

[1039] Delcourt 1957, p. 226.

[1040] Hom. *Il*. V. 9-10.

[1041] Malten 1912, p. 245.

[1042] L'identification du mont Chimère avec le site turc a été proposée par l'amiral Sir Francis Beaufort en 1812, qui décrit le site et raconte que les bergers utilisaient les feux pour cuire leur nourriture. Le site est encore aujourd'hui une destination touristique. Voir Malten 1912, pp.234-235.

[1043] Malten 1912, p. 237, Delcourt 1957, p . 175.

ou jouaient un rôle dans le culte d'Héphaïstos. D'ailleurs, les auteurs anciens ont laissé la trace de leur connaissance de ce site, à partir de Ctésias de Cnide : « près du Phasélis, en Lycie, il y a un feu immortel qui, sur un rocher brûle sans cesse, de nuit comme de jour »[1044]. Cette information est reprise par Pline : « Dans la région de Phasélis brûle le mont Chimère sans que la flamme en meure ni le jour ni la nuit »[1045] et « En Lycie […] on a […] le mont Chimère, qui s'enflamme la nuit, la cité d'Héphaestium »[1046]. Sénèque connaît la réputation de ce lieu : « Il y a en Lycie une contrée bien connue, que les habitants nomment Héphestion : c'est un sol percé en plusieurs endroits et entouré d'une ceinture de feux inoffensifs qui n'endommagent nullement ses productions »[1047]. Même s'il s'agit toujours d'un feu qui sort de la terre, les Anciens étaient au courant que le phénomène lycien ne rassemblait pas à une manifestation volcanique : « Chez les Lyciens, le mont Olympe jette des flammes, mais non point à l'instar de l'Etna. Ce sont des flammes périodiques et qui ne font aucun mal. Ce feu est pour eux l'objet de leur culte »[1048]. Solin est une source intéressante qui nous permet de faire ressortir une certaine perception du dieu :

> « Ce qu'est dans la Campanie le Vésuve, en Sicile l'Etna, le mont Chimère l'est en Lycie. La nuit il lance des flammes et de la fumée. De là vient cette fable qui fait de la Chimère un monstre à trois corps ; et comme tout le pays est travaillé par des feux souterrains, les Lyciens ont dédié à Vulcain une ville voisine qu'ils ont appelée Héphestie du nom même de ce dieu »[1049].

Solin confirme la nature particulière du lieu et la présence d'une ville dédiée à Héphaïstos, qu'il appelle avec le nom latin *Vulcano* : cela nous indique qu'à l'époque de Solin (au début du III^e^ ap. J.-C.) l'identification entre les deux figures latine et grecque n'était pas seulement opérante et acquise, mais en plus l'élément qui permet d'attester sa présence sur le territoire en donnant donc le nom éponyme à la ville, est la présence du feu. Une dernière remarque concerne la Chimère : l'auteur se dit conscient du processus de création de la *fabula triformis monstri* à partir de l'observation des phénomènes naturels[1050].

[1044] Ctésias fr. 45.20, ap. Photius 72, fr. 46a, 34-7. Voir aussi Antigone de Caryste, fr. 166 (182) Keller.
[1045] Plin. *HN* II.110(106).236.
[1046] Plin. *HN* V.28.100 (Trad. Schmitt 2013).
[1047] Sen. *Ep*. 79.
[1048] Max. Tyr. VIII. 8.
[1049] Solin. XL (Trad. Agnant 1847).
[1050] Nous retrouvons la même explication à propos de Chimère chez Serv. Ad *Aen*. VI.288 : « En réalité, c'est un mont de Cilicie, dont le sommet est encore en feu aujourd'hui et autour duquel on trouve des lions ; ses flancs sont des pâturages, où les chèvres abondent ; au pied de ce mont, les serpents pullulent ». Servius localise le mont en Cilicie, ainsi que le fait aussi Isidore de Séville (*Etym*. XI.3.36).

L'élément igné apparaît être un *leitmotiv* dès les premiers essors du dieu, historiquement parlant, en Asie Mineure. Et les sources soulignent bien la présence du feu en association aussi à l'Héphaïstos de Lemnos. Philostrate[1051], originaire de Lemnos, nous fait part d'un rituel qui nous rappelle celui d'Athènes :

> « Pour expier le forfait commis jadis contre leurs époux par les Lemniennes à l'instigation d'Aphrodite, Lemnos est purifiée aussi chaque neuvième année et l'on éteint le feu de l'île pour neuf jours. Un navire sacré apporte du feu de Délos et, s'il arrive avant la fin des sacrifices, il ne peut mouiller nulle part à Lemnos et il se laisse ballotter au large de ses promontoires, jusqu'au moment où il peut entrer au port sans impiété. Invoquant alors des dieux souterrains, mystérieux, ils préservent ainsi, je pense, la pureté du feu qui est en mer ; quand le vaisseau sacré est arrivé et quand ils se sont réparti le feu, tant pour les besoins de la vie quotidienne que pour les métiers qui utilisent le feu, à ce moment, disent-ils, commence une vie nouvelle »[1052].

W. Burkert[1053] a suggéré qu'il s'agisse d'un rituel pour un festival en l'honneur d'Héphaïstos, information qui peut être déduite facilement, selon l'auteur, malgré le silence de Philostrate, par le fait qu'Héphaïstos était le dieu principal de l'île[1054], qu'une des villes principales était nommée depuis le dieu, que l'effigie du dieu était gravée sur les monnaie. De surcroît le feu renouvelé par le rituel était donné en premier aux artisans qui l'employaient, les potiers et les forgerons, une autre claire allusion au domaine de compétence du dieu. Reprenant des fragments d'Hellenicos de Lesbos[1055] décrivant l'invention du feu et la forge des armes par les Sinites de Lemnos, Burkert[1056] soutient que le festival dont il est question mettait en scène l'introduction du feu. Si le feu était aussi important, nous sommes amenée à nous demander si dans l'île il y avait des phénomènes naturels particuliers liés au feu, par analogie avec ce qui a été observé en Lycie. Effectivement, les sources nous renseignent sur le feu perpétuel du mont Mosychlos : Antimaque de Colophon, par exemple, localise ici l'activité du dieu[1057]. Le feu qui se dégage apparaît comme un phénomène violent : « Ô terre de Lemnos ! ô puissante lueur (παγκρατὲς σέλας), œuvre d'Héphaïstos, jugez-vous tolérable que cet homme m'arrache à vous

[1051] Actif au III^e^ s. ap. J.-C. et auteur de *La galerie des tableaux* que nous avons évoqué à propos de Typhon.

[1052] Philostr. *Her*. XIX.14.6-8.

[1053] Burkert 1970, p. 3.

[1054] *IG*, XII 8, 27 : ὁ ἱερεὺς τοῦ ἐπωνύμου τῆς πόλεως Ἡφαίστου. L'inscription datée du III^e^ s. ap. J.-C., indique clairement Héphaïstos comme le dieu éponyme. Temples et sacrifices à Lemnos en son honneur sont rappelés par Val. Flacc. II.96. Le dieu avait un temple sur l'île: *Volcania iam templa sub ipsis Collibus* (Accius, *Philoct*. 536 ap. Varro *Ling*. VII.11). Pour la possibilité de retracer un lieu de culte au moins à partir de la fin de l'âge du Bronze dans la ville d'Hephaestia à Lemnos voir Massa 2007.

[1055] Hellanicos (4) FGrHist F 71 a,b,c.

[1056] Burkert 1970, p. 3.

[1057] Antimaque de Colophon, *Thébaïde*, fr. 44 Kinkel : Ἡφαίστου φλογὶ εἴκελον, ἥν ῥα τιτύσκει δαίμων ἀκροτῆς ὄρεος κορυφῇσι Μοσύχλου.

de force ? »[1058], et la flamme, φλόγα, est une image courante : « De ses yeux sort, resplendissante, la flamme rouge de Lemnos »[1059]. Le feu de Lemnos était tellement connu qu'il pouvait être employé donc comme expression métaphorique et proverbiale pour signifier une manifestation particulièrement violente[1060]. Les sources mentionnent aussi la présence de vapeurs, de gaz dans l'île : par exemple Accius, après avoir confirmé la présence du temple d'Héphaïstos aux pieds des collines, affirme qu'il y a un bosquet qui exhale de la vapeur d'où prenait naissance le feu accordé aux hommes[1061]. Polybe l'appelle la fumeuse – Αἰθάλη – nom qui désigne en général l'île d'Elbe[1062]. Lemnos se présente aussi aux Argonautes comme une terre volcanique[1063].

L'épopée des Argonautes est l'occasion pour raconter un autre épisode localisé à Lemnos : quand ils arrivent sur l'île, les héros ne trouvent que des femmes, guidées par Hypsipyle. En effet, elles auraient tué tous les hommes lemniens car ils avaient commencé à chercher du réconfort auprès des esclaves, refusant les épouses légitimes après qu'Aphrodite les leur eut rendues odieuses à cause de leur négligence à l'honorer correctement[1064]. Selon une version de l'histoire, les hommes se seraient éloignés à cause de la mauvaise odeur dont la déesse aurait imprégné les femmes[1065]. Cette description du site semblerait correspondre donc à un terre volcanique, sauf que l'activité volcanique de l'île est éteinte depuis le Miocène, par conséquent plusieurs chercheurs ont rejeté la possibilité d'un lien avec le volcanisme[1066]. En revanche, Ph. Y. Forsyth, après avoir rassemblé et analysé les sources anciennes qui parlent du feu lemnien et du Mosychlos, croit reconnaître une terre volcanique : « Thus the ancient testimony about volcanic phenomena on Lemnos is quite clear […] not simply the famous connection of smoked fire, vapour and burnt earth […] »[1067]. En effet, l'existence de phénomènes de volcanisme secondaire semblerait confirmée par la présence de fumerolles, *hotsprings*, dans le secteur occidentale de l'île[1068], et le feu lemnien pourrait être expliqué, de l'avis de Forsyth[1069], à partir d'un phénomène lié aux fumerolles :

[1058] Soph. *Phil*. 986, voir aussi les vers 799-801 : « Ô enfant, noble cœur, va, prends-moi, brûle-moi dans ce feu de Lemnos que tu évoqueras pour cela, noble enfant ». Pour un approfondissement récent sur toutes les questions relatives à Héphaïstos à Lemnos consulter Marchiandi 2016.
[1059] Bacchyl. *Dith*. IV.55-56.
[1060] Comme on le voit chez Ar. *Lys*. 299 et Lycoph. *Alex*. 462.
[1061] Accius, *Philoct*. 536 ap. Varro *Ling*. VII.11: *nemus expirante vapore vides, unde ignis cluet mortalibus clam divisus*.
[1062] Polyb. XXIV.11.4 ap. St. Byz. s.v. Αἰθάλη.
[1063] Eust. *ad Il*. I 592-594 parle explicitement de κρατῆρες, ainsi que le schol. Soph. *Phil*. 986.
[1064] Ap. Rhod. I.609-909.
[1065] Ps. Apollod. I.9.17. Sur la relation entre ce mythe et le rituel du « feu nouveau » voir Bettini 2008.
[1066] Burkert 1970.
[1067] Forsyth 1984, p. 10.
[1068] Georgiadés 1942.
[1069] Forsyth 1984, p. 14.

> « It is common knowledge in fumarole areas that bringing a flame […] close to the windward side of a fumarole vent often causes a spectacular increase in the amount of visible vapor […] The increase of vapor is, of course, only apparent. Invisible steam becomes condensed into tiny droplets around nuclei and then becomes visible. The nuclei are partly tiny smoke particles, but they are also ions produced by ionization of the air by the heat of the flame or glowing ash. Electrical sparks will also cause ionization of the air with the same increase in visibility of the vapor»[1070].

La vapeur des sources, ainsi que la mauvaise odeur des femmes lemniennes, qui s'ajoute à la mauvaise odeur de la blessure de Philoctète[1071], pourraient s'expliquer aussi par la présence d'anciennes solfatares. Aux dires de Forsyth, les chercheurs se sont laissés induire en erreur cherchant « a well-shaped volcano »[1072] à Lemnos, une recherche vouée clairement à l'échec. Néanmoins, l'activité volcanique, peut perdurer plus longtemps sous des formes moins évidentes qui ne laissent pas de trace sur le terrain, et après une longue phase d'intense activité fumerolienne, maintenant l'île ne manifeste que l'activité résiduelle des *hotsprings*. À partir de ce bref excursus, qui n'a nullement prétention d'être exhaustif, nous pensons avoir montré qu'une approche prenant en compte l'ensemble des témoignages littéraires et mythologiques peut réellement fournir de nouveaux éléments susceptibles de mieux faire comprendre des phénomènes géologiques de nature ambigüe.

Héphaïstos, dans les terres où son culte s'est développé en premier, est donc lié au feu qui, avant d'être le feu de la forge, est le feu naturel qui surgit de la terre, résultat d'une manifestation extraordinaire, même s'il ne s'agit pas encore clairement du feu d'un volcan[1073]. L'évolution du dieu s'explique par emprunt par les peuples voisins. Les témoignages écrits, les données archéologiques et la conformation naturelle des lieux que nous avons évoqués confirme la stricte relation du dieu avec le feu terrestre en Asie Mineure, l'élément igné étant donc à l'origine de sa genèse[1074]. De là, la figure divine a atteint les autres îles, Lesbos, Samos, Naxos, Rhodes, Kos pour enfin toucher la Grèce continentale. Le dieu de la flamme terrestre pouvait facilement être imaginé comme un forgeron, dans la tentative de donner une forme anthropomorphe au démon du feu, une transformation qui pourrait être intervenue dans le

[1070] MacDonald 1972, 28, pp. 328-9.
[1071] Hom. *Il*. II.716-725.
[1072] Forsyth 1984, p. 13.
[1073] Et la mention des cratères d'Eustathe pourrait donc résulter de l'image désormais répandue d'un lien du dieu avec les volcans que le savant pouvait connaître.
[1074] Nous partageons l'avis de Malten 1912 et sa reconstruction du développement de la figure d'Héphaïstos dans sa migration vers l'Occident.

passage en Grèce, où le portrait d'Héphaïstos forgeron est le plus courant. C'est à ce moment-là, quand le dieu commence à prendre une forme physique, qu'on l'imagine boiteux, par analogie avec les défauts physiques que la forge impose à ses artisans. Dans son voyage vers l'Occident, le dieu perd la référence au feu terrestre, car c'était un trait dépendant du territoire d'origine, et alors il commence à être associé à une flamme générique, qu'à Athènes est essentiellement celle de la forge. Étant lié à un élément naturel si important pour l'homme dans ses différents emplois[1075], élément qui a une forte valeur symbolique et qui est présent sous des formes différentes, Héphaïstos recèle en lui aussi le potentiel pour représenter les déclinaisons du feu sous des formes diverses et variées. C'est ainsi que, le voyage se poursuivant vers l'Occident, et avec un processus qui nous rappelle le parcours de Typhon, Héphaïstos arrive au VI[e] s. av. J.-C. aux îles Eoliennes et les colons grecs d'Asie Mineure peuvent reconnaître dans le feu sortant des entrailles de la terre l'œuvre de leur dieu. Cette fois-ci il s'agit d'un vrai volcan actif[1076] : « Les Liparéens, qui exploitent ces îles, sont des colons de Cnide. […] Les gens de la région s'imaginent qu'à Hiéra Héphaïstos a ses forges, parce qu'on en voit monter beaucoup de flammes la nuit et de fumée le jour »[1077]. La forge d'Héphaïstos est localisée donc alternativement à Hiéra-Vulcano ou à Lipari[1078]. À partir de trois vers des Argonautiques qui mentionnent une île flottante d'Héphaïstos[1079], les scholies[1080] attestent que Callias[1081] et Callimaque interprètent Lipari comme siège du dieu, le dernier lui attribuant les Cyclope comme aidants et dressant un portrait très clair des effets d'une éruption volcanique :

> « [Les Cyclopes] Ils étaient là [à Lipara] dans la forge d'Hépaïstos, devant les masses de fer ; […] frayeur encore, quand elles entendirent le bruit de l'enclume et ses lointains échos, et les soufflets puissants de la forge, et des Cyclopes eux-mêmes le souffle pesant. Car l'Etna résonnait, et la Trinacrie, demeure des Sicanes, et la proche Italie »[1082].

Virgile reprend l'association des Cyclopes à Héphaïstos, cette fois-ci à Hiéra :

[1075] Et ce n'est pas un cas si certains auteurs l'associent avec Promethée. Aesch *PV*.

[1076] L'île de Hiéra – Vulcano est effectivement la plus actives avec Stromboli, mais à Lipari est présente une activité volcanique secondaire de fumerolles et de *hotsprings* qui pouvaient rappeler les manifestations lemniennes.

[1077] Thuc. III.88.

[1078] Même s'il est possible que les auteurs mentionnant Lipari faisaient référence à l'archipel en général et non pas précisément à l'île.

[1079] Ap. Rhod. III.41-3 : « Le dieu [Héphaïstos] était parti le matin pour sa forge et ses enclumes dans la vaste retraite de l'île Plancte, où il fabriquait toutes sortes d'œuvres d'art grâce au souffle du feu ».

[1080] Schol. Ap. Rhod III.41-3.

[1081] Callias, FHG 2 fr. 4 = BNJ 564 F 4.

[1082] Callim. *Hymn* 3.46-58.

> « Une île se dresse au flanc de la Sicanie, proche de Liparé, royaume d'Eole, hérissée de rochers fumants ; par-dessous, une caverne qu'emplit le tonnerre d'antres entéens rongés par les feux des Cyclopes ; les coups puissants sur les enclumes éveillent de longs gémissements, les masses forgées par les Chalybes sifflent dans les souterrains, le feu hâlette aux fourneaux, c'est le domaine de Vulcain et cette terre porte le nom de Vulcanie. C'est là que le maître du feu descend alors des hauteurs du ciel. Dans un antre très grand, des Cyclopes tourmentaient le fer, Brontès, Stéropès et Pyrcmon qui travaille nu »[1083].

Les noms des cyclopes sont des noms parlants : Brontès est « celui du Tonnerre », Stéropès est « celui de l'Éclair », tandis que le nom du dernier, Pyracmon, signifie « celui du feu de l'enclume ». Cependant, puisque ce dernier est inconnu par ailleurs, il pourrait s'agir d'une invention de Virgile.

Les trois localisations les plus célèbres du dieu apparaissent ensemble dans des vers de Valérius Flaccus : « De là vient que Lemnos resta chère au dieu [Vulcain] […], et ni l'Etna ni sa demeure de Lipara ne sont sous ce rapport plus fameuses que celles-ci »[1084].

À partir de l'époque hellénistique, Héphaïstos acquiert l'aspect définitif d'un forgeron qui travaille dans son atelier, son activité représente l'activité du volcan, car l'un et l'autre partagent des éléments distinctifs : le feu, les vapeurs et les grondements. Les armes mêmes du dieu sont des armes du feu « des projectiles de fer rouge » dans la Gigantomachie[1085].

C'est ainsi que l'on peut se représenter facilement la forge du dieu aussi en Sicile, sur l'Etna, à partir du V^e^ s. av. J.-C., en association avec Typhon, dont il est gardien. L'image d'Héphaïstos devient tellement stéréotypée qu'à chaque fois il est représenté dans sa fournaise, en train de travailler le fer en fusion : « au haut de ses cimes Héphaïstos installé frappe le fer en fusion »[1086]. Hésiode, qui localise la chute de Typhon dans le Tartare, ne mentionne pas explicitement Héphaïstos comme gardien de Typhon, toutefois il développe une comparaison avec le fer en fusion de la forge du dieu pour rendre l'idée de l'action du feu à la suite du combat[1087]. La fortune du portrait etnéen d'Héphaïstos lui permet d'être associé aussi aux autres monstres ensevelis sous l'Etna par les mythographes successifs :

> « Ainsi, quand le Géant [Briarée] terrassé jadis par la foudre, se retourne sur sa couche, les antres fumants de l'Etna sont tous ébranlés ; les tenailles de Vulcain, le fer qu'il

[1083] Verg. *Aen*. VIII. 416-425.
[1084] Val. Flacc. II.95-96. Voir aussi Juv. Sat. 13.45.
[1085] Ps. Apoll. I.6.2.
[1086] Aesch. *PV* 368-9 ; voir aussi Pind. *Pyth*. I.25 et Nicandre apud Anton. Lib. *Met*. 28, et Verg. *Georg*. I.470 : « Que de fois nous avons vu l'Etna, brisant ses fournaises, inonder en bouillonnant les champs des Cyclopes, et rouler des globes de flammes et des rocs liquéfiés ! ».
[1087] Hes. *Theog*. 864-7.

travaille, tout se renverse dans la fournaise, et la forge retentit du choc épouvantable des trépieds et des vases »[1088].

Un dernier point reste à aborder : la nature multiforme d'Héphaïstos, qui semble être nuancée de façon différente en fonction du peuple et du territoire qui l'héberge, semble être perçue par Pline – et ensuite par Jean le Lydien – qui atteste la présence de plusieurs Héphaïstos, dont l'un « qui s'établit dans les îles voisines de la Sicile, qu'on appelle les Vulcanies, fils de Ménalius »[1089]. Pour Jean le Lydien, le dieu est fils de Mantho[1090]. Ce personnage est inconnu, toutefois l'étymologie pourrait suggérer un lien avec un oracle[1091]. Trois témoignages se détachent car ils attestent la présence d'Héphaïstos en Sicile, sans parler ni de la forge ni de Typhon. Simonide, dans le fragment que nous avons déjà évoqué *supra*[1092], met en scène Héphaïstos en compétition avec Déméter pour le patronat de la Sicile, un différend qui doit être résolu par la nymphe Aetna[1093]. Chez le Pseudo-Apollodore, en revanche, Héphaïstos s'occupe des vaches d'Héraclès[1094]. Enfin nous voudrions rappeler le passage de Solin[1095], qui indique la présence d'une colline de Vulcain dans les alentours d'Agrigente, où se tient une ordalie comportant un sacrifice et la manifestation de la flamme du dieu.

Cet excursus sur la figure d'Héphaïstos était nécessaire pour nous aider à éclaircir sa relation avec Adranos et comprendre l'origine et les enjeux de leur rapport mutuel ainsi que l'association avec le feu. Adranos a été toujours considéré, nous l'avons déjà souligné, comme le dieu du feu de l'Etna, place qui est occupée par Héphaïstos dans le mythe des Grecs. Toutefois, aucune source ancienne ne mentionne explicitement leur association : la seule preuve que l'on pourrait invoquer est le double récit d'Élien, ainsi que le fait que les deux étaient liés à l'Etna, Héphaïstos par le mythe, Adranos pour le temple localisé ici. Certainement nous ne pouvons pas négliger ces données : si la paternité des Paliques a été attribuée alternativement aux deux et si Héphaïstos se substitua au culte d'Adranos, évidemment les

[1088] Callim. *Hymn* 4.141-147.
[1089] Cic. *Nat. D.* III.22.55.
[1090] Ioan. Lyd. *de mensibus*, IV.86 : τέταρτος Ἥφαιστος ὁ Μαντοῦς ὁ Σικελιώτης, ἐξ οὗ Ἡφαιστιάδες αἱ νῆσοι. ὅτι ὁ Ἥφαιστος.
[1091] Ciaceri 1911, p. 152.
[1092] Sim. PMG 552
[1093] Simonide fut présent à la cour de Hiéron au même moment qu'Eschyle, au moment de la fondation de la ville d'Aetna. Du moment que le poète attribue à la nymphe un rôle spécifique, il n'est pas invraisemblable, selon Cusumano 1990, p. 139, de présupposer que le fragment fasse partie d'une composition liée aux Paliques qui pourrait avoir laissé une trace dans la variante de Silenus.
[1094] Ps. Apoll. Bibl. II.5.10.
[1095] Solin V.22-24, vu à la section 2.4.1.

Grecs ont dû percevoir des traits suffisamment similaires pour pouvoir procéder à l'assimilation, autrement ils auraient agi comme pour d'autres divinités locales qui ont été absorbés au panthéon grec sans qu'on leur ait trouvé une contrepartie grecque, ce qui est le cas par exemple des Paliques. Néanmoins, nous ne pouvons pas oublier ce que l'examen des sources nous a montré : Héphaïstos est le dieu du volcan seulement en contact avec les nouvelles colonies occidentales sur le sol sicilien. Est-ce que cela veut dire qu'en quelque sorte la figure d'Adranos est intervenue dans l'adaptation du dieu grec, qui assume le rôle de forgeron du volcan sous l'influence du dieu sicule ? En réalité, nous ne pouvons pas être certaine qu'Adranos fut un dieu du volcan dans l'univers mythologique local avant la colonisation grecque : la seule vraie indication qui plaiderait pour une réponse affirmative est la localisation du temple, tandis qu'Élien, notre seule source à ce sujet, ne parle pas de feu dans le rituel qu'il décrit. Il nous semble plus vraisemblable de supposer que l'association au volcan a été un développement autonome pour Héphaïstos, issu de ses successives mutations et migrations, comme nous l'avons décrit auparavant et avec le même processus observé pour Typhon, d'ailleurs les deux personnages sont localisés en Sicile à la même période par les sources anciennes.

Une autre perspective s'ouvre alors pour Adranos. Si le feu ne peut pas être délaissé comme élément constitutif, car autrement nous ne comprendrions pas pourquoi Héphaïstos a pu remplacer Adranos alors que son culte n'est pas des plus populaires en Sicile, il se peut toutefois que le trait originaire d'Adranos ait été quelque chose de différent et que l'élément igné ait été souligné seulement au contact avec les Grecs.

3.3.2. Le faux cas d'un dieu du feu : reconstruire le portrait d'Adranos

La lecture des sources sur Adranos permet de mettre en avant deux aspects spécifiques : les chiens sacrés du dieu et son caractère guerrier.

Élien[1096] raconte qu'au sanctuaire d'Adranos les chiens, des gardiens sacrés, s'occupent des visiteurs : ils les accueillent pendant les jours, et les raccompagnent la nuit. Ils manifestent une attitude différente en fonction de l'état des personnes : ils sont dociles et bienveillants envers ceux qui sont légèrement ivres, ils sont plus agressifs vers les ivres, et enfin deviennent implacables et tuent ceux qui commettent un vol.

[1096] Ael. *NA* XI.20.

Le chien a donc ici une nature double : à la fois protectrice, clémente, et punitive, dangereuse. Les études[1097] qui traitent d'Adranos se sont beaucoup concentrées sur le rôle du chien dans les deux témoignages d'Élien, et ils ont mis en évidence que cet animal dans le monde grec a un statut ambigu, liminale, à mi-chemin entre humanité et animalité. Sa viande n'est pas consommée, mais son sacrifice est adapté pour les rituels de purification. Il est aussi bien domestique que sauvage et, en raison de ce caractère, il intervient dans la mythologie comme médiateur dans des moments de passage, il accueille par exemple les défunts qui entrent aux Enfers, mais dévore ceux qui essayent de s'enfuir[1098]. En même temps, il peut introduire une dimension positive : c'est le chien d'Odyssée, Argos, qui l'accompagne à sa demeure, qui le réintroduit à la dimensions familiale et civile après une longue guerre et tant d'années de voyages à l'étranger[1099]. La double nature des chiens et leur rôle régulateur les rapprochent significativement des Paliques. L'ivresse évoquée dans le passage, pourrait suggérer que dans le sanctuaire avaient lieu des rituels comportant un banquet. Les recherches archéologiques pourraient confirmer aussi cet aspect, puisque le mobilier funéraire découvert dans des contextes indigènes[1100] est composé en partie par du matériel adapté au symposium, attestant donc de la diffusion de cette pratique entre la fin du V^{e} s. et le début du IV ^{e} s. av. J.-C.[1101]. D'un point de vue mythographique, les chiens sont particulièrement adaptés à revêtir un rôle régulateur du vin, car ils sont présents dans le mythe étiologique d'introduction de la vigne[1102]. Certes, on pourrait objecter que symposium et repas collectifs sont des pratiques grecques et que la fonction du chien que nous venons de rappeler est connue seulement de part des sources grecques également. En réalité, comme nous l'avons vu pour le sanctuaire des Paliques et l'*hestiaterion*, les repas collectifs étaient fort probablement présents dans les mœurs sicules aussi. Pour ce qui concerne le chien, il est vrai qu'aucune source sicule ne pourrait confirmer l'ancienneté de leur présence dans le sanctuaire ; toutefois, si Héphaïstos a pu reprendre les fonctions d'Adranos, mais que le chien n'est jamais associé au dieu grec[1103], il y a des bonnes raisons de croire que les chiens sacrés étaient un trait originaire du sanctuaire à Adranon. Il est intéressant de s'interroger sur le pourquoi il existait la nécessité de surveiller les participants aux banquets. La punition ne concerne pas le fait de boire, ni correspond à une condamnation

[1097] Pour le rôle des chiens voir en particulier Cusumano 2015, pp. 49-54 ; Cusumano 2004-5; Gagliano 2012.
[1098] Hes. *Theog*. 767-773.
[1099] Hom. *Od*. XVII.292-326.
[1100] Spigo 1980-81, pp. 788-789.
[1101] Selon la réflexion de Gagliano 2012, pp. 304-305.
[1102] Hécatée de Milet FGrHist 1, F15 = Ath. *Deipn*. II 35 AB
[1103] Comme le précise Picard 1877-1919, p. 991.

du vin[1104], il s'agit plutôt de sanctionner le non-respect de la juste mesure, de l'abus, du manque de maîtrise de soi et d'adhésion aux règles communes : il s'agit d'aspects qui sont en revanche réaffirmés précisément au cours du symposium, ou de quelconque type de commensalité régulée, qui établit les bonnes normes du vivre collectif et social. Y contrevenir représente un danger pour la stabilité de la communauté. Cusumano[1105] pousse l'analyse jusqu'à proposer que l'ivresse faisait partie d'un rituel initiatique où l'acte de voler la cape, λωποδυτεῖν, en constituait une épreuve, comme le vol des fromages auprès de l'autel d'Artémis Orthia à Sparte. Le rituel initiatique pourrait aussi inclure le fait de boire comme un acte destiné à prouver la maîtrise de soi, comme un acte de civilité[1106]. Dans ce contexte, nous pouvons aussi comprendre pourquoi le vol de la cape est perçu comme l'action qui fait l'objet de la punition la plus grave. À Athènes ce geste était puni par la mort[1107], comme un acte de haute trahison, et dans les sources il est souvent la conséquence malheureuse d'un banquet un peu trop arrosé d'alcool[1108]. L'acte de voler la cape est en réalité un geste symbolique très grave[1109], une attente à l'identité personnelle, c'est un excès, qui relève de l'*hybris*, car le résultat qu'il produit est celui de « invertire le regole della *philotes* e della *philia* tra cittadini, ostacolando i contesti aggregativi […] produce un rischio di disgregazione intollerabile »[1110]. Le vin peut donc amener à une situation de danger car la diminution de vigilance augmente le risque d'être soumis au vol, mais en même temps le vin a une fonction sociale de partage dans les *symposia*. Voilà que le chien assume donc un rôle important pour régulariser les rapports humains et pour maintenir l'ordre par sa triple action d'aider les personnes légèrement ivres, de solliciter ceux qui le sont plus et de punir ceux qui osent profiter de la situation pour commettre un acte sacrilège. L'intervention des chiens correspond, au sens de Cusumano, à une pratique du pré-droit[1111], où la divinité assume le rôle de garant *super partes*. Cet aspect régulateur rapproche les chiens d'Adranos du rituel ordalique des Paliques, et nous permet de proposer qu'il s'agissait d'un trait originaire du culte de ce dieu sicule[1112], en raison aussi du fait que le chien est totalement absent du culte d'Héphaïstos. De surcroît, le rituel comprenant la consommation

[1104] Cusumano 2015, p. 68.
[1105] Cusumano 2015, p. 69.
[1106] Cusumano 2004-5, p. 129.
[1107] Xen. *Mem*. I. 2. 62. 4.
[1108] Ar. *Av*. 493-8.
[1109] On le perçoit chez Arist. EN 1121 B 33-34 – 1122 a 7
[1110] Cusumano 2015 p. 63.
[1111] Cusumano 2004-5 et Cusumano 2015.
[1112] Comme l'est suggéré aussi par Morawiecki 1995, p. 46.

d'un repas et du vin devait être tout aussi bien ancien, car, en vue de la gravité de la punition, il devait avoir une valeur symbolique importante pour l'identité de la communauté.

L'aspect guerrier du dieu nous est livré en premier lieu par les récits des exploits du corinthien Timoléon en Sicile entre 344 et 337 av. J.-C., selon les mots de Plutarque :

> « Seuls, les Adranites se laissèrent persuader ; ils habitaient une ville petite, il est vrai, mais consacrée à Adranos, un dieu singulièrement honoré dans toute la Sicile […] Les Adranites ouvrirent leurs portes et se rallièrent à Timoléon. Ils lui rapportèrent avec un étonnement mêlé d'effroi qu'au moment où la bataille s'engageait la porte sainte du temple s'était ouverte d'elle-même et qu'on avait vu la pointe de la lance du dieu s'agiter et son visage ruisseler de sueur. Ces prodiges étaient sans doute un présage non seulement de cette première victoire, mais encore des actions qui la suivirent et dont ce combat fut l'heureux prélude. [...] Timoléon […] qui même en temps ordinaire n'avait pas de garde rangée autour de sa personne, vivait alors parmi les Adranites avec une confiance et une sécurité entières fondées sur la protection du dieu »[1113].

Ces passages attestent qu'Adranos continuait bien à être la principale divinité vénérée au IV[e] s. av. J.-C. à Adranon et aussi dans d'autres ville de Sicile, argument que nous allons traiter par la suite. Adranos décide d'octroyer sa bienveillance au commandant militaire grec Timoléon, lui assurant de nombreuses victoires. Mais le détail qui a intéressé le plus les chercheurs est la présence d'une lance dans la représentation figurée du dieu, élément qui a permis de supposer que le dieu sicule avait une nature guerrière, et représenter la classe aristocratique guerrière locale[1114]. Ce dernier aspect d'Adranos s'harmonise bien avec son rôle de garant de la justice, actée au travers des chiens, et se manifestant aussi dans la protection de Timoléon contre les sicaires d'Iceta[1115]. L' image guerrière du dieu pourrait avoir repris certains éléments de la représentation d'Ares-Mars, au moins à en juger par les monnaies des Mamertins datées de 288 av. J.-C. où figure au verso une tête barbue avec casque corinthien et la légende ΑΔΡΑΝΟΥ, au verso un chien[1116]. En réalité, le lien entre Adranos et Ares-Mars n'est pas mentionné par les sources et pourrait avoir été introduit à l'époque romaine par l'effet d'une contamination du mythe des Paliques avec celui des Dioscures et des Cabires qui aurait amené à envisager comme père des Paliques un dieu guerrier[1117]. Il se peut aussi que les deux

[1113] Plut. *Tim*. 12.2; 12.9-13.1; 16. 5-6.
[1114] Chiai 2018, p. 16. Le caractère guerrier de l'aristocratie pourrait être suggéré par les ceinturons en bronze décorés étudiés par Vassallo 1999.
[1115] Plut. *Tim*. 16.5-6. Cusumano 2015, p. 45.
[1116] Poole 1876.
[1117] Morawiecki 1995, pp. 32-39.

divinités aient été rapprochées, toujours *a posteriori*, en raison du prodige de la lance. Il est vrai que l'anecdote a le goût d'une construction littéraire de propagande, qui se sert du prodige de la divinité pour souligner la légitimité de l'action entreprise[1118], toutefois le *topos* de la lance de Mars qui bouge et s'agite de façon autonome, qui est présent fréquemment dans les prodiges d'époque romaine[1119], peut avoir une origine réelle. En effet, il a été proposé que le mouvement des lances doit être attribué aux secousses sismiques et, par conséquent, on a suggéré que les lances pouvaient fonctionner comme un espèce d'élémentaire sismoscope[1120]. L'origine du *topos* littéraire pourrait alors s'expliquer en raison d'un phénomène réellement observé, causé par des séismes, accompagné par d'autres événements : la vibration des lances, conséquence du tremblement de terre, peut donc se transformer en signe prophétique. Nous nous ne croyons pas judicieux de tirer de cette observation la conclusion qu'Adranos était un dieu lié aux phénomènes sismiques, car il s'agit d'un aspect particulier lié non pas au culte précis d'une divinité romaine, mais à l'observation d'un phénomène observé à Rome chez les statues du culte[1121]. De surcroît, ce serait anachronique d'attribuer une notion romaine à un dieu dont l'existence a précédé de plusieurs siècles la présence romaine sur l'île. Même si le prodige de la lance et la contamination avec Mars apparaissent comme le fruit d'époque tardive, il est possible néanmoins que l'aspect guerrier était déjà présent chez la divinité indigène, ce qui aurait permis aux Mamertins d'établir un rapprochement avec leur divinité protectrice, car d'autres éléments peuvent conforter cette hypothèse. En effet les recherches archéologiques[1122] ont découvert à Mendolito, à proximité de la ville ancienne d'Adranos, un important dépôt votif daté des VIII^{e}-VII^{e} s. av. J.-C. avec une grande quantité d'objets en bronze, dont notamment un numéro considérable d'armes et armures. Ce dépôt a été mis en relation avec une forge dépendant certainement du sanctuaire, puisque très fréquemment dans l'Antiquité on confiait la production métallurgique à la protection d'une autorité centrale, politique ou religieuse. Adranos pourrait alors cumuler la fonction de divinité guerrière, celle de garant de la justice, qu'il exerce par la force de ses chiens sacrés, et enfin la fonction de protection de la production métallurgique : le dieu habitant auprès d'une montagne de feu, *similia similibus* peut étendre donc sa bienveillance sur la maison du feu humaine, la forge[1123].

[1118] Cusumano 2015, p. 44, Morawiecki 1995, p. 34.
[1119] Liv. XXI.62.4; XL.19; XXIV.10.10; XXXIII.26.6.
[1120] Guidoboni – Poirier 2004, p. 52 et Lanciani 1918.
[1121] Le prodige est lié aussi aux statues de Junon Sospite.
[1122] Albanese Procelli 1989, pp. 674-6.
[1123] D'ailleurs la référence au « feu qui jamais ne faiblit ni ne s'éteint » d'Ael. *NA* XI.3 pourrait s'expliquer dans ce sens. Il est intéressant aussi de reprendre une observation de Holm 1896, pp. 209-10 qui associe Adranos à l'assyrien Adar, dieu du feu auquel sont consacrés les chiens.

Celui-ci est le portrait que nous pouvons dresser d'Adranos à partir des sources anciennes. Adranos est « une divinité aux multiples visages »[1124], qui ne peut pas être réduit à une seule facette. C'est pour cela que nous estimons plus prudent de ne pas le considérer simplement comme le dieu du feu ou du volcan, car nous n'avons pas suffisamment de données qui pointent dans cette direction. En revanche, nous sommes en mesure de comprendre que les Grecs ont pu le rapprocher d'Héphaïstos par sa proximité au volcan et son vraisemblable lien avec l'activité métallurgique. Toutefois, sachant que ces deux caractères deviennent propres à Héphaïstos sur le sol liparo-sicilien, il est possible d'envisager un processus d'échanges, renvois et reflexes entre les deux entités divines qui pourraient donc s'être influencées mutuellement.

Si l'on reprend la double mention du dieu chez Élien, qui attribue un même rituel à Adranos et à Héphaïstos, on peut estimer que ni Élien ni sa source se sont trompés : quand il cite ἐν Αἴτνῃ[1125], nous croyons avec Freeman[1126] qu'il n'entend pas la ville, mais l'Etna comme lieu générique. En effet, il n'aurait aucun sens de postuler la présence de deux sanctuaires pour deux divinités similaires dans la même zone autour du volcan[1127]. La raison du dédoublement dans le texte d'Élien pourrait s'expliquer si l'on suppose que l'auteur n'avait pas compris qu'il s'agissait de la juxtaposition du culte de deux divinités qui s'était produite à l'époque de la colonisation grecque et les a interprétés comme deux rituels égaux dans deux sanctuaires différents. Il devait exister donc un seul temple pour le dieu Adranos où le rituel des chiens sacrés était pratiqué.

Il nous reste à examiner l'expansion du culte d'Adranos, que nous pouvons chercher de reconstruire grâce aux données archéologiques.

Pour Cusumano[1128], l'affirmation plutarquienne qu'Adranos était vénéré dans toute la Sicile[1129] correspond à une exagération destinée à rehausser la portée de l'épisode de l'accueil de Timoléon par les habitants d'Adranon[1130]. Toutefois, il est vrai aussi que la lecture qu'il propose du dieu sicule s'inscrit dans son analyse de la stratégie politique et de propagande des

[1124] Pour citer le titre de la contribution de Morawiecki 1995. La chercheuse analyse, pour la démolir, l'interprétation d'Adranos comme divinité fluviale (pp. 39-42).
[1125] Ael. *NA* XI.3.
[1126] Freeman 1891, p. 187, n. 2.
[1127] Et en effet, à notre connaissance, aucun temple dédié à Héphaïstos n'a jamais été découvert ni à Catane ni dans l'emplacement supposé d'Inessa.
[1128] Cusumano 2015, p. 44.
[1129] Plut. *Tim*. 12.2.
[1130] Plut. *Tim*. 12.2; 12.9-13.1-2.; 16. 5-6.

tyrans grecs et du chef sicule. D'après lui[1131], en effet, la fondation de la ville d'Adranon en 400 av. J.-C. s'inspire à la fois du projet hiéronien, par la valeur symbolique du contexte mythique etnéen qui relie la ville à Aitna et aux Paliques, et de l'œuvre de Ducétius, qui avait précédé Denys dans la fondation d'une ville qui s'installe sur un site indigène à proximité d'un sanctuaire indigène.

À une lecture littérale d'Élien, nous serions tentée de donner du crédit à l'assertion de Plutarque. Néanmoins, les sources archéologiques n'ont jamais mis en évidence des restes archéologiques clairement pertinents à un lieu de culte dans l'ancienne ville d'Adranon[1132]. Des statuettes féminines en terre cuite ont été associées à un culte de Déméter et d'autres éléments laissent croire en la diffusion d'un culte à Dionysos et à Héraclès[1133], mais aucun artefact n'est attribuable au culte d'Adranos. En effet les fouilles archéologiques ont livré des données relatives à l'implantation urbaine et aux nécropoles entre la deuxième moitié du IV^{e} et le II^{e} s. av. J.-C., c'est-à-dire à partir de l'aventure de Timoléon, tandis que très peu de restes peuvent se référer à la fondation de Denys[1134]. L'explication proposée est qu'Adranon était à l'origine un avant-poste militaire, qui se serait monumentalisé seulement dans un deuxième moment, selon un modèle déjà attesté en Sicile[1135]. Néanmoins, le texte de Plutarque laisse entendre qu'un temple d'Adranos existait avant l'arrivée du chef corinthien et la solution pourrait consister à chercher l'emplacement du temple ailleurs. En effet, comme nous l'avons déjà rappelé *supra*, le dépôt de bronze du Mendolito, à proximité d'Adernò-Adranon, à cause de son importance et de son volume, devait être en relation avec un centre de pouvoir important, une ville ou un sanctuaire, comme cela a été suggéré par les principaux spécialistes du domaine[1136]. Malgré l'absence de restes archéologiques relatifs à une aire sacrée à Mendolito, certaines données autorisent à envisager que ce site était non seulement en rapport avec la ville d'Adranon, mais qu'il correspond à ses premières phases de vie, avant l'entreprise de Denys l'Ancien. La ville ancienne localisée à Mendolito[1137] avait une organisation urbaine du type *pagus* et l'habitat était entouré par une enceinte. Il s'agit d'une installation archaïque : les unités d'habitat qui ont été fouillées remontent au moins au VI^{e} s. av. J.-C., tandis que les aires

[1131] Cusumano 2015, pp. 45-6.

[1132] Pendant longtemps le sanctuaire avait été localisé dans la contrada Cartalemi-Frajello, mais Libertini a démontré que les restes localisés ici appartiennent à l'enceint de la ville (Libertini 1932, pp. 19-20).

[1133] Lamagna 1997-8, pp. 77-81.

[1134] Lamagna 2011.

[1135] Lamagna – Neri – Merendino 2013, p. 14.

[1136] Bernabò Brea 1958, p. 197, Albanese Procelli 1989, pp. 674-6; Albanese Procelli 1988; Albanese Procelli 2003, p.91-92 et 114.

[1137] Pour la ville de Mendolito voir, entre autres, la synthèse d' Albanese Procelli 2003, p. 232, et Lamagna 2009, pp. 75-86; La Rosa 1996.

funéraires datent à partir du VII^e s. av. J. C. La fin de l'occupation est datée du début du V^e s. av. J.-C., en correspondance avec la fondation dionysienne, ce qui plaiderait en faveur de l'hypothèse selon laquelle Adranon serait la continuation de l'anonyme ville archaïque qui était localisée à quelques kilomètres de distance, à Mendolito : la population pourrait simplement avoir été déplacée[1138], selon une logique qui n'est pas étrangère aux tyrans siciliens. De surcroît, en prenant compte le conservatisme affirmé de la culture locale souligné par les archéologues à partir des restes matériels[1139], le facteur qui garantit le passage de Mendolito à Adranon pourrait bien être le culte du dieu Adranos, qui devait jouer un rôle symbolique très important dans le sentiment d'appartenance et d'identité de la communauté, au même titre de ce qui a été observé à propos du sanctuaire des Paliques. En l'état actuel de nos connaissances, nous n'avons pas d'autres éléments pour comprendre où était physiquement localisé le culte du dieu sicule et quelles étaient ses interactions avec l'espace urbain. Au gré de notre argumentation nous avons démontré qu'un seul temple d'Adranos devait exister dans la région etnéenne : la multiplication des lieux de culte est une modalité grecque et non sicule[1140] et les données archéologiques ne nous permettent pas d'identifier plusieurs lieux de culte. Il nous semble légitime alors d'estimer avec Cusumano[1141] que la population sicule originaire de Mendolito soit la clé pour comprendre non seulement la relation entre les deux villes et la poursuite du culte du dieu sicule à Adranos, mais aussi sa signification dans la seule autre ville où la présence du dieu est attestée : Halesa Archonidea (actuelle Castel di Tusa). L'abandon de Mendolito peut expliquer la fondation d'Adranos et pourrait donc suggérer que la population fût en grande partie composée des Sicules. Postuler que des Sicules ont été les premiers habitants d'Adranon permet de comprendre le projet politique de Denys en relation aussi avec Halesa, avec qui elle partage le culte du dieu Adranos. Le choix du nom de la ville déclare *per se* que le projet de Denys voulait s'adresser à la population locale et l'objectif alors, après les campagnes militaires terminées en 403 av. J.-C. avec une alliance avec les Sicules, aurait pu être celui d'étendre son influence sur le monde sicule sans devoir prendre le risque d'une entreprise militaire[1142]. Le deuxième objectif aurait pu être celui de créer un avant-poste sicule contre son adversaire, le sicule Archonidès, qui dans les mêmes années avait fondé Halesa.

[1138] Nous ne savons pas avec certitude qui étaient les premiers habitants, Morawiecki 1995, passim, la considère une fondation exclusivement grecque. Tandis que Cusumano 1992, p. 157, n. 28 présuppose la présence d'une population sicule, pour des raisons que nous allons expliquer par la suite.

[1139] Lamagna 2016.

[1140] En effet les Paliques et la déesse Hybla, d'origine sicule, ont un seul sanctuaire (Cusumano 2015, p. 178).

[1141] Cusumano 2015, p. 46.

[1142] Facella 2006, p. 150.

Cette ville, fondée en 403 av. J.-C. par Archonidès Herbite, pourrait effectivement avoir accueilli des Sicules qui vénéraient le dieu Adranos, peut-être originaires du Mendolito, abandonné à la même époque[1143]. En effet Diodore, notre seule source historique pour la fondation, mentionne la présence des Herbitéens, des mercenaires, et d'une foule composite en fuite en raison de la guerre contre Denys. D'après Facella[1144] la seule composante indigène est constituée par les habitants d'Herbite, patrie d'origine d'Archonidès, d'où ils auraient transplanté le culte d'Adranos. Toutefois, il nous semble préférable de soutenir avec G. Manganaro[1145] que les sicules pouvaient être présents aussi parmi la « foule composite ». L'intérêt de Denys pour la zone etnéenne[1146], avec l'occupation d'Aitna-Inessa en 403 av. J.-C., pourrait en effet avoir entraîné la fuite de sicules. Dans le bagage culturel de certains, il pouvait y avoir le culte d'Adranos, mais il est, à notre avis, improbable qu'ils pouvaient venir d'autre part sinon de là où toutes les sources s'accordent pour localiser le culte du dieu, c'est-à-dire la zone de Mendolito-Adranon. Le culte d'Adranos à Halaesa est attesté grâce à une inscription connue sous le nom de Tabula Halaesina[1147], qui mentionne les cultes présents dans la ville et atteste la présence d'un *Adraneion* extra-urbain. Des monnaies en provenance d'Halaesa pourraient confirmer également le culte, si on met à profit nos connaissances du culte du dieu dans la ville d'origine : en effet sur certaines monnaies figure un guerrier avec chien, ou un chien seul sur une colonne[1148] .

La question qui pourrait légitimement se poser est alors celle de savoir si nous avons suffisamment d'éléments pour postuler une diffusion large du culte d'Adranos, en raison aussi de la présence de son nom dans l'onomastique à Syracuse et Agrigente[1149]. Nous considérons que cette probable diffusion du culte appartient seulement à une époque successive, à partir de la fin du V^e^ siècle av. J.-C., car tous les témoignages du dieu datent à partir de cette époque[1150], tandis qu'au départ il était localisé de manière circonscrite à la zone de Mendolito-Adranon. Apollon fut choisi comme divinité poliade pour Halaesa, tandis qu'Adranos demeura la divinité principale de la presque contemporaine fondation de Denys.

[1143] Cusumano 2015, p. 46.
[1144] Facella 2006, p. 82.
[1145] Manganaro 1979; cette option n'est pas exclue par Prestianni Giallombardo 2003, p. 1074.
[1146] Qui se manifeste aussi avec la successive fondation d'Adranon.
[1147] *IG*, XIV 352 I 54, 62-63: κατὰ τᾶς ποθόδου τᾶς ἐς τὸ Ἀδρανεῖον. Voir Prestianni Giallombardo 1984
[1148] Ces monnaies sont mentionnées par Prestianni Giallombardo 1984, p. 1073-1074 et Tav. CLXXVIII.
[1149] Cusumano 1992, p. 186.
[1150] Morawiecki 1995, p. 31 lie le développement du culte à l'activité des Mamertins au III^e^ s. av. J.-C. dans la ville d'Halaesa.

Les cultes constituent le cœur symbolique autour duquel se construisent des revendications territoriales et identitaires. Les cultes choisis devaient donc avoir un caractère déterminant dans l'optique de l'autoreprésentation. Ces cultes devaient donc être reconnus comme importants par la population d'origine : ils étaient autochtones. Nous avons vu que ces cultes sicules sont strictement liés à leur territoire d'origine, qui détermine leur genèse, leur culte, les rituels associés et l'encadrement architectural du sanctuaire. Cette caractéristique est l'un des traits qui définissent un géo-culte, ce qui est particulièrement évident pour les Paliques, pour lesquels la nature géologique du lieu définit de façon univoque la personnalité des dieux jumeaux et les lie de façon inextricable avec le lac Naftia. Les pratiques qu'ici se déroulent n'auraient aucun sens ailleurs.

Le dieu Adranos, au contraire, ne peut pas, à l'état de nos connaissances, être défini comme un géo-culte. Si nous faisons référence aux critères que nous avons employés *supra*[1151], il contrevient aux points 2-6. Certes, le culte d'Adranos est situé à proximité de l'Etna, mais aucun phénomène spécifique n'est associé au lieu du culte, et cela en raison aussi d'un manque de données archéologiques qui nous aideraient à localiser le sanctuaire ; de surcroît aucune pratique rituelle ne comporte de relation avec le volcan ou une manifestation de volcanisme secondaire. Il ne peut pas non plus être considéré comme un géomythe, car les informations que nous possédons à son sujet ne permettent pas de postuler une origine géologique pour son mythe. Le seul élément qui pointe vers cette direction pourrait être son association avec Héphaïstos, mais nous avons déjà conclu que celui-ci est seulement un élément marginal du portrait du dieu, qui ne pourrait pas en soi justifier le titre de « dieu du volcan ». Ces arguments pourraient expliquer aussi la diffusion plus large d'Adranos par rapport au culte des Paliques, les deux cultes ayant en commun une origine indigène, étant associés par les auteurs anciens et étant intégrés dans la politique de propagande et d'influence culturelle. Les Paliques restent encrés dans leur territoire, qui les définit, mais ce lien manque pour Adranos, dont le culte ne perd rien de son caractère s'il est déplacé. Tout en restant un culte important pour les Sicules, une importance dont les Grecs héritent, au point de l'utiliser dans leur propagande et de l'identifier en partie avec un dieu grec, il ne peut pas rentrer en dernière analyse dans les deux catégories pertinentes de la géomythologie. Notre approche géomythologique, cette fois-ci, nous a permis de démasquer le faux portrait d'un dieu du feu.

[1151] À la section 2.6.

PARTIE 2. ITALIE CENTRO-MERIDIONALE

Chapitre 4. La Géologie de la Campanie

Nous poursuivons notre analyse des mythes à inspiration volcanique en nous intéressant maintenant à une autre région : la Campanie.

La Campanie est une région hautement volcanique. Le Plateau Campanien, se situant entre les Apennins et la mer Tyrrhénienne, est délimité au nord-ouest par le mont Massico et au sud-est par les monts Lattari et la péninsule de Sorrento. Il s'agit d'un *graben*[1152] sur lequel s'installent les complexes volcaniques des Champs Phlégréens et du Vésuve qui, avec l'île de Ischia, représentent les volcans actifs de la région[1153]. Cette région a été habitée depuis le Néolithique et, point important à soulever dans le cadre de notre démarche géomythologique, elle entre en contact avec le monde grec dès la période mycénienne, pour devenir par la suite le premier territoire colonisé au VIII[e] siècle av. J.-C., avec l'arrivée des Eubéens à Ischia-Pithécusses. Compte tenu des limites et des finalités de cette recherche, nous ciblerons notre analyse autour des Champs Phlégréens, la terre qui nous paraît la plus prometteuse d'engendrer des résultats intéressants, en raison de ses multiples et différentes manifestations volcaniques, y compris de volcanisme secondaire, de la quantité des données archéologiques, de la nature des mythes grecs qui y sont localisés et en considération aussi du risque volcanique actuel[1154]. Nous mettrons l'accent sur les phénomènes volcaniques ayant eu lieu à l'époque où cette aire était déjà habitée, et qui sont susceptibles donc d'avoir pu entraîner une réflexion et une réaction à l'issue de leurs conséquences désastreuses. Néanmoins, il sera nécessaire aussi d'élargir le cadre de notre présentation afin d'avoir une vision plus complète du volcanisme campanien. Nous effectuerons donc un bref excursus des étapes principales du volcanisme des trois majeurs volcans de la région, y compris le Vésuve et le mont Epomeo à Ischia. Il est important de souligner, en effet, que la dynamique des actions et interactions des groupes humains gravitant en Campanie impliquait déplacements et échanges et que donc certaines catastrophes survenues à l'époque protohistorique et historique autour du Vésuve et à Ischia peuvent avoir contribué à la formation ou à la transposition des récits que nous analyserons par la suite.

[1152] Terme technique pour indiquer un fossé d'effondrement.

[1153] Pour un aperçu général du volcanisme de la région voir Scandone *et al.* 1991.

[1154] Nous estimons en effet non négligeable l'apport que ce type d'études pourrait avoir, même s'ils se réfèrent à une époque éloignée dans le temps, si appliqués dans le cadre de recherches vouées à la compréhension de la réaction des population face aux cataclysmes. Voir à ce propos Martin 2020. Pour risque volcanique on entend le produit de trois facteurs : la Valeur, la Vulnérabilité et la Dangerosité. Le risque est le résultat donc d'une réflexion qui considère le nombre de vie en péril ou la valeur des biens, la quantité de biens à risque en conséquence d'un tel événement et la probabilité qu'une aire donnée puisse être sujette à un tel événement (selon les considérations de Scandone – Giacomelli 2018, p. 22).

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

Une prémisse méthodologique est nécessaire. Un historien dont la tâche consiste à reconstruire une synthèse de l'histoire éruptive d'un volcan donné, sera confronté au problème non négligeable de l'écart entre temps géologiques et temps historiques : une datation qui est acceptable et sensée dans les études géologiques, pourrait s'avérer insuffisamment précise pour les exigences de l'histoire. En effet, les datations qui ne sont pas corroborées par des données archéologiques et/ou des témoignages historiques sont obtenues avec des méthodes scientifiques (radiocarbone C^{14}, magnétisme, potassium-argon, thermoluminescence…) qui ne permettent pas d'obtenir une date précise, mais qui fournissent une fenêtre temporelle pouvant varier entre les 50 et les 200 ans, voire plus. Une difficulté supplémentaire vient du fait qu'en fonction du système de datation privilégié, des échantillons sélectionnés et des méthodologies appliquées par les différentes équipes de recherche, un événement peut être associé à des fourchettes chronologiques acceptables d'un point de vue géologique, mais trop étalées d'un point de vue historique[1155]. C'est pourquoi, pour essayer d'adhérer le plus possible aux données géologiques, nous avons choisi ici d'employer les datations des travaux les plus récents, privilégiant les publications des institutions reconnues au niveau international, comme l'INGV[1156] et le Smithsonian Institution[1157]. Nous avons aussi choisi d'utiliser l'indication BP[1158] pour les datations des temps géologiques et avant J.-C. pour les datations des temps historiques, surtout si les données historiographiques et archéologiques confirment les données géologiques, puisqu'elles permettent de donner une datation précise.

4.1. Le Somma-Vésuve

Le Somma-Vésuve est un stratovolcan d'une hauteur de 1 280 m slm. Il est constitué du vieux cône du mont Somma et du plus récent cône du Vésuve, qui s'est construit durant les derniers 2 000 ans dans la caldera créée par l'effondrement du sommet du mont Somma. L'activité du mont Somma commença autour de 33 000 ans BP avec une prévalence d'activité effusive, tandis que l'activité explosive commença autour de 18 000 BP avec une série d'éruptions pliniennes et d'effondrements de caldera, séparés par des phases

[1155] La problématique est soulignée chez Buchner 1986.
[1156] Le site de l'Osservatorio Vesuviano: http://www.ov.ingv.it/ov/.
[1157] https://volcano.si.edu/ et le catalogue de référence : Siebert – Simkin – Kimberly 2010.
[1158] BP est l'abrégé pour la locution anglaise « before present » (avant le présent) utilisée dans les publications scientifiques internationales en géologie pour désigner les années précédentes la date arbitraire de 1950.

interpliniennes[1159]. Dans la première période, qui débute avec l'éruption dite « des Pomici di Base » en 18 000 ans BP commença déjà l'effondrement de la caldera. La deuxième grande éruption de cette période est l'éruption dite « des Pomici Verdoline » (16 000 ans BP). La seconde période concerne les éruptions des époques préhistorique, protohistorique et historique, à partir de l'éruption plinienne des « Pomici di Mercato » (8 000 ans BP), jusqu'à la célèbre éruption de 79. Une autre importante éruption plinienne de cette période est celle des « Pomici di Avellino » (3 800 BP), une éruption qui a enseveli des habitats de l'âge du Bronze, car des restes du XVI^{e} s. av. J.-C. ont été trouvés dans le paléosol en-dessous les ponces de cette éruption[1160], ce qui permettrait de dater cette éruption autour de 1800 av. J.-C.[1161]. Selon les recherches de C. Albore Livadie, d'après les restes archéologiques, il y eut deux autres grandes éruptions entre cette éruption et la grande éruption plinienne de 79 ap. J.-C. La première, l'éruption A, se situe entre celle d'Avellino et la fin du IX^{e} s. av. J.-C., et plus précisément être 1405 et 395 av. J.-C. La deuxième, l'éruption B, intéresse le secteur nord-est du Somma et ses produits recouvrent à Nola des tombes du VII^{e} s. av. J.-C., ce qui signifie qu'elle doit être antérieure à cette époque. Selon la reconstruction d'Albore Livadie et collaborateurs[1162], l'éruption d'Avellino et l'éruption A auraient été des éruptions pliniennes entraînant une activité phréatomagmatique, tandis que la dernière se serait que plinienne. Ces grands événements eurent comme conséquence possible l'abandon de la zone, car le temps de reprise de l'activité agricole d'un terrain recouvert de produits pyroclastiques est très long. D'autres recherches ont livré des datations différentes. G. Rolandi et collaborateurs[1163] ont étudié une zone entre Santa Anastasia et Boscoreale, en établissant une stratigraphie des dépôts éruptifs. Les datations au C^{14} des trois éruptions protohistoriques successives à celle d'Avellino ont permis de reconstituer la chronologie suivante : une première éruption entre la moitié de 1800 av. J.-C. et de 1700 av. J.-C., une deuxième entre le début de 1400 av. J.-C. et le début de 1500 av. J.-C., une troisième vers 832 av. J.-C. R. Stothers et M. Rampino[1164], mais ils sont les seuls à notre connaissance, proposent de considérer le récit de Tite-Live (XXII.1.9, 12) et de Silius Italicus (VIII.653-55) comme fondé et rajoutent dans leur catalogue une éruption en 217 av. J.-C. Des études plus récentes[1165] ont daté les trois éruptions de l'âge du Bronze vers 1700

[1159] De Vivo – Belkin – Rolandi 2020, p. 83.
[1160] Delibrias *et al.* 1979. Cette publication détaille avec précision la chronologie des éruptions du Vésuve.
[1161] Daté au 1900 av. J.-C. selon Martin 2020 en fonction d'études plus récentes (Passariello *et al.* 2009). L'auteure reconnaît des longs cycles de 2000 ans entres les éruptions pliniennes majeures.
[1162] Albore Livadie – Vecchio 2020.
[1163] Rolandi – Petrosino – Mc Geehin 1998.
[1164] Stothers – Rampino 1983.
[1165] Cioni *et al.* 2008 ; Passariello *et al.* 2009 ; Martin 2020.

av. J.-C., vers 1675 av. J.-C. et vers 1000 av. J.-C. L'éruption de 79 qui a donné le nom au type d'éruptions dites pliniennes grâce à la description précise de Pline le Jeune, conclut cette période d'intense activité du Somma. C'est à partir de cette éruption que le cône du Vésuve commença progressivement à se construire. Entre celle de 79 et la grande explosion de 1631, il y a la troisième période d'activité du Somma-Vésuve, caractérisée par un grand nombre d'éruptions, que nous connaissons grâce aux récits historiques, dont notamment la puissante éruption plinienne du 472. La quatrième et dernière période avec de nombreuses éruptions se situe entre celle de 1631 et l'éruption de 1944.

4.1.1. Le Vésuve dans l'historiographie

Plusieurs éléments nous invitent à penser que les éruptions de l'âge du Bronze ont laissé une trace dans la mémoire des peuples : en effet, les recherches archéologiques montrent que la zone campanienne située à proximité du volcan fut peu peuplée pendant des centaines d'années à la suite de l'éruption d'Avellino, quelques exceptions mises à part. D'après les données, la vraie reprise de l'occupation aurait eu lieu vers le XV^{e} et XIV^{e} siècle av. J.-C.[1166] Les sources historiques quant à elles exaltent la fertilité de la terre campanienne et se montrent également conscientes du fait que, il fut un temps, le Vésuve pouvait cracher du feu[1167]. Pline l'Ancien ne comptait pas le Vésuve parmi les volcans actifs[1168], alors que sa mort par asphyxie fut causée par l'éruption de 79, mais il souligne la fertilité d'une terre riche de ressources naturelles :

> « […] ces campagnes fertiles, ces coteaux si bien exposés, ces bocages sans rien de malsain, ces bois ombragés, ces forêts aux essences somptueuses, les brises fréquentes descendant des montagnes, cette fertilité en céréales, en vignes et en oliviers, les toisons réputées de ses moutons, les cous puissants de ses taureaux, tant de lacs, l'abondance de tant de fleuves et de sources qui l'arrosent tout entière, tant de mers et de ports, et la terre ouvrant de toutes parts son sein au commerce […] »[1169].

Virgile, dans les *Géorgiques*, reconnaît que la fécondité de la terre vésuvienne dépend en totalité de certains caractères du sol :

[1166] Pour les dynamiques d'occupations voir dans le détail Albore Livadie *et al.* 2019 ; Di Vito *et al.* 2019 ; Martin 2020.
[1167] Contrairement à ce que Sigurdsson affirme, à savoir que les Romains, habitant ses pentes, ne considéraient pas la montagne un danger et n'étaient pas au courant de la possibilité qu'elle émette un feu dévastateur (Sigurdsson 2002).
[1168] Plin. *HN* II.110.(106).
[1169] Plin. *HN* III.6.(5).41.

> « Mais une terre qui exhale un léger brouillard et de voltigeantes fumées, qui boit l'humidité et, à son gré, la rejette, qui sans cesse se revêt naturellement d'in gazon vert, qui n'attaque pas le fer et ne l'entame point par une rouille acide, cette terre-là enrelacera pour toi les ormeaux et les vignes fécondes ; cette terre est fertile en huile ; en la cultivant tu éprouveras qu'elle se prête à l'élevage du petit bétail comme elle endure volontiers le soc recourbé. Telle est celle que laboure la riche Capoue, la contrée voisine du mont Vésuve […] »[1170].

Un passage des *Antiquités* de Berosos[1171], qui se réfère à l'année 1787 av. J.-C., a été interprété dans le passé comme une référence au volcanisme précédant l'éruption de Pompéi, mais sa fiabilité a été remise en question, car un doute persiste, puisqu'il pourrait s'agir d'une interpolation d'Annio de Viterbe[1172]. Toutefois, d'autres témoignages attestent d'une activité du Vésuve dans le passé, comme nous pouvons le constater dans ce passage de Vitruve : « On rapporte également qu'en un temps ancien les feux brûlants prirent plus d'intensité sous le Vésuve et n'y furent plus contenus, et qu'en conséquence les flammes furent rejetées sur les terres d'alentour »[1173].

Strabon, qui emprunte cette description à Posidonius[1174], propose d'expliquer la fertilité de la terre par la présence de cendres volcaniques et rapproche donc les caractéristiques de la terre vésuvienne à celles de l'Etna[1175] :

> « La région est dominée par le Vésuve, qu'occupent entièrement, sauf au sommet, de très belles terres de culture disposées tout autour. Le sommet lui-même est en majeure partie plat, mais absolument stérile. Le sol y a l'aspect de la cendre et présente des crevasses qui s'ouvrent comme des pores dans une roche couleur de suie dont on dirait qu'elle a été rongée par le feu. Ce spectacle peut donner à croire que cet emplacement était autrefois en continuel incendie et couvert de cratères de feu, mais qu'il finit par s'éteindre faute d'aliments. L'admirable fertilité des terres qui l'entourent a, sans doute, la même origine, comme c'est le cas à Catane, où l'on assure que les surfaces recouvertes de cendres rejetées par les feux de l'Etna constituent un sol particulièrement favorable à la vigne. La cendre volcanique, en effet, contient une matière qui engraisse aussi bien les sols en train de brûler que ceux qui portent des récoltes »[1176].

[1170] Verg. *Georg*. II.217-224.
[1171] Beros. *Antiq*. V : « *Eo tempore, idest anno penultimo Aralis septimi Regis Assiriorum, Italia in tribus locis arsit multis diebus, circa Istros, Cymeos et Vesuvios e vocata sunt illa loca Palensana, idest regio conflagrata* ».
[1172] Albore Livadie *et al.* 1986, p. 63.
[1173] Vitr. *De arch*. II.6.2.
[1174] Lasserre 1967, n. 4, p. 111.
[1175] Le rapprochement des deux volcans est présent aussi chez Florus, I. XVI.
[1176] Str. V.4.8.

Le volcan le plus actif à l'époque grecque était l'Etna, donc il n'est pas surprenant que les Anciens utilisaient la référence à cette montagne prodigieuse comme lieu de comparaison privilégié pour d'autres sites présentant des caractéristiques analogues, comme nous le constatons aussi chez Diodore :

> « On a donné aussi à cette plaine le nom de Phlègra à cause d'une colline qui, autrefois, a fait jaillir un feu terrible, presque comme l'Etna en Sicile. Elle s'appelle maintenant 'le mont Vésuve' et il reste beaucoup de signes du fait qu'elle a brûlé dans des temps anciens »[1177].

La première éruption d'époque historique qui semblerait être attestée par les sources est celle de 217 av. J.-C. : « à Capoue, le ciel avait paru s'enflammer »[1178] et « le Vésuve aussi, jetant depuis ses rocs ses feux comme un Etna, fit retentir sa voix, et son cratère phlégréen, lançant ses blocs dans les nuages, alla frapper les astres terrifiés »[1179]. Silius Italicus décrit dans un autre passage, à propos des faits de l'année 215 av. J.-C., le Vésuve comme une montagne où le sommet est embrasé par les flammes et le compare à l'Etna[1180]. J. L. Sebesta souligne que la description de Silius Italicus s'inspire probablement des descriptions de l'éruption de 79[1181], mais cela n'exclut pas a priori la possibilité d'une éruption précédente. Stothers et Rampino[1182] proposent même que les témoignages de Strabon, Diodore et Vitruve que nous avons mentionnés précédemment, se réfèrent à cette éruption, corroborant la valeur du passage de Silius Italicus. Cette éruption serait confirmée aussi par la stratigraphie des carottes de glace du Groenland[1183].

En raison de la portée de l'événement et des conséquences engendrées, l'éruption de 79 laissa une trace bien plus évidente aussi dans les sources historiques[1184], ainsi que le tremblement de 62 qui précéda la catastrophe[1185]. La grande éruption fut mentionnée à plusieurs reprises par beaucoup d'auteurs, mais le récit le plus complet et systématique se trouve dans les lettres adressées à Tacite par Pline le Jeune, neveu du célèbre écrivain et naturaliste Pline l'Ancien, qui, au moment de l'éruption, détenait la charge de Préfet commandant de la flotte militaire à Misène. La description de la mort de son oncle faite par

[1177] Diod. Sic. IV.21.5.
[1178] Liv. XXII.1.12.
[1179] Sil. VIII.653-5.
[1180] Sil. XII.152-4.
[1181] Sebesta 2006, p. 108.
[1182] Stothers – Rampino 1983, p. 6360.
[1183] Stothers 2002.
[1184] Suet. *Tit*. VIII.3; Mart. *Ep*. IV.44 ; Stat. *Silv*. IV.4.78-86; V.3.199-208.
[1185] Tac. *Ann*. XV.22; Sen. *QNat*. VI.1.

Pline nous renvoie l'image d'une éruption explosive et nous permet de suivre les événements qui se sont déroulés à Stabiae :

> « […] déjà aussi de la pierre ponce et des cailloux noircis, brûlés, effrités par le feu, déjà il y avait un bas-fond et des rochers écroulés interdisaient le rivage. […] le sommet du mont Vésuve brillait sur plusieurs points de larges flammes et de grandes colonnes de feu dont la rougeur et l'éclat étaient avivés par l'obscurité de la nuit. […] Des tremblements de terre fréquents et amples agitaient les maisons […] À l'air libre en retour tombaient des fragments de pierre ponce […] Déjà le jour était levé partout, mais autour d'eux une nuit plus épaisse que toute autre nuit et qu'atténuaient pourtant une foule de feux et des lumières de toute sorte »[1186].

La deuxième lettre raconte les événements que Pline le Jeune lui-même a vécu dans son lieu de résidence à Misène. Il y eut un tremblement de terre, ensuite un tsunami et la chute de matériel pyroclastique[1187] :

> « […] Pendant plusieurs jours on avait eu comme préliminaire des secousses de tremblement de terre moins effrayantes, parce que habituelles en Campanie ; mais cette nuit-là elles prirent une telle force que tout semblait non plus trembler, mais se retourner. […] De plus nous voyons la mer retirée et comme repoussée par les secousses de la terre. […] De l'autre côté, une nuée noire et effrayante, déchirée par des vapeurs incandescentes forment des sinuosités et des zigzag s'ouvrait pour donner de longues traînées de feu […]une trainée noire et épaisse s'avançait sur nous par derrière, semblable à un torrent qui aurait coulé sur le sol à notre suite […] »[1188].

4.2. L'île d'Ischia

L'île d'Ischia se trouve au large du Golfe de Naples, à 9 km de Champs Phlégréens et à 35 km du Vésuve. Avec une superficie de 46 km^2, l'île correspond à la partie émergeante d'un complexe volcanique plus imposant, généré à la suite d'une succession de nombreuses éruptions explosives et effusives qui remontent à au moins 150 000 ans, puisque les roches les plus anciennes ont été repérées sur l'île dans cette période. Au alentours de 55 000 BP, l'éruption du tuf vert du mont Epomeo créa la partie centrale actuelle de l'île, la caldera. Trois longues périodes éruptives, alternées avec des phases de repos suivirent. La première phase (55 000 – 33 000 BP) est caractérisée par une activité fortement explosive dont les produits ont

[1186] Plin. *Ep*. VI.XVI.
[1187] Pour une reconstruction détaillée de l'éruption voir, parmi d'autres, les contributions de Sigurdsson – Cashdollar – Sparks 1982 ; Scandone – Giacomelli – Gasparini 1993.
[1188] Plin. *Ep*. VI.XX.

progressivement rempli la caldera où maintenant se dresse le mont Epomeo, créé à partir de 33 000 BP en raison d'un important phénomène de soulèvement. Dans les deux phases successives il y eut des éruptions explosives plus modestes et la mise en place de coulées de lave. La deuxième phase commença donc avec l'éruption de Grotta di Terra en 28 000 BP et se poursuivit jusqu'en 18 000 BP. La troisième phase correspond à l'activité volcanique qui commença il y a 10 000 ans et se termina par la dernière éruption de l'époque historique en 1302[1189]. Cette troisième période[1190] commença avec les éruptions effusives de mont Trippodi-Selva del Napolitano-Cannavale. L'activité volcanique de cette phase concerna principalement le secteur oriental de l'île. L'éruption de Zaro est datée vers 6 000 BP, tandis qu'entre 8 500 et 5 500 BP commença la formation du mont Rotaro et la mise en place du Puzzillo Tephra I, II et III. La découverte de matériels datant de 5 500 BP nous informe de la destruction d'un site néolithique par la grande éruption phréatomagmatique de cette époque, créant le dépôt de Catavola Tephra[1191]. À partir de cette époque, l'activité du volcan s'intensifia et se poursuivit avec l'éruption phréatomagmatique de Piano Liguori. S'en suivirent les éruptions de Rio Corbore en 5000 BP et de Costa Sparaina, datée 4 300 ± 1 400 BP. Il y eut ensuite une période repos, ensuite l'activité volcanique reprit de façon plus intense à partir de 2 900 BP avec l'éruption de Cannavale Tephra. Dans cette même période l'éruption de San Alessandro s'est également produite, pendant laquelle les coulées de lave atteignirent la mer, et furent ensuite recouvertes par un dépôt contenant de la céramique du VIII^{e} s. av. J.-C. [1192]. Ce siècle vit une activité explosive à Punta La Scrofa et à Marecoppo et une activité effusive à Cantariello. Entre le VIII^{e} et le VII^{e} s. av. J.-C. une cheminée volcanique[1193] était active dans la partie méridionale de l'île, qui généra l'éruption de Punta Chiarito Tephra, responsable de la destruction d'un site grec[1194]. Entre le VI^{e} et le V^{e} s. av. J.-C. il y eut l'éruption de Molara Tephra, l'éruption qui créa le *maar* à Vateliero et l'éruption strombolienne de Cava Nocelle. Des indices d'activité de la même période se retrouvent aussi à San Ciro dans la zone du port et à mont Toppo. Au IV^{e} s. av. J.-C. il y eut l'éruption de Cava Bianca et entre 477 et 466 av. J.-C. l'éruption à l'origine d'un *maar* à Ischia Porto obligea les colons grecs de Syracuse à quitter l'île. Peu de temps après cette grande éruption, il y eut encore une activité effusive (Punta S. Pietro, La Quercia, Montagnone I). Il y eut une activité explosive au nord avec l'éruption de Cafieri, et au sud,

[1189] Carlino 2019, pp. 57-9; voir aussi Capaldi – Civetta – Gasparini 1976.
[1190] Voir en particulier de Vita *et al.* 2010 pour cette phase plus récente.
[1191] Buchner 1986.
[1192] Buchner 1986
[1193] La terminologie technique anglaise l'appelle *vent*.
[1194] de Vita *et al.* 2017.

avec l'éruption de Posta Lubrano. Entre le I^er s. av. J.-C. et le I^er s. ap. J.-C. se situe l'éruption de Cretaio, dont l'intensité est la plus élevée au cours des 10 000 dernières années. À l'époque romaine, il y eut plusieurs éruptions : l'éruption effusive d'Arcamone-Sacchetta et celle de Bosco dei Conti (environ 1 400 BP). L'activité effusive contribua à l'essor et l'évolution du volcan composite de Rotaro, qui eut plusieurs phases de développement au travers de la mise en place des différents produits des éruptions. Il y eut la mise en place de la coulée de Bosco della Maddalena et vers 1 050 BP l'éruption de Faiano.

L'étude de L. Vezzoli et collaborateurs[1195] a permis, grâce aux analyses archéométriques, géochronologiques et stratigraphiques et à la prise en compte des sources archéologiques et historiques, d'établir une chronologie plus précise de l'histoire volcanique de l'île au cours des 10 000 dernières années. Elle peut être divisée en cinq phases d'activité volcanique associées à des séismes et des glissements de terre, alternées à des périodes de repos qui s'étalent entre 950 et 350 ans. La chronologie de ces cinq périodes est la suivante : entre 7200 et 6800 av J.-C., entre 4100 et 2300 av J.-C., entre 1800 et 1000 av J.-C., entre 650 av. J.-C. et 355 ap. J.-C., la dernière phase d'activité concerne la dernière éruption, celle de 1302. Pour la période qui correspond à la phase d'occupation gréco-romaine, certains témoignages littéraires évoquent des catastrophes, comme nous le verrons en détail dans la section suivante, bien qu'il soit presque impossible d'associer ces événements à des cheminées volcaniques spécifiques. L'archéologie quant à elle permet de confirmer que l'île fut habitée de façon irrégulière à partir du néolithique[1196].

Des échantillons ont été pris de chaque corps volcanique. Après les analyses, la chrono-stratigraphie qui en résulte est la suivante :

PHASES ERUPTIVES	DATE
Zaro	4100-3740 av J.-C.
Spiaggia degli inglesi	4100-3650 av J.-C.
Bagnetiello	1790-1160 av J.-C.
Case Balestrieri	580-380 av J.-C.
Cava Nocelle	640-340 av J.-C.

[1195] Vezzoli *et al.* 2009.
[1196] Buchner 1986.

Ischia Porto – Collina San Pietro	500-240 av J.-C.
Ischia Porto – Spiaggia dei Pescatori	440 av J.-C. - 45 ap J.-C.
Fondo ferraro	280-140 av J.-C.
Montagnone – Case Cenatiempo	45-65 ap J.-C.
Rotaro I	135-355 ap J.-C.
Rotaro II	150-255 ap J.-C
Rotaro III-IV	150-255 ap J.-C.
Arso	1302

L'activité volcanique secondaire qui encore intéresse l'île se manifeste sous la forme des sources d'eau thermale, en particulier celle de Casamicciola et La Rita et les fumeroles le long d'une fracture du mont Cito. L'étude sur la composition chimique des fluides hydrothermaux des fumeroles de la zone de Donna Rachele a permis de comprendre que plusieurs gaz toxiques sont présents à une température de 300°C : H_2O, CO_2, H_2S, H_2, N_2, NH_3, CH_4, Ar He et CO dans un ordre d'importance décroissante[1197].Toutefois, les sources d'eau chaude furent très peu utilisées dans la période gréco-romaine, en raison de l'intense activité volcanique qui menaça à plusieurs reprises les communautés installées sur l'île ; en revanche le thermalisme fut à l'honneur après l'éruption du Monte Nuovo aux Champs Phlégréens au XVI^{e} s., puisque l'activité volcanique est au repos depuis 1302 à Ischia[1198].

4.2.1. Le volcanisme d'Ischia dans l'histoire antique

L'île d'Ischia fut occupée par un groupe de Grecs provenant de Chalcis et Erétrie en Eubée autour de 770-760 av. J.-C., qui l'appelèrent Pithécusses et firent d'elle un des plus prospères *emporia* commerciaux de Méditerranée, car elle ne fut pas vraiment considérée par les Grecs comme une *apoikia* à proprement parler[1199] ; elle fut essentiellement un site d'échanges et de

[1197] Chiodini *et al.* 2004.
[1198] Giacomelli – Scandone 2012.
[1199] Voir pour la question la contribution récente de D'Agostino 2006, pp. 217-26.

croisement de populations diverses et variées, probablement en raison de la fertilité de la terre et de la présence de mines[1200], deux caractéristiques soulignées par les sources[1201]. Déjà au début du VII^e^ s. av. J.-C. Pithécusses connût une phase d'affaiblissement et un coup d'arrêt dans son développement à cause de conflits internes et à cause de la concurrence de la ville de Cumes qui fut par la suite fondée par d'autres colons eubéens. À ce sujet Strabon[1202] mentionne des catastrophes naturelles comme un des facteurs à l'origine de l'abandon de l'île, bien que celle-ci ne fut pas vraiment abandonnée car la documentation archéologique de l'acropole de mont Vico couvre toutes les phases de vie de Pithécusses[1203]. Elle resta dans l'orbite de Cumes jusqu'au V^e^ s. av. J.-C., quand, à la suite de la victoire de Cumes et Syracuse contre les Étrusques en 474 av. J.-C., l'île fut occupée par un contingent de Syracusains, jusqu'à ce qu'une nouvelle manifestation volcanique ne les contraigne à s'enfuir : « L'île produit, en effet, de telles émanations que de nouveaux colons envoyés par Hiéron, le tyran de Syracuse, durent abandonner et la forteresse qu'ils y avaient construite et l'île elle-même »[1204]. Finalement l'île devint part du territoire de Naples. Une autre éruption est relatée par Timée, cité par Strabon, qui a probablement reçu l'information par un témoin oculaire[1205] et situe l'événement peu avant sa naissance, donc pendant la première moitié du IV^e^ s. av. J.-C.[1206] :

> « Timée rapporte à son tour qu'il courait chez les Anciens une foule de récits curieux sur l'île de Pithécusses. Peu de temps avant sa naissance, notamment, secouée par des tremblements de terre, la colline connue sous le nom d'Épomeus avait vomi du feu et rejeté vers le large tout le terrain qui la séparait de la mer. Simultanément, une partie des terres, réduites en cendres, avait été d'abord projetée en l'air, puis était retombée sur l'île à la manière d'un typhon, provoquant dans la mer un reflux de trois stades, bientôt suivi d'un retour en raz de marée qui avait submergé l'île et en avait éteint l'incendie, tandis que, sur le continent, le fracas faisait fuir à l'intérieur de la Campanie les habitants du littoral »[1207].

[1200] Ces mines qui n'ont pas été trouvées. Pour l'explication de cette expression chez Strabon, qui devrait indiquer plutôt la présence d'ateliers métallurgiques, voir Ridgway 1992, pp. 32-5 et plus récemment Pipino 2019.

[1201] Str. V.4.9.

[1202] Str. V.4.9 : « Mais bien que sa fertilité et ses mines d'or les eussent rendus prospères, ils l'abandonnèrent d'abord à la suite de querelles intestines, puis parce que des tremblements de terre et des éruptions de feu mêlé d'eau de mer et d'eaux chaudes les en chassèrent ».

[1203] Pour ce qui concerne les aspects archéologiques de l'île voir en détail Buchner 1986; Ridgway 1992; D'Agostino 1994; Greco 1994; Cerchiai, Jannelli and Longo 2002, pp. 36-41.

[1204] Str. V.4.9.

[1205] Selon l'avis de Lasserre 1967, n. 4, p. 114.

[1206] Au 350 av. J.-C. selon Stothers – Rampino 1983.

[1207] Str. V.4.9.

Strabon évoque également la présence de sources d'eau chaude retenues bénéfiques : « Les eaux thermales qu'on trouve dans l'île de Pithécusses guérissent de la maladie de la pierre »[1208].

Pline l'Ancien relate une autre éruption[1209] et, pour son récit, il a dû puiser dans une source très ancienne, puisqu'il ne mentionne aucune des éruptions de l'époque romaine qui ont eu lieu dans son temps et il nomme l'île Pithécusses au lieu de d'Aenaria, qui était courant à son époque. Buchner propose d'identifier en Timée la source de Pline[1210] :

> « C'est dans cette manière aussi que les Pithécuses émergèrent dans le golfe de Campanie ; plus tard, dans l'une d'elles, le mont Épopos projeta tout à coup des flammes, puis fut réduit au niveau de la plaine. Dans la même île encore, une ville fut engloutie dans les profondeurs de la mer, tandis qu'un autre tremblement de terre y faisait surgir un étang et qu'un autre, en culbutant les montagnes, produisait l'île de Prochyta »[1211].

Buchner propose d'identifier cet événement avec l'éruption de Ischia Porto, en raison aussi des fragments de céramique grecque du V^e^ s. av. J.-C. et de tuiles des VI^e^-V^e^ s. av. J.-C. dans le paléosol couvert par les produits de l'éruption[1212].

Deux autres témoignages permettent d'attester d'une activité volcanique dans le passé, suggérant probablement qu'elles ont été rédigées à une époque, ou à celle de leur sources, où le volcan était inactif : il s'agit du poème *Aetna,* daté du I^er^ s. av. J.-C. et du *De mirabilibus auscultationibus* du Pseudo-Aristote[1213], à la deuxième moitié du III^e^ s. av. J.-C. : « On peut apprendre par des indices qu'Aenaria s'embrasa autrefois ; son sommet est aujourd'hui éteint »[1214].

Julius Obsequens nous renseigne sur l'époque romaine, en rappelant l'éruption de l'an 91 av. J.-C.[1215] Deux auteurs du XVI^e^ s., S. Porzio[1216] et T. Fazello[1217], relatent quatre éruptions survenues à l'époque d'Auguste, Tite, « Antoninus quart » et Dioclétien, mais il n'a jamais été possible de retrouver les sources dont ces auteurs auraient tiré l'information ; néanmoins l'étude des paléosols a démontré que, malgré le silence des sources historiques, à l'époque

[1208] Ib. Voir également Plin. *HN* XXI.5.9 et Stat. *Silv*. III.5.104.
[1209] Qui serait la même relaté par Timée chez Strabon, donc celle de 350 av. J.-C. selon Stothers – Rampino 1983.
[1210] Buchner 1986, p. 178.
[1211] Plin. *HN* II.89(87).203.
[1212] Buchner 1986, p. 156.
[1213] Ps. Arist. *Mir. Ausc.* 37.
[1214] *Aetna* vv. 430-1 (Trad. Le Blay 2022 - *en cours de publication*).
[1215] Jul. Obs. 54 : *L. Marcio Sex. Julio coss. Livio Druso tr. pl. Leges ferente cum bellum Italicum consurgeret, prodigia multa apparuerunt urbi. […] Aenariae terrae hiatu flamma exorta in caelum emicuit.*
[1216] Porzio 1538.
[1217] Fazello 1560.

romaino-impériale le sol ischien fut ravagé par de fréquentes éruptions, glissements de terrain, coulées de boue et séismes[1218].

4.3. Les Champs Phlégréens

Les Champs Phlégréens constituent un grand complexe volcanique composé de plusieurs centres éruptifs dont la configuration correspond à une grande caldera de 12 x 15 km avec de nombreux cônes entourés de cratères, les principaux étant le mont Guaro, le Monte Nuovo, le Cigliano, le Senga, l'Agnano et l'Astroni[1219]. La géographie des lieux est complétée par la célèbre Solfatara et les lacs d'Averno, de Fusaro, de Miseno et de Lucrino. Cette zone fut habitée dès l'antiquité, car sa terre était très fertile, ses ports abrités, son climat tempéré, et car nous n'y trouvons aucun événement éruptif majeur depuis l'âge de Bronze, à la différence d'Ischia. Plusieurs sites archéologiques se trouvent dans ce secteur, comme Cumes, la première *apoikia* grecque en Grande Grèce, Baïes, importante station balnéaire et lieu de villégiature pendant l'époque romaine, Pouzzoles, Misène.

Le début du volcanisme[1220] dans l'aire phélgréenne n'est pas connu avec précision, mais le premier événement qui a laissé des traces substantielles est l'éruption de l'Ignimbrite Campane il y a 39 000 ans : il s'agit d'une énorme éruption explosive pendant laquelle une colonne éruptive de 38 km a dispersé du matériel pyroclastique sur une superficie de milliers de kilomètres. La puissance et la portée de l'éruption furent telles qu'elle put recouvrir toute trace de vie de l'entière plaine campanienne et qu'elle changea la morphologie du territoire. L'Ignimbrite est visible le long des bords de la plaine campanienne, tandis que dans la partie centrale elle a été recouverte par les produits des éruptions successives et a été également sujette au phénomène de l'érosion. Les éruptions successives ont généré les Tufs Blanchâtres Stratifiés, vers 30 000 BP, tandis que vers 21 000 BP se forma le promontoire de Posillipo. Une longue période d'éruption intermédiaire, d'alternance d'époques glaciaires et inter-glaciaires, des changements du niveau de la mer modifièrent la physionomie des Champs Phlégréens, jusqu'à ce que vers 15 000 BP une autre grande éruption catastrophique n'intervint. Il s'agit de l'éruption du Tuf Jaune Napolitain qui donna à ce secteur une morphologie proche de celle

[1218] Buchner 1986, p. 169.
[1219] **Fig. 9.**
[1220] Voir pour l'histoire volcanique générale en particulier Demangeot 1952 ; Lirer – Luongo – Scandone 1987 et plus récemment Scandone – Giacomelli 2018.

qu'elle possède aujourd'hui. Une des premières conséquences fut l'effondrement de la partie centrale des Champs Phlégréens. Le volcanisme plus récent s'est développé en trois phases d'activité et les nombreux cônes sont situés le long des fractures d'où le magma remonta à la surface[1221]. La première phase comprend trente-quatre éruptions explosives survenues entre 12 000 et 9 600 BP, avec une fréquence d'éruption tous les 70 ans. La deuxième phase connût six éruptions, à partir de celle de Fondi di Baia[1222], avec une fréquence moyenne d'une éruption tous les 65 ans, entre 8 600 et 8 200 BP, et se conclut avec l'éruption de San Martino. La troisième phase commença avec l'éruption d'Agnano I et fut caractérisée par seize éruptions explosives magmatiques et phréatomagmatique et quatre effusives qui se sont succédé avec une fréquence moyenne d'une éruption tous les 50 ans, entre 4 800 et 3 800 BP. Les plus importantes éruptions de cette période concernent les volcans de Cigliano, Astroni, Caprara, San Vito, Fossa Lupara, Senga, mont Sant'Angelo, Agnano mont Spina et les plus récentes manifestations concernent le mont Olibano, la Solfatara et le lac Averne.

Les éruptions de la phase I étaient localisées principalement le long des failles marginales de la caldera du Tuf Jaune Napolitain ; celles de la phase II, dans le secteur nord-est de cet espace ; pendant la phase III le secteur actif était celui au nord-est du sol de la caldera du Tuf Jaune Napolitain. La chronologie acceptée est celle de M. A. Di Vito et collaborateurs[1223], nous donnons ici la liste des éruptions de la phase III, car elles correspondent à la période de l'Enéolithique et de l'âge du Bronze[1224]. L'aire est en effet adaptée à l'occupation humaine à depuis 5 000 ans, même si les communautés furent néanmoins sujettes à des événements éruptifs :

PHASES ERUPTIVES	**DATE**
Agnano 1	4,8 ka BP[1225] = 2890 ± 50 av. J.-C.[1226]
Averno 1 et Agnano 2	4,5 ka BP = 2580 ± 50 av. J.-C.
Cigliano	~ 2,45 ka BP = 2500 av. J.-C.

[1221] Voir en particulier pour la périodisation du volcanisme récent Di Vito *et al.* 1999. Voir aussi Lirer – Petrosino – Alberico 2001.
[1222] Qui enseveli le site du Néolithique moyen de Bellavista (mont de Prochyda) (Albore Livadie 1986, pp. 192-98, voir également Albore Livadie 1991).
[1223] Di Vito *et al.* 1999.
[1224] Pour les restes archéologiques datables à ces époques voir Albore Livadie 1986, pp. 198-205 ; Albore Livadie 1991.
[1225] Di Vito *et al.* 1999 pour toute la liste.
[1226] https://volcano.si.edu/ et Siebert – Simkin – Kimberly 2010, pour toute la liste.

mont Sant'Angelo	4,4 ka BP = 2440 av. J.-C.
Paleoastroni 1	~ 4,3 ka BP = 2330 ± 150 av. J.-C.
Paleoastroni 2	4,2 ka BP = 2220 ± 50 av. J.-C.
Agnano mont Spina	4,1 ka BP = 2150 ± 500 av. J.-C.[1227]
mont Olibano – Accademia	~ 4 ka BP = 2080 ± 75 av. J.-C.
Solfatara	~ 4 ka BP = 2040 av. J.-C.
Averno 2	~ 4 ka BP = 2000 ± 150 av. J.-C.
Astroni 1, 2, 3 (séparées par très peu de temps)	entre ~ 4,1 et 3,8 ka BP = 1870 ± 50 av. J.-C.
Fossa Lupara (mont Senga)	3,8 ka BP = 1650 av. J.-C.

À la suite de ces éruptions, il y eut un long moment de repos, jusqu'à l'éruption de la Solfatara en 1198 et celle qui créa le Monte Nuovo en 1538.

Malgré une fréquence d'activité éruptive rare dans ces 3000 dernières années, la région volcanique des Champs Phlégréens est bien loin d'être éteinte. Son volcanisme se manifeste par deux phénomènes de volcanisme secondaire, actifs depuis l'antiquité : le bradyséisme et les fumerolles.

Les sites de plus intense activité des fumerolles sont la Solfatare[1228] et Pisciarelli, situés dans la partie centrale des Champs Phlégréens, à 2 km de Pouzzoles. Les deux fumerolles plus importantes de la Solfatare sont Bocca Grande et Bocca Nuova, dont les émissions atteignent des températures allant de 165° à 145°C, tandis que les autres fumerolles, distribuées dans toute l'aire du cratère, ont une température moyenne de 100°C. Le cratère est localisé dans une aire sujette aux soulèvements de terrain et aux tremblements de terre et, à part les émissions de fumerolles, elle subit un intense processus de dégazage du sol[1229]. Le champ fumerolien de Pisciarelli est localisé aux marges orientales du cratère de la Solfatare et la température moyenne de ses émissions est de 100°C. Les fluides émis contiennent des nombreux gaz, même toxiques, d'origines magmatique, météorique et hydrothermale, comme le dioxyde de carbone (CO_2) et le sulfure d'hydrogène (H_2S) et de faibles quantités de N_2, H_2, CH_4, CO Ar et He[1230]. Il est vrai que ces données d'analyse correspondent à la composition chimique actuelle, et nous

[1227] Pour cette éruption voir dans en détail de Vita *et al.* 1999.
[1228] **Fig. 10.**
[1229] Chiodini *et al.* 2011.
[1230] Carapezza *et al.* 1984 ; Caliro *et al.* 2007 ; Caliro – Chiodini – Paonita 2014.

ne somme pas en mesure de savoir avec certitude si elle était la même dans l'antiquité, car ce type de manifestations ne laisse aucune trace lisible dans la stratigraphie des terrains. Néanmoins, nous pouvons raisonnablement supposer que la composition chimique des émissions, mises à part certaines variations d'intensité et de pourcentage dans l'émission des éléments, était plus ou moins la même depuis la formation de ces champs fumeroliens. En effet, les sources thermales des Champs Phlégréens étaient déjà exploitées à des fins curatives et récréatives dans l'Antiquité[1231] et les gaz étaient intégrés dans les pratiques cultuelles locales, comme nous le verrons en détail par la suite[1232]. Les variations des émissions de CO_2 peuvent influencer le mouvement vertical du sol[1233] ; en effet, il a été démontré que la libération de gaz à haute température de la chambre magmatique est liée aux crises bradyséismiques[1234]. D'autres zones où il y a une activité fumerolienne sont celles des Mofete entre le lac Fusaro et le lac Lucrino, la zone d'Agnano avec la « Grotta del Cane »[1235]. En dehors des sources de gaz toxiques, les Champs Phlégréens sont dotés également d'une grande quantité de sources thermo-minérales autour des marges occidentales de la caldera du Tuf Jaune Napolitain, à La Starza, le long du bord de la caldera d'Agnano, à la base de la colline de Posillipo et sur la plage de Coroglio, dans la zone de Baïes : ces sources furent longuement utilisées en guise de bains thermaux, jusqu'à l'éruption du Monte Nuovo au 1538[1236]. À partir de ce moment-là, les thermes d'Ischia seront préférés à ceux des Champs Phégréens.

La présence de gaz toxiques dans toute la région phlégréenne a des conséquences remarquables à différents niveaux : elle est un signe évident, par exemple, du fait que le volcan est encore en activité, ainsi que sa chambre magmatique, comme une bombe à retardement. Une manifestation récente survenue au lac Averne, dont les gaz dissouts ont une composition similaire à celle de la Solfatare, rend compte du danger de la zone volcanique et nous fait comprendre que, malgré l'absence d'événements catastrophiques majeurs, les hommes de l'Antiquité ont pu assister à d'autres phénomènes de nature volcanique, qui ont laissé des traces peu détectables à présent. En 2005, il y eut le décès soudain des poissons du lac Averne causé par un refroidissement des eaux profondes qui a brisé la stratification thermale et qui a par la suite engendré une éruption limnique avec la remonté du niveau de H_2S dans l'eau du lac[1237].

[1231] Les complexes thermaux de Baïes, les « Stufe di Nerone » près du lac Lucrino, les thermes d'Agnano, le soi-disant « Tempio di Apollo » sur les bords du lac Averno.
[1232] Antro della Sibilla.
[1233] Granieri – Avino – Chiodini 2010.
[1234] Allard *et al.* 1991.
[1235] Penta – Conforto 1951.
[1236] Giacomelli – Scandone 2012.
[1237] Caliro *et al.* 2008.

En proximité d'Agnano se trouve la « Grotta del Cane »[1238], une grotte très étroite, longue de 10 mètres qui constitue en effet une mofette, d'où s'exhale le dioxyde de carbone et où la température atteint les 84°C au fond de la grotte : celle-ci avait probablement été créée à l'époque ancienne (III^{e} s. av. J.-C.) pour faire office de *sudatorium* ou de bain thermal, hypogée exploitant les ressources thermales d'Agnano[1239], quand le niveau de CO_2 était sans doute bien moins élevé.

Une des sources majeures de danger était alors l'émission de gaz toxiques[1240]. Le CO_2 est 1.5 fois plus lourd que l'air et il s'accumule, comme dans le cas de la Grotta del Cane, dans la zone la plus proche du sol, dans les dépressions, les vallées et les zones peu ventilées. À la différence d'autres gaz, il est très peu détectable car il est sans odeur et sans couleur, ce qui le rend encore plus dangereux. Dans certains cas, quand la concentration de CO_2 est très élevée, l'action du vent et du soleil peut altérer momentanément la concentration du gaz et créer donc des conditions atmosphériques normales, créant un piège pour ceux qui se trouveraient dans les parages. Une concentration élevée de CO_2 cause des problèmes respiratoires car le dioxyde de carbone supplante l'oxygène atmosphérique. Il suffit d'une concentration de CO_2 de 3 à 5% pour entraîner un essoufflement cardiaque et respiratoire si l'exposition dure pendant quelques minutes, un taux entre 8 et10% cause l'asphyxie pour les humains, tandis qu'une concentration entre 15 et 30% conduit à l'inconscience et, si l'exposition perdure, au décès. Le dioxyde de carbone peut causer des vertiges, par exemple. Toutefois, il peut s'avérer bénéfique lorsqu'il est présent en faible quantité. Il permet d'améliorer la circulation sanguine ou encore de soigner certaines maladies de la peau. C'est pour cette raison que l'eau minérale contenant du CO_2 dissout peut être utilisée à des fins curatives et que des stations thermales naissent et renaissent dans des zones volcaniques.

Un autre gaz très présent dans les zones volcaniques est le dioxyde de soufre (SO_2), dont les effets prédominants sont l'irritation des yeux et de l'appareil respiratoire, causant ainsi des migraines, de la toux, de la mucosité et des tensions à la poitrine. Le sulfure d'hydrogène (H_2S) est très dangereux, il est plus lourd que l'air, donc il s'accumule dans les dépressions et près

[1238] Le nom se doit à une pratique en vigueur pendant des siècles à partir du XVI^{e} siècle : elle consiste à introduire un chien et l'obliger à respirer l'air contaminé et s'évanouir pour le divertissements et l'émerveillement des touristes de passage, comme en témoignage aussi Alexandre Dumas en 1843. Le phénomène considéré un prodige commença à être étudié par Athanasius Kircher en 1668, cf. Halliday – Acigna 2006.

[1239] Il n'est pas exclu que le complexe comprenait également un lieu de culte, probablement dédié aux divinités salutaires : dans des fouilles récentes il a été retrouvé un fragment céramique à vernis noire avec dédicace à la déesse de la santé Hygie. Cf. Giglio 2014-2015.

[1240] Pour les caractéristiques et les effets nocifs des gaz voir Hansell – Oppenheimer 2004 ; D'Alessandro 2006 ; Pfanz *et al.* 2014.

du sol. Il est à la fois asphyxiant et irritant, ses effets peuvent amener à l'inconscience, l'irritation des yeux et de la gorge, voire à la mort.

Le deuxième phénomène qui continue encore aujourd'hui à caractériser les Champs Phlégréens est le bradyséisme, un terme qui vient du grec βραδύς = lent et σεισμός = sécousse et indique le mouvement alterné de remontée et de baisse lente du niveau du sol, une oscillation verticale périodique. Pour étudier ce phénomène, les spécialistes ont analysé les traces laissées à partir du IV^{e} s. ap. J.-C. par les lithodomes (*lithodomus lithophagus*) sur les colonnes du « Serapeum » de Pouzolles, en réalité un *macellum* des I^{er}-III^{e} s. ap. J.-C. Ces mollusques en effet vivent en-dessous du niveau de la mer, laissant donc une trace de perforation sur les colonnes qui ont été submergées pendant un temps et qui sont ensuite remontées à la surface. Ce monument constitue un vrai point de repère des mouvements du sol, au point qu'il apparaît sur la couverture des « Principles of geology » (1830–33) du géologue C. Lyell. Les sources archéologiques et historiques éclaircissent l'histoire des mouvements de terrain qui ont intéressé ce site. En effet, une épigraphie datée en 105 av. J.-C. mentionne : « *lex parieti faciendo in area quae est ante / aedem Serapi*»[1241]. Elle fait référence à des travaux qui ont été réalisés devant le temple de Serapis, et Parascandola[1242] en déduit la datation pour le premier niveau de sol du bâtiment. Toutefois, la mosaïque du premier sol du monument a été datée au II^{e} s. av. J.-C. [1243], tandis que le deuxième sol plus haut de 2.11 m, aurait été construit autour du 80 ap. J.-C. pendant l'époque flavienne[1244].

Déjà au I^{er} siècle av. J.-C. la baie de Naples était en train de subsidier[1245] si Agrippa dût intervenir pour surélever le sol, comme en témoigne Strabon[1246] :

> « Le Golfe Lucrin s'étend en largeur jusqu'à Baïes. Il est séparé de la mer libre par une levée de terre […] Comme sa surface subit par gros temps l'assaut des vagues au point qu'on ne peut plus y passer à pied, Agrippa l'a surélevée ».

D'autres épigraphes attestent des travaux sur la jetée de Pouzzoles au II^{e} siècle : « *opus pilarum VI / maris conlapsum a divo patre / suo promissum restituit »*[1247] *; « [...] a divo patre promis]/[sum op]us pilarum vigi[nti vi maris conlapsum splendore] / [anti]quo et munitio[ne*

[1241] *CIL*, X 1781 = *ILS* 5317 = EDR161096.
[1242] Parascandola 1947.
[1243] Selon Dvorak – Mastrolorenzo 1991.
[1244] Maiuri 1934.
[1245] Même s'il est probable que l'événement déclenchant la longue période de subsidence soit l'éruption de l'Averne.
[1246] Str. V.4.6.
[1247] *CIL*, X 1640 = *ILS* 336 = EDR094073.

adiecta restituit »[1248]. D'autres travaux sont connus pour le site du soi-disant Sérapée au IV^e^ s.: « *[...]ripam a parte sinistra macelli / iactis molibus propter incursione / ingruentium procellarum [...]* »[1249]. Entre le II^e^ et le III^e^ s. deux berges furent construites pour protéger le site de l'avancée de la mer[1250]. Le processus de subsidence démarra à l'époque Flavienne. Cela nécessita de prévoir un réaménagement, une restructuration et une élévation du niveau du sol du complexe portuaire. Malgré ces prévisions, toute la côte entre Misène et Pouzzoles fut submergée à partir du IV^e^ s. Cette succession de phases suggère que le sol de marbre du *macellum* a subsidié entre 2.5 et 3 m entre le I^er^ et la moitié du II^e^ s. avec un taux de subsidence de 17-20 mm/a[11251]. En réalité toute la zone Phlégréenne subit le même phénomène, retraçable notamment grâce aux marqueurs des sites archéologiques[1252].

4.3.1. L'image des Champs Phlégréens chez les historiens

Cumes fut la première fondation considérée comme une vraie *apoikia* par les Grecs, qui lui attribuèrent des *okistes*, Mégasthènes de Chalcis et Hippoklès de Cumes. La date de sa fondation se situe vers 730-20 av. J.-C. et elle fut fondée grâce au concours de deux groupes appartenant à deux peuples différents : les Eubéens de Pithécusses originaires de Chalcis et un groupe en provenance de la Cumes éolienne, localisée au nord-ouest de la péninsule anatolienne[1253]. Cumes eut un rôle essentiel dans la progression de la colonisation grecque en Italie méridionale et dans le développement des relations d'échanges et d'interactions entre les Grecs, les Étrusques et les peuples du Latium et de la Campanie. Les Eubéens sont encore une fois les protagonistes de l'action de conquête de nouveaux territoires et de mobilisation des connaissances et des savoirs. Le paysage naturel auquel ils furent confrontés était fortement différent du paysage actuel, car les mouvements tectoniques ont modifié beaucoup la morphologie de la zone depuis cette époque : la côte était articulée en une série de petits lacs, étangs et marais, dont nombreux ont disparus ou se sont asséchés aujourd'hui. Un aperçu du paysage qui se présentait aux yeux des Anciens nous est livré par certains auteurs : Strabon par

[1248] *CIL*, X 1641 = EDR169092.
[1249] *CIL*, X 1690 = *ILS* 5895 = EDR112150.
[1250] Parascandola 1947 ; Dvorak – Mastrolorenzo 1991.
[1251] Bellucci *et al.* 2006 ; Giacomelli – Scandone 2012 ; Amato – Gialanella 2013. Le cycle bradyséismique de soulèvement et de baisse est visible notamment sur les miniatures médiévales, voir à ce sujet Giacomelli and Scandone 2012.
[1252] Comme il a été magistralement synthétisé par Pappalardo – Russo 2001.
[1253] Voir Lane Fox 2008. Sa fondation est rappelée par Strabon (V.4.4) et Tite-Live (VII.22.5). Pour la question de sa fondation voir D'Agostino 2006, pp. 232-4.

exemple dit que Cumes « était autrefois prospère, comme l'était aussi la plaine connue sous le nom de Champs Phlégréens »[1254]. Le nom des Champs Phlégréens, en grec Φλεγραίων Πεδίων, dérive du gr. φλεγραϊος, « ardent », et il indique donc « la terre brûlée ». Le terme remonterait à la Pallène-Phlegra de la péninsule chalcidienne, et cela n'est pas étonnant car « plusieurs établissements d'Italie et de Sicile ont une origine chalcidienne »[1255]. Nous reviendrons par la suite sur les implications de la signification du terme dans notre partie géomythologique. Diodore considère le Vésuve comme partie intégrante des Champs Phlégréens[1256], et il met en relief la fertilité de la terre : « […] les Champs Phlégréens auprès de Capoue et de Nome, région très fréquentée et bien connue et qui a de ce fait acquis une grande réputation à cause de sa fertilité »[1257]. Polybe fournit une description très détaillée :

> « En effet, les plaines de Capoue sont les plus fameuse de toute l'Italie par leur fertilité et leur beauté, mais aussi par le voisinage de la mer et l'existence de ses ports de commerce où se rencontrent ceux qui de toute la terre abordent en Italie. Elles comptent les villes les plus fameuse et les plus belles de l'Italie »[1258].

La fertilité est une caractéristique de toute la plaine campanienne chez Pline[1259] :

> « Une plaine s'étend là-bas au pied de montagnes couvertes de nuages ; elle a, en tout, quarante mille pas de superficie. Le terroir […] est poudreux à la surface, spongieux et poreux comme une pierre ponce dans ses couches profondes. L'inconvénient des montagnes tourne à son profit. Car la terre laisse passer et filtre les pluies, qui sont fréquentes, sans vouloir se laisser dissoudre ni détremper, pour permettre une culture féconde ; […] Mais autant la plaine l'emporte sur toutes les autres terres, autant l'emporte sur elle-même l'un de ses cantons qu'on appelle les Lébories et que les Grecs nomment les Champs Phlégréens »[1260].

Nous possédons également la longue description que dresse Strabon des Champs Phlégréens. Elle est riche en détails qui permettent de reconstruire la physionomie du lieu dans l'Antiquité :

[1254] Str. V.4.4.
[1255] Str. X.1.8.
[1256] Diod. Sic. IV.21.5. Ce qui nous montre, au passage, qu'il les associait en tant que zones ardentes. Les Anciens ne pouvaient pas faire évidemment la distinction des complexes volcaniques en fonction des critères géologiques actuels.
[1257] Polyb. II.17.1.
[1258] Polyb. III.91. 2-3.
[1259] Qui l'appelle aussi *Felix Campania* (III. 60).
[1260] Plin. *HN* XVIII.29.110-111.

« Près de Cumes se trouvent le Cap Misène et, dans l'intervalle, le lac Achérusien, sorte d'étier marécageux. Sitôt qu'on a tourné le Cap Misène, au pied même du promontoire, s'ouvre un port, après lequel la côte se creuse en une baie d'une infinie profondeur, abritant la ville de Baïes et ses eaux thermales, aussi appréciées des amateurs du luxe qu'utiles au traitement des maladies. A Baïes succèdent immédiatement d'abord le Golfe Lucrin, puis, à l'intérieur de celui-ci le Golfe Averne […] L'Averne est un golfe[1261] profond jusque près de ses bords et d'ouverture étroite […] Le Golfe Lucrin, qui est vaste et sans la moindre profondeur, s'interpose entre la mer et lui. L'Averne est cerné de pentes escarpées qui le dominent de tous côtés, sauf à l'entrée du golfe. La civilisation, aujourd'hui, les à mises en culture [...] »[1262].

Après cette description, nous retrouverons chez Strabon des remarques intéressantes, car elles relient les observations empiriques sur les effets du volcanisme secondaire aux récits mythologiques qui nous intéresseront par la suite :

« Les habitants de la région racontaient que les oiseaux entraînés là dans leur vol s'abattaient aussitôt à la surface des eaux[1263], frappés à mort par les exhalaisons qui se dégageaient de ce lieu comme si ce fussent les Portes de l'Enfer […] Une source d'eau douce y jaillit sur le bord de la mer, mais tous s'abstenaient d'y goûter, la prenant pour l'eau du Styx. […] Les eaux thermales[1264] du voisinage et le lac Achérusien[1265], enfin, étaient censés révéler la présence du Pyriphlégéthon […] Certains auteurs, cependant, font venir ce nom[1266] de l'odeur putride de l'eau, toute la contrée jusqu'à Baïes et jusqu'aux environs de Cumes étant pleine des soufre, de feu et de sources chaudes. On pense aussi que la région de Cumes a été appelée pour la même raison Phlégra […] Au-dessus de la ville s'étend l'Agora d'Héphaïstos[1267], vaste plateau entouré de toutes parts de talus brûlants, percés comme un fourneau d'une multitude d'orifices expiratoires qui répandent une odeur nauséabonde à souhait. Quant au plateau, il est tout recouvert de déjections de soufre »[1268].

Le phénomène qui caractérise l'Averne retient aussi l'intérêt de Lucrèce :

« Passant maintenant à tous ces lieux, à tous ces lacs qu'on nomme Avernes, je vais t'expliquer leur nature et leur composition. D'abord le nom d'Avernes dont on les appelle, ils le tiennent du fait qu'ils sont funestes à tous les oiseaux […]. Tel est ce lieu voisin de Cumes, où les montagnes remplies de soufre exhalent d'âcres vapeurs qu'accroissent encore celles de sources chaudes […]. C'est ainsi que les Avernes doivent également

[1261] Comme le signale Lasserre 1967, n. 6, p. 106, le terme est emprunté à Éphore (F 134) et contraste en effet avec la description suivante, à savoir que l'Averne s'ouvre sur le Lucrin.
[1262] Str. V.4.5.
[1263] Mais voir Ps. Arist. *Mir. Ausc* 839 a24, comme le suggère Lasserre 1967, p.107, n. 3.
[1264] Il s'agit de celles de Baïes.
[1265] C'est le lac Fusaro.
[1266] Scil. *Putéoli*, depuis *putor, putidus*, voir aussi Varro *Ling*. V.25.
[1267] Il s'agit de la Solfatare.
[1268] Str. V.4.5-6.

produire une vapeur mortelle pour la gent ailée, et qui, s'élevant de la terre dans les airs, empoisonne le ciel sur une certaine étendue. Aussi à peine ses ailes ont-elles porté l'oiseau dans ces lieux, qu'aussitôt, saisi et pris comme aux lacs par l'invisible poison, il tombe tout droit dans le sens où l'entraîne l'émanation. […] Tout d'abord en effet elle ne provoque en lui qu'une sorte d'étourdissement ; puis, une fois plongé dans la source même du poison, il doit sur-le-champ rendre la vie elle-même, en raison du nombre des principes nocifs qui l'entourent »[1269].

Une description qui fait en partie écho à celle de Strabon se retrouve chez Silius Italicus :

« […] Baïes aux eaux chaudes […] au lac Lucrin l'appellation de Cocyte, autrefois, s'était appliquée […] un autre lui montre le lac qu'autrefois les gens appelaient Styx ; le nom a changé, et il est célèbre maintenant, parmi les eaux aimables, sous celui d'Averne. […] Proche de lui, un marais […] élargit en un gouffre immobile ses gorges obscures, découvre d'effrayantes béances de la terre, et parfois trouble les Mânes […] Puis ils présentent le spectacle des champs qui exhalent toujours des vapeurs de soufre et de feu et de bitume bouillonnant : la terre, en noire vapeur qui déborde, halète ; échauffée longuement en ses moelles brûlées, elle bouillonne et exhale dans les airs des effluves stygiens ; elle est en travail et, dans ses antres ébranlés, siffle formidablement ; et parfois, luttant pour rompre la voûte de ses demeures ou surgir du fond des eaux, avec un grondement lugubre et menaçant mugit Mulciber [Vulcain] ; il dévore les chairs broyées e la terre, ronge et fait crouler les monts en un bruit fracassant »[1270].

La description, pour la précision des termes employés et des images évoquées, rappelle très précisément les phénomènes éruptifs, avec une adhérence aux faits réels qu'on ne constate pas ailleurs : l'auteur en effet brosse un portrait complet où interviennent la vapeur et les exhalaisons toxiques (*vapore exundante*), la chaleur, le sifflement et le grondement, les secousses sismiques.

Les exhalaisons toxiques retiennent également l'intérêt de Sénèque, qui en parle à la suite du récit du tremblement de terre à Pompéi :

« Que la terre renferme beaucoup de principes mortels, c'est ce que prouve la multitude de poisons nés, sans qu'on les sème, spontanément; car elle a en elle les germes des plantes nuisibles comme des plantes utiles. Et sur plusieurs points de l'Italie ne s'exhale-t-il pas, par certaines ouvertures, une vapeur pestilentielle que ni l'homme ni les animaux ne

[1269] Lucr. VI.737-48 et 817-828. Par la suite Lucrèce tâche de donner une explication à la mort des oiseaux : « Il est possible aussi que parfois la violence des émanations de l'Averne chasse et dissipe la couche d'air qui s'étend entre la terre et les oiseaux, et que cette zone demeure à peu près vide. À peine leur vol les-a-t-il portés juste au-dessus de ce lieu, qu'aussitôt leurs ailes retombes, battant vainement dans le vide, et que leur double effort est trahi de toutes parts. Comme ils ne peuvent plus s'appuyer ni se redresser sur elles, obéissant à la loi de la pesanteur, ils tombent par terre, et dans leur chute à travers le vide, avant même de s'abattre sur le sol, ils exhalent leur dernier souffle par tous les pores de leur corps » (vv. 829-838).

[1270] Sil. XII.113-142.

> respirent impunément? Les oiseaux mimes qui traversent ces miasmes, avant qu'un air plus pur en ait adouci l'influence, tombent au milieu de leur vol ; leur corps devient livide, et leur cou se gonfle comme s'ils eussent été étranglés. Tant que cette vapeur, retenue dans la terre, ne fuit que par d'étroites fissures, son action se borne à tuer ceux qui baissent la tête sur la source ou qui s'en approchent de trop près »[1271].

À ce sujet, nous disposons aussi d'une description de Pline, qui fait référence probablement à la « Grotta dei Cani », car il parle de fosses, *scrobes* :

> « […] ailleurs les émanations mortelles issues des trous ou dues au genre même du terrain, tantôt fatales aux oiseaux seuls, comme au Soracte, dans le voisinage de Rome, tantôt à tous les êtres excepté l'homme, parfois à l'homme aussi, comme dans les territoires de Sinuessa et de Pouzzoles ! On appelle "Cheminées" (*spiracula*), ailleurs "Trous de Charon" (*charonea*), ces cavités exhalant un souffle fatal, tel encore chez les Hirpins, à Ampsancte, ce lieu voisin du temple de Méphitis, mortel pour ceux qui y pénètrent ; ou un autre semblable à Hiérapolis, en Asie, où seul le prêtre de la Grande Déesse n'éprouve aucun mal ; ailleurs ce sont des cavernes prophétiques, dont les exhalaisons enivrent et donnent le pouvoir de prédire l'avenir, comme à l'oracle si fameux de Delphes »[1272].

Pline montre une connaissance approfondie des exhalaisons nocives : il rapproche en effet des lieux où se déroulent des phénomènes de même nature géologique.

Les exhalaisons de soufre sont rappelées aussi par l'auteur anonyme du poème *Aetna* :

> « Témoin également un lieu situé entre Naples et Cumes, qui a perdu sa chaleur depuis de nombreuses années : il produit pourtant une source continuelle de soufre »[1273].

Ce qui est frappant dans les passages que nous venons de citer, c'est que les auteurs semblent être conscients du fait que la terre était jadis objet d'embrasements, alors que la dernière éruption remontait à l'âge du Bronze. L'auteur de l'*Aetna* le dit clairement, mais le terme même « phlégréen » le suggère, et implicitement nous le déduisons de Strabon : il nomme la Solfatare en recourant à la mention du dieu traditionnellement associé au feu et aux volcans, et la référence à Héphaïstos/Vulcain se trouve aussi dans le passage de Silius Italicus. Puisque la Solfatare est bien un cratère volcanique, mais sans la forme traditionnelle d'un volcan et sans qu'elle ait eu une activité effusive ou explosive à l'époque grecque, il est probable que Strabon, Silius Italicus, et leurs sources, aient toutefois reconnu les manifestations

[1271] Sen. *QNat*. VI.28.1-2.
[1272] Plin. *HN* II.95(93).207-8.
[1273] *Aetna*, vv. 430-3 (Trad. Le Blay 2022 - *en cours de publication*).

typiques d'autres zones volcaniques. Il est également possible que, tant Strabon que les autres auteurs, ont eu accès à une tradition orale qui continuait encore à circuler.

Toutefois, l'activité géothermale est celle qui ressort le plus, comme en témoignent les sources historiques et le nombre de structures balnéaires construites dans toute la région phlégréenne :

> « Qu'il y en ait en ces lieux des sources puissantes de chaleur peut être mis en évidence par le fait que, dans les montagnes de la région de Baïes, sur le territoire de Cumes, on a creusé des étuves où une vapeur brûlante, issue des profondeurs, s'ouvre là, sous effet de la violence du feu, une voie dans la terre à travers laquelle elle se répand : s'élevant dans ces lieux, elle y offre ainsi un moyen excellent de sudation »[1274].

> « Cependant un grand nombre de sources offrent la singularité d'une température brûlante […] dans le golfe de Baïes […] »[1275]

Si nous prenons en compte l'histoire éruptive de la Campanie et l'histoire des peuples qui se sont succédé, ainsi que les témoignages historiques qui nous sont parvenus, nous pouvons constater que l'on avait connaissance des phénomènes volcaniques qui avaient eu lieu ici, même s'ils dataient d'époques bien plus anciennes. En effet, les relations du monde grec avec l'Italie avaient débuté bien avant la colonisation grecque du VIII[e] s. av. J.-C., car déjà les Mycéniens entretenaient des relations d'échanges commerciaux avec le sud de la péninsule. Il est donc possible que les connaissances relatives à un ancien volcanisme aient été transmises aux Grecs à travers les récits oraux à l'époque des premiers contacts. Ils pourraient avoir consolidé ces connaissances au travers d'échanges avec les populations indigènes de l'Italie méridionale. Enfin, ils peuvent également avoir reconnu, dans le paysage et dans le sol des Champs Phlégréens, les marqueurs physiques d'une région volcanique comme celles qu'ils connaissaient en Grèce et au Proche-Orient[1276].

[1274] Vitr. *De arch*. II.6.2.
[1275] Plin. *HN* II.106(103).227.
[1276] Voir aussi Martin 2020 et Albore Livadie 1986, pp. 204-5.

Chapitre 5. Les Champs Phlégréens. Un paysage géomythique, scénario de mythes et cultes chtoniens

Nous avons à maintes reprises évoqué la Campanie dans les chapitres précédents, puisque plusieurs auteurs anciens l'associent au mythe de Typhon. Nous avons précédemment souligné, en effet, que la colonisation grecque et les mouvements des peuples à caractère commercial, politique et militaire représentent un vecteur important pour la diffusion et l'implantation des mythes. Quelle que soit la motivation du voyage, le mythe trouve naturellement sa place dans le bagage culturel et identitaire des Grecs, avec les croyances religieuses, les savoirs techniques et les connaissances traditionnelles. Il intègre les valeurs fondatrices de la culture dont la sauvegarde devient d'autant plus nécessaire lorsqu'on s'enracine dans une nouvelle réalité géographique et culturelle, afin de maintenir le sens de cohésion, d'unité et d'appartenance.

Le mythe de Typhon nous a donc conduit là où se sont développés les premiers contacts entre Grecs et les peuples italiques : à Pithécusses et à Cumes. Nous allons donc tout d'abord établir un lien avec nos réflexions précédentes[1277] et essayer de comprendre brièvement pourquoi et avec quelles modalités le mythe de Typhon a rejoint la côte phlégréenne et quels sont les enjeux de cette localisation. Nous analyserons par la suite comment ce mythe présente des points de contact et se croise avec celui des Géants. Nous nous pencherons donc plus précisément sur le mythe des Géants et de la Gigantomachie.

Nous sommes redevable des recherches qui nous ont précédée, celles de Francis Vian[1278] en premier lieu. Ses ouvrages ont le mérite d'avoir démêlé les nœuds d'une narration et d'une iconographie très complexes : nous avons donc aujourd'hui le privilège de pouvoir lire un texte qui rassemble toute la documentation littéraire et artistique sur le Géant et la Gigantomachie, avec un apparat critique d'une rare envergure intellectuelle. Nous n'allons donc pas reprendre le fil de toutes les argumentations qui ont déjà été traitées de façon exhaustive et magistrale, néanmoins nous allons approfondir certains aspects mythographiques dans une perspective géomythologique. Nous allons notamment essayer de comprendre pourquoi la Gigantomachie se trouve localisée à partir d'un certain moment dans les Champs Phlégréens et de saisir le rapport que certains Géants ont avec la nature volcanique de ce lieu en particulier. Nous nous interrogerons sur le développement et l'évolution de la représentation volcanique des Géants :

[1277] Cf. chapitre 2 section 3.

[1278] Vian 1951 ; Vian 1952b ; Vian 1952a. Pour un aperçu général sur les Géants voir aussi Hild 1896, s.v. *Gigantes*, Daremberg-Saglio II.2, pp. 1554-1563 ; Waser 1918, s.v. *Giganten*, RE, Suppl. III, cc. 655-759. Hard 2020, pp. 81-84 ; Mayer 1890-1894, s.v. *Kronos*, Roscher II.1, cc. 1452-1573.

en particulier il s'agira de clarifier le glissement de sens de l'image de la lutte contre les Géants pour indiquer, à partir d'un moment donné, une situation symbolique de lutte contre les forces du désordre ou des ennemis. Nous tâcherons également de comprendre pourquoi c'est dans les Champs Phlégréens que cette contamination intervient.

Dans un deuxième moment il sera intéressant de comprendre de quelle manière les phénomènes volcaniques présents dans cette région ont pu « attirer » d'autre mythes existants ailleurs. Nous remarquons dès maintenant que dans le dossier documentaire sur les Champs Phlégréens ne figure aucun mythe attesté uniquement dans cette localité. Nous chercherons cependant à analyser la spécificité que certains mythes acquièrent sur le sol campanien, en relation avec l'observation de certains phénomènes géologiques. Il s'agira par exemple de comprendre pourquoi et comment la figure d'Héraclès est associée à ce territoire et les raisons qui conduisent à identifier dans l'Averne l'entrée des Enfers et à y localiser un oracle des morts et la catabase.

Nous terminerons ce répertoire forcément non exhaustif des mythes phlégréens avec une brève évocation des divinités et des êtres mythologiques qui y acquièrent un rôle distinctif, Héra, Perséphone, les Cimmériens, la Sybille de Cumes, afin de comprendre comment la tradition oraculaire, – à l'origine une spécificité cultuelle liée aux caractéristiques locales – , évolue par la suite et se syncrétise en fonction des exigences poétiques et des impératifs politiques successifs. Finalement nous tâcherons d'appréhender la situation géomythologique des Champs Phlégréens au travers d'une analyse structurelle de tous ces éléments, afin de circonscrire ce qui peut être défini comme un géomythe, d'introduire la catégorie du paysage géomythique et d'identifier quelle relation peut être établie avec les mythes présents dans d'autres territoires aux caractéristiques similaires.

5.1. Géants et Gigantomachie

5.1.1. Typhon en Campanie

Nous avions déjà mentionné[1279] comment, par le biais des récits des Eubéens, Typhon arrive en Campanie depuis le Proche Orient, déjà chargé de son association avec les

[1279] Reference au chapitre 2.4.

phénomènes volcaniques[1280]. Au V^e siècle av. J.-C. Pindare considère que la prison souterraine du monstre battu couvre l'espace compris entre Cumes et la Sicile[1281]. Cette image du monstre qui gît dans la région phlégréenne ne devait pas surprendre l'auditoire du poète, hébergé à l'époque à la cour de Hiéron de Syracuse. Il nous semble fortement probable qu'une tradition plus ancienne – sans doute transmise oralement –, dans laquelle Pindare avait pu puiser, accordait à Typhon une localisation multiple, comme Strabon aussi semble le confirmer[1282].

D'autres sources peuvent être prises en compte sur ce point. Chez Virgile[1283], toute la plaine campanienne, y compris l'île de Pithécusses, renferme le monstre, tandis que Phérécyde[1284] le localise dans la seule Pithécusses et le considère comme étant un Géant, témoignant ainsi d'une contamination assez précoce entre les deux catégories mythiques. Lycophron[1285] d'ailleurs au IV^e siècle place Géants et Typhon ensemble dans le même combat qui se déroule dans les Champs Phlégréens. Toutefois les Champs Phlégréens demeurent une des localisations mineures du monstre. L'étude du dossier sicilien de Typhon nous a montré la consistante prédominance de la localisation etnéenne du monstre, plus adaptée à sa spécialisation comme figure volcanique[1286]. Même si les Champs Phlégréens sont en général l'apanage des Géants, il est intéressant néanmoins de s'interroger sur les raisons à l'origine de la localisation campanienne du mythe de Typhon, comme nous l'avons fait pour l'Etna, compte tenu de la proximité de ce mythe avec celui des Géants, qui nous occupera par la suite plus particulièrement.

Dans le chapitre 2, l'idée d'une localisation de Typhon en un lieu en rapport avec la présence de phénomènes volcaniques avait été étudiée dans le cas de la Sicile. Nous proposons d'examiner ici une même hypothèse dans le cas des Champs Phlégréens. Les Grecs ont pu avoir connaissance de la nature volcanique de cette région avant même leur installation pérenne, grâce à leurs contacts antérieurs avec les populations locales.

Les Mycéniens ont entretenu avec les populations indigènes de l'Italie centro-méridional des relations depuis l'âge du Bronze Moyen, puis, surtout, au Bronze Récent, comme le

[1280] La **Fig. 9** affiche les plus importants sites mentionnés sont présents dans la carte.
[1281] Pind. *Pyth*. I.31-39.
[1282] Str. V.4.9. Cf. Chapitre 2.4.1.
[1283] Verg. *Aen*. IX.710-6.
[1284] Phérécide FGrHist 3 F54.
[1285] Lycoph. *Alex*. 688-93. Pour l'identification de l'auteur voir par exemple Lambin 2009. Lycophron, dans l'*Alexandra*, transpose la représentation du conflit entre Europe et Asie à travers une série de mythes qui permettent de reconstituer les rapports entre Grecs et populations italiques (Pouzadoux – Prioux 2009). Il y a donc une dialectique Orient-Occident et, comme met en lumière Massa-Pairault 2009, l'auteur mentionne Pallène et la terre des Géants parmi les épisodes qui lui servent pour illustrer la relation Orient – Occident.
[1286] Voir le chapitre 2 pour ces questions.

prouvent les restes archéologiques, surtout la céramique, retrouvée à la fois sur les sites indigènes et les sites grecs (avec de la céramique d'importation italique appelée *barbarian ware*). Les traces archéologiques montrent donc une intense acculturation et circulation de personnes, idées et objets, surtout le long des côtes et dans l'arrière-pays immédiat. Les contacts avaient un caractère diversifié : échanges commerciaux, contrats matrimoniaux, alliances, prestations techniques, recherche de ressources, transmission de savoir-faire. À la différence de la colonisation de l'époque archaïque, les Mycéniens cherchaient des interlocuteurs et pouvaient s'appuyer, dans leurs démarches, sur les pouvoirs locaux[1287]. C'est dans ce contexte que les Grecs ont pu avoir connaissance de la nature volcanique d'un territoire qui sera ensuite un lieu privilégié pour l'occupation de la côte campanienne à partir du VIII^{e} siècle av. J.-C. Comme nous l'avons vu en détail auparavant[1288], au-delà des phénomènes de volcanisme secondaire dont l'expression la plus évidente et surprenante est représentée par la Solfatare de Pouzzoles, la Campanie a connu en effet plusieurs éruptions, dont un bon nombre à l'âge du Bronze. Plusieurs villages protohistoriques ont été ensevelis sous les produits pyroclastiques des dites éruptions[1289]. En Campanie, depuis la Préhistoire, les hommes ont cohabité avec le volcan, la fertilité des terres constituant un attrait majeur de ce territoire malgré le risque d'éruptions. Les hommes se déplaçaient, mais ils ne s'éloignaient pas vraiment, il n'y eut en effet jamais un abandon véritable de ces terres. L'attachement à la terre et une occupation prolongée pendant les siècles expliquent pourquoi la connaissance des feux de la terre a pu se conserver plus facilement : ces informations ont donc pu être transmises aux Mycéniens et ensuite, de façon encore plus systématique, aux contacts des premiers colons grecs eubéens. Ces derniers les ont ensuite vraisemblablement réélaborées selon une image qui leur était familière, celle de Typhon. C'est ainsi que la persistance d'une image mythologique devient un indice souvent dissimulé de la conscience que les Grecs avaient du caractère volcanique du territoire. Nous verrons par la suite comment cet aspect se retrouve aussi dans le mythe qui lui est le plus proche : celui des Géants. Nous nous demanderons donc dans quelle mesure la Gigantomachie est en relation avec les phénomènes volcaniques et nous suivrons l'évolution du mythe en retraçant aussi son lien avec le mythe de Typhon. Nous allons alors d'abord examiner les différentes localisations de la Gigantomachie.

[1287] La bibliographie à ce sujet est très vaste. Voir par exemple Bettelli 2002, Peroni 1996, pp. 228-301, Musti 2005, pp. 1-42.

[1288] Dans le chapitre 4.

[1289] Voir en particulier Vecchio – Albore Livadie 2020.

5.1.2. À l'origine des pérégrinations mythiques : Phlégra et Pallène

Lycophron (entre fin du IV^e^ s. et le début du III^e^ s. av. J.-C.) juxtapose dans son *Alexandra* les Géants et Typhon dans un même combat dans les Champs Phlégréens et le Pseudo-Apollodore nous livre un récit précis sur la Gigantomachie dont certains détails sont à souligner par leur similitude avec le mythe de Typhon. On voit par ces deux exemples combien il peut être difficile de cerner et de définir le mythe des Géants au sein de la littérature ancienne. Il est donc nécessaire d'examiner les témoignages littéraires sur les Géants depuis les origines, pour essayer de reconstruire l'histoire du mythe à son arrivée en Campanie et comprendre donc plus précisément la relation qu'il entretient avec Typhon et le territoire campanien.

Nous estimons que le moment clé de l'association des mythes de Typhon et des Géants à plusieurs régions méditerranéennes est la colonisation eubéenne[1290]. En effet, les deux principales localisations du mythe des Géants se retrouvent à Phlégra, ancien nom de Pallène, une des trois péninsules de la Chalcidique, et dans les Champs Phlégréens en Campanie, deux terres colonisées par les Eubéens. Si les sources sont assez laconiques et de difficile interprétation[1291], les découvertes archéologiques démontrent désormais que l'Eubée développa des contacts avec la Chalcidique à partir des XI^e^-IX^e^ s. av. J.-C., jusqu'à la colonisation du VIII^e^ s. av. J-C[1292]. L'Eubée était en première ligne dans la gestion des voies commerciales et la Chalcidique constituait une tête de pont entre les côtes de l'Asie Mineure et la Grèce continentale. Ensuite, quand leurs intérêts se tournèrent vers l'Occident, Pithécusses et Cumes attirèrent l'attention des colons eubéens. Comme il a été déjà remarqué par N. Valenza Mele[1293], le mythe des Géants a accompagné les Eubéens tout au long de leurs pérégrinations et on a même proposé une origine eubéenne du mythe[1294]. C'est le cas aussi d'ailleurs pour d'autres mythes[1295], comme celui de Typhon, d'Héraclès – lié également à la Gigantomachie –, de Briarée, entre autres. Briarée, que nous avons déjà connu par rapport à la tradition qui le décrit comme un nouveau Typhon[1296], est pour Hésiode[1297] un Hécatonchire qui assiste Zeus contre les Titans. Il est également connu par les sources pour son lien particulier

[1290] Du même avis Cerasuolo 2017, p. 15 : « La trasposizione dell'analoga lotta sul suolo campano fa propendere ad attribuire alla colonizzazione euboica sia l'introduzione del mito sia il toponimo τὰ Φλεγραῖα ».
[1291] Hdt VII. 185 ; VIII. 127 ; Thuc. IV. 110.1. Mais voir aussi Str. X.1.8.
[1292] Abete 2008.
[1293] Valenza Mele 1979.
[1294] Gruppe 1906, pp. 416-7.
[1295] Le rôle des Eubéens dans les transpositions mythiques a été analysé par Antonelli 1995.
[1296] Callim. *Aet*. Fr. 1.36; Callim. 4.141-8. Voir chapitre 2.6.
[1297] Hes. *Theog*. 713 ss.

avec l'Eubée, car il était vénéré à Carystos[1298]. Les Eubéens s'installèrent largement dans les régions que nous venons d'évoquer : la transposition de certains mythes leur a permis de s'approprier symboliquement un lieu, de reconstruire une société en s'appuyant sur les repères d'une tradition consolidée[1299]. Au travers du prisme d'un espace mythique imaginaire, le nouveau monde à coloniser devient un endroit connu et familier[1300].

Parmi les différentes localisations de la Gigantomachie, l'Eubée ne figure pas. Valenza Mele[1301] a cependant démontré qu'Homère les lie indirectement à cette île grecque. Le premier roi des Phéaciens, Nausithoos, était le fils de Poséidon et de Péribée, fille du roi des Géants Eurymédon « mais qui causa la perte de son peuple féroce et se perdit lui-même »[1302], faisant référence donc à la Gigantomachie. Nausithoos fut forcé de quitter son île natale, Hypereia, à cause des Cyclopes et de migrer à Schérie[1303]. Les historiens identifient Hypereia avec l'Eubée et Schérie avec Corcyre, colonisée par les Erétriens et ensuite passée sous le contrôle de Corinthe. Qui plus est, le mythe de la colonisation originelle par les Phéaciens-Erétriens sera reprise par le Corcyriens pour s'opposer à Corinthe[1304]. Cette réactivation d'un passé mythique qui les liait à l'Eubée, et, de façon implicite, aux Géants, montre la longévité que peuvent avoir les traditions mythiques.

La plus ancienne source qui donne une localisation géographique à la Gigantomachie est Hésiode. Au VII^e^ s. av. J.-C. la lutte de Zeus contre les Géants était donc déjà localisée à Phlégra : ἐν Φλέγρηι δ]ὲ Γίγαντας ὑπερφιάλους κατέπεφ[νε[1305]. L'ancienneté de cette localisation montre donc une fois de plus, d'après L. Antonelli, que la matrice du mythe est eubéenne, plus précisément chalcidienne[1306].

Le fil rouge des déplacements eubéens qui nous guide dans notre réflexion est associé à la présence de volcans dans les terres qui les accueillent. Phlégra est considérée par Hérodote[1307] comme le nom ancien de Pallène, une des trois presque-îles de la Chalcidique. Le terme renvoie clairement à l'idée du feu : Φλέγρα en effet dérive du verbe φλέγω et signifie donc la terre

[1298] Solin. XI.16; Steph. Byz. s.v. Κάρυστος.

[1299] Dans la perspective d'Irad Malkin (Malkin 1987 et Malkin 1998c) le mythe peut être utilisé comme un moyen pour s'approprier une terre colonisée par les Grecs et pour réaffirmer la légitimité de cette action.

[1300] Cela est particulièrement évident dans le mythe des prouesse d'Héraclès : de Polignac 1998, p. 24.

[1301] Valenza Mele 1979, pp. 36-7.

[1302] Hom. *Od*. VII.56-60.

[1303] Hom. *Od*. VI. 4-8.

[1304] Thuc. I.XXV.4. Valenza Mele 1979, pp. 38.

[1305] Hes. Fr. 43a Merkelbach-West.

[1306] Antonelli 1995, p. 19.

[1307] Hdt VII.123, Selon F. Jacoby l'information proviendrait d'Hécatée de Milet et donc l'information daterai à la seconde moitié du VI^e^ s. av. J.-C. (F. Jacoby, s.v. *Hekataios*, in RE, VII.2, 1912, cc. 2714, l. 64 à 2715, l. 5).

« enflammée, brûlante »[1308]. En raison de la perspective que nous avons déjà adoptée lors de l'analyse de Typhon, il serait tentant d'expliquer la référence au feu par rapport à la nature volcanique du lieu. Toutefois ni l'Eubée ni la Chalcidique ne montrent la trace d'éruptions volcaniques pendant l'Holocène[1309].

La terre brûlée pourrait en revanche s'expliquer par les traditions mythiques associées à ces lieux, et plus particulièrement par l'action de la foudre que Zeus emploie contre les êtres monstrueux[1310]. Au fil de notre argumentation, nous tâcherons d'éliminer toute ambigüité par rapport à ce feu mythique, qui paraît en revanche plus approprié pour une autre Phlégra, celle qui se trouve dans la région volcanique campanienne.

Pour ce qui concerne, plus en détail, la localisation chalcidienne du mythe que nous examinons, Hésiode n'est pas le seul à avoir identifié en Phlégra-Pallène le théâtre de cette lutte cosmique. Strabon par exemple connaît visiblement une tradition ancienne qui identifie Phlégra à Pallène :

> « Dans des temps encore plus anciens, les Géants, dit-on, y [Pallène] vécurent et le nom de Phlégra est attribué à son territoire aussi bien par les auteurs de récits légendaires que par d'autres qui, plus dignes de foi, représentent comme occupant ces lieux une race barbare et impie »[1311].

Il la localise un peu plus loin dans le texte[1312] en Macédoine orientale. La même identification des deux toponymes se trouve aussi au IV^e^ s. av. J.-C. chez Éphore[1313] et chez le Pseudo-Skymnos[1314] au II^e^ s. av. J.-C. Étienne de Byzance[1315] est persuadé que Pallène était en Thrace et s'appuie sur le témoignage d'Hegesippos[1316] (IV^e^ s. av. J.-C.) et de Théagènes[1317], qui assimilent Pallène à Phlégra et mettent toujours en relation avec les Géants ces deux toponymes[1318]. D'autres auteurs évoquent seulement l'un d'entre eux : ἐν πεδίῳ Φλέγρας pour

[1308] P. Chantraine, s.v. φλέγω, pp. 1164-6.

[1309] Higgins – Higgins 1996, pp. 83-87; 111-113. Malheureusement le lien avec les volcans n'est pas si immédiat comme le voudrait Amiotti 2003.

[1310] Valenza Mele 1979, p. 36.

[1311] Str. VII. Fr. 25.

[1312] Str. VII. Fr. 27.

[1313] Ephoros FHG 1 fr. 70 = BNJ 70 F 34, qui est la source de Démétrios de Skepsis, à son tour source des deux précédents passage de Strabon (Baladié 1989, p.26).

[1314] Ps. Scymn. 635-7.

[1315] Steph. Byz. s.v. Παλλήνη. La même information apparaît aussi s.v. Φλέγρα quand il cite également Euxodos de Cnide (fr. 310 Lasserre).

[1316] Hegesippus FHG 4 fr. 2 = BNJ 391 F1.

[1317] Theagenes FHG 4 fr. 11 = BNJ 774 F11; inconnue est la chronologie de l'auteur (Engels, Johannes. 2008. "Theagenes (774)" In *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*, edited by Ian Worthington. Brill: Leiden – Consulté en ligne le 15 April 2021 https://scholarlyeditions-brill-com.janus.bis-sorbonne.fr/reader/urn:cts:greekLit:fgrh.0774.bnjo-2-comm3-eng:t1-f9/).

[1318] L'équivalence se trouve aussi chez Philostr. *Her*. I.4.5 (III^e^ s.).

Euripide, Eschyle, Pindare, Aristophane, Claudien[1319] ; Pallène pour Diodore[1320] et dans les *Carmina Minora* de Claudien qui localise néanmoins la presque-île en Théssalie[1321]. Les deux toponymes ne s'équivalent pas pour tous les auteurs. Lycophron fait de Phlégra une région de la Pallène : « Toute la terre de Phlégra lui sera soumise, la haute chaîne du Thrambos, et l'éperon côtier de Titôn, les plateaux sithoniens, les champs de Pallène qu'engraisse le Brychôn à tête de taureau, le valet des Géants »[1322]. Le Pseudo-Apollodore, pour sa part, précise que les deux toponymes s'alternaient dans les différentes versions du mythe, mais pour indiquer le lieu de la naissance des Géants plutôt que de la guerre : « Ils seraient nés, selon certains, à Phlégrai, selon d'autres, à la Pallène »[1323].

5.1.2.1. Localisations alternatives de la Gigantomachie

À la lecture des textes, nous remarquons que la lutte contre les Géants peut être localisée ailleurs que dans la localité la plus attestée, Phlégra[1324]. Pausanias relate qu'en Arcadie, à Bathos, près de l'Alphée « d'après les Arcadiens, ce qu'on appelle le combat des Géants et des dieux a eu lieu en cet endroit, non à Pallène en Thrace »[1325], et plus précisément près de la source appelée Olympias où jaillit du feu de la terre. Les commentateurs modernes du passage de Pausanias identifient le lieu comme le ravin Vathy Rhevma (ruisseau profond) entre les villages de Mavria et Kyparissia d'où, selon les témoignages récoltées par J. G. Frazer[1326], il était plutôt courant de voir du feu sortir de la terre, ou d'apercevoir de la fumée depuis le sol brûlant et de sentir l'odeur de soufre. D'ailleurs, comme le rappelle Frazer, d'autres sources évoquent la présence de feux dans la même zone, autour de Megapolis[1327]. Pausanias ajoute que les Arcadiens sacrifiaient ici « aux Éclairs, aux Tempêtes et aux Coups de Tonnerre ». À ce propos, les commentateurs rappellent la présence du feu : les phénomènes atmosphériques

[1319] Eur. *HF* 1194; *Ion* 5; Aesch. *Eum*. 295-7; Pind. *Nem*. I.67; Ar. *Av*. 824; Claud. *Rapt*. II.255-7; 3.201; 3.338; *Gig. gr*. 4.

[1320] Diod. Sic. IV.15.1.

[1321] Claud. *Gig.* (*carm. min.* 53) V.4. Voir aussi Serv. Ad *Aen*. III.578.

[1322] Lycoph. *Alex*. 1404-1408. Les Géants sont définis « sithones » au vers 1357, la Sithonie était une péninsule de la Chalcidique.

[1323] Ps. Apoll. I.6.1.

[1324] La **Fig. 14** affiche les plusieurs localisations du mythe de la Gigantomachie.

[1325] Paus. VIII.29.1.

[1326] Frazer 1898, p. 314.

[1327] Ps. Arist. *Mir. Ausc.* 127 ; Plin. *HN* II.110(106).237.

recevaient alors un culte et une explication au travers de la présence mythique de la lutte aux Géants[1328].

Strabon est la source d'une autre localisation alternative, mise en relation avec des supposés phénomènes naturels étonnants :

> « Ce n'est également qu'une petite ville [Leuca en Iapygie]. On y montre une source d'eau putride et l'on raconte[1329] que les Géants dits Leuterniens qui survécurent à la bataille de Phlégra en Campanie, pourchassés par Héraclès, se réfugièrent à cet endroit et s'y dissimulèrent sous terre : l'eau malodorante de cette source aurait pour origine le sang putréfié qui suinte de leurs corps. Le nom de Leuternie donné à cette partie du littoral viendrait également de ces Géants »[1330].

Finalement, un ouvrage du VI^e^ s. av. J.-C., la *Méropide*, localise la défaite d'Astérios à Cos ; selon F. Vian[1331] cette variante archaïque serait l'œuvre d'un poète local. Cette information est intéressante car l'île était déjà à l'origine d'une variante locale que nous avons identifiée à propos de l'affrontement entre Polybotès et Poséidon.

A notre sens, ces trois témoignages sont des traditions locales originelles, qui, à la suite des contacts avec les Grecs Chalcidiens, changent partiellement leur forme pour rentrer dans le récit des Géants, devenu désormais le scénario narratif de référence pour décrire des phénomènes naturels anormaux, comme nous allons le montrer par la suite.

En définitive, une fois la colonisation des territoires d'Occident bien établie, les Géants se trouvent ensuite associés à une autre « terre ardente », les Champs Phlégréens campaniens[1332]. Les auteurs qui nous livrent cette information tiennent un discours cohérent et homogène, car ils expliquent le nom de la plaine et la présence des Géants par le biais des phénomènes de feu. En effet, la source commune à tous est très probablement Timée[1333], qui a puisé dans une variante locale que l'on peut considérer fiable. Au IV^e^ s. av. J.-C. la tradition des Géants en Campanie était donc bien consolidée et mise explicitement en relation avec la nature volcanique de la région aux pieds du Vésuve. Strabon décrit la région autour de Pouzzoles et Cumes et affirme : « On pense aussi que la région de Cumes a été appelée pour la même raison Phlégra et qu'il faut rapporter aux émissions de feu et d'eau l'histoire des blessures faites par la

[1328] Frazer 1898, p. 315 ; Casevitz – Jost – Marcadé 1998, p. 227.
[1329] La source est Timée (Lasserre 1967, n. 4, p. 180).
[1330] Str. VI.3.5. La Leuternie est mentionnée aussi chez Lycoph. *Alex*. 978 et Ps. Arist. *Mir. Ausc*. 97.
[1331] *LIMC* IV.1 (1988) 191–270, s.v. *Gigantes* (F. Vian), p. 192.
[1332] C'est également l'avis de Vian 1952b, p. 221 : « Les colons eubéens, après l'avoir localisée en Chalcidique, l'ont transplantée aussi à Cumes, dès la fin du VI^e^ siècle ».
[1333] Timée F89, voir Lasserre 1967, n. 5 p. 214.

foudre aux Géants qui tombèrent sur ce champ de bataille »[1334]. La même description se retrouve aussi chez Diodore, qui prend en compte tout le complexe volcanique campanien et localise la Gigantomachie sur la plaine de Cumes, en expliquant le terme Phlégra en relation aux embrasements causés par le Vésuve : « On a donné aussi à cette plaine le nom de Phlégra à cause d'une colline qui, autrefois, a fait jaillir un feu terrible, presque comme l'Etna en Sicile. Elle s'appelle maintenant "le mont Vésuve" et il reste beaucoup de signes du fait qu'elle a brûlé dans des temps anciens »[1335].

Si, dans les sources anciennes le théâtre de la bataille entre dieux et Géants demeure essentiellement Pallène-Phlégra-Champs Phléegréens, sauf quelques exceptions que nous verrons dans un deuxième temps et qui s'expliquent par le développement même du mythe, le récit de la Gigantomachie et la représentation de la figure des Géants peuvent varier de façon considérable entre les auteurs et les époques, comme nous allons le voir dans la section suivante.

5.1.3. L'évolution mythographique des Géants

Nous pourrions établir trois grandes phases dans l'évolution du récit mythique des Géants et de la Gigantomachie : la période archaïque où les Géants sont simplement évoqués comme un peuple lointain et fabuleux, une race de guerriers ; le V^{e} siècle av. J.-C. qui élabore la structure du mythe que nous connaissons dans la vulgate et qui cible les motifs clés ; le mythe se fixe ensuite à l'époque impériale, comme nous le voyons dans le récit du Pseudo-Apollodore, il a une diffusion considérable et finalement se cristallise, au point que certains éléments seront repris dans un habillage métaphorique[1336].

5.1.3.1. L'époque archaïque

Homère mentionne les Géants de façon sporadique[1337]. Eurymédon est le roi des Géants, un peuple féroce (ὑπέρθυμοι γίγαντες)[1338], ou une tribu sauvage (ἄγρια φῦλα)[1339]. Ils ne

[1334] Str. V.4.6; on remarquera la même localisation au passage V.4.4.
[1335] Diod. Sic. IV.21.5, aussi dans V.71.4.
[1336] *LIMC* IV.1 (1988) 191–270, s.v. *Gigantes* (F. Vian), pp. 191-196.
[1337] Voir aussi Vian 1952b, pp. 174-180.
[1338] Hom. *Od*. VII.56-60.
[1339] Hom. *Od*. VII.204-6.

paraissaient pas être de nature divine, ils ont été battus à cause de l'*hybris* de leur chef, mais nous ne sommes pas en mesure de savoir si Homère faisait référence à une Gigantomachie. Au livre X de l'*Odyssée*, Homère semble suivre une autre tradition : les Lestrygons sont décrits comme étant plus similaires aux Géants qu'aux hommes. Cela laisse supposer que les Géants sont considérés comme une race à part, ni hommes, ni divins. La comparaison peut également avoir été fournie au poète en raison de l'action qu'accomplissent les Lestrygons : « du haut des falaises, nous accablent de blocs de roche à charge d'homme »[1340]. Les Géants gardent le même comportement dans la version de la vulgate. On peut alors supposer qu'il n'existait pas de version canonique avant le VIII[e] siècle av. J.-C., mais plusieurs récits différents impliquant des êtres définis de façon vague comme des Géants, qui qui pouvaient inspirer les aèdes en fonction du besoin.

Plus au moins à la même époque, Hésiode dans sa *Théogonie* mentionne les Géants dans deux passages qui semblent appartenir aux deux traditions dans lesquelles Homère a puisé. Les Géants sont désignés comme un peuple à part, ni divin ni humain[1341] ; ensuite ils sont considérés parmi les races que Gaia[1342] enfanta grâce au sang d'Ouranos, et ils sont décrits comme des guerriers « aux armes étincelantes, qui tiennent en leurs mains de longues javelines »[1343]. Cette image correspond très clairement à l'iconographie des Géants au VI[e] s. av. J.-C. : ils sont représentés comme des hoplites, ou comme des guerriers sauvages ou en nudité héroïque, mais toujours avec des armes et prêts à combattre[1344]. À cette époque donc, le seul témoignage qui atteste de la lutte contre les dieux est le Fr. 43a d'Hésiode : il s'agissait probablement encore une fois d'une tradition alternative. C'est aussi grâce à un fragment de Xénophane que nous pouvons aisément admettre que la version qui intègre une lutte entre dieux et Géants[1345], quoique moins répandue dans l'épique par rapport à la Titanomachie, pouvait faire partie du mythème des luttes cosmiques qui précèdent l'affirmation du pouvoir de Zeus.

[1340] Hom. *Od*. X.120-2.
[1341] Hes. *Theog*. 50-2.
[1342] Elle est la mère des Géants aussi chez Soph. *Trach*. 1058; Eur. *Cyc*. 5, *HF* 178, *Ion* 987; 1529, *Phoen*. 128; 1131; Ar. *Av*. 824.
[1343] Hes. *Theog*. 185-6.
[1344] Vian 1952, p. 29; *LIMC* IV.1 (1988) s.v. *Gigantes* (F. Vian), p. 251.
[1345] Fr. 21 « Il ne faut pas raconter les combats des Titans, des Géants ou des Centaures, contes forgés par les Anciens, ni des disputes ou des bagatelles qui ne servent à rien; il faut toujours bien penser des dieux » (Trad. Tannery – Diès 1930).

5.1.3.2. L'époque classique

C'est au V^e^ s. av. J.-C. que nous pouvons apercevoir une élaboration plus structurée du mythe des Géants. L'affrontement a toujours lieu à Phlégra-Pallène, mais le récit commence à intéresser certaines personnalités de Géants, qui sont représentés dans des monomachies comme des adversaires d'un dieu. Porphyrion apparaît par exemple comme le roi des Géants[1346], d'autres commencent à être décrits avec les mêmes caractéristiques que Typhon. Chez Euripide déjà, Encélade par exemple est l'adversaire d'Athéna et il est enseveli : « Le bouleversement que tu portes dans cette maison atteint jusqu'au Tartare, ô Pallas, comme jadis quand tu ensevelis Encélade »[1347]. Tout comme différentes variantes du mythes existaient, avant Phidias les Géants étaient représentés dans l'art de différentes manières: sauvages, guerriers, imberbes, barbus, torse nu[1348]. Il est possible en effet que les représentations artistiques aient joué un rôle dans la définition de la Gigantomachie. Dans une scène du *Ion*, Euripide semble s'inspirer d'une œuvre d'art[1349] pour parler de la lutte des Géants et en particulier de la fin de Mimas et Encélade :

> « - De toutes parts, je promène mes yeux. Vois, sur ces murs de marbre le combat des Géants – Nous regardons par ici, mes amis – La vois-tu donc contre Encélade, brandissant son écu à tête de Gorgone ? – Je vois Pallas, notre déesse. Eh bien, et la foudre au double tranchant de flamme, la foudre terrible, que lance au loin le bras de Zeus ? – Je la vois : il embrase, il réduit en cendres, le farouche Mimas »[1350].

Une autre variante voit Astérios comme l'adversaire d'Athéna[1351], qui, selon la *Méropide*, prend sa peau pour en faire sa cuirasse (la version la plus connue concerne la peau de la Gorgone)[1352]. Athéna s'oppose aussi à un autre monstre, Aigis, de la peau duquel elle fait son égide[1353]. Dans la seule version[1354] que nous possédons qui mentionne ce monstre, l'affrontement est raconté avec des motifs que nous avons déjà rencontrés à propos de Typhon.

[1346] Pind. *Pyth*. VIII.22. Pindare est considéré comme la source la plus ancienne par Hild 1896, s.v. *Gigantes*, Daremberg-Saglio II.2, p. 1555. Voir aussi Ar. *Av*. 553

[1347] Eur. *HF* 906-9.

[1348] Vian 1952b; Vian 1951; *LIMC* IV.1 (1988) 191–270, s.v. *Gigantes* (F. Vian), pp. 251-2.

[1349] Selon Parmentier et Grégoire (Parmentier – Grégoire 1923, n. 3, p. 191) il s'agit du fronton ouest du temple de Delphes, décoré avec une Gigantomachie, dont des fragments existent encore (voir aussi Homolle 1901, pp. 502-9 et Homolle 1902, p. 595).

[1350] Eur. *Ion* 205-215. Voir aussi Eur. *HF* 907-9.

[1351] Arist. Fr. 637 Rose: δεύτερα δὲ τὰ Παναθήναια ἐπὶ Ἀστέρι τῷ γίγαντι ὑπὸ Ἀθηνᾶς ἀναιρεθέντι.

[1352] Lloyd-Jones – Parsons 1983, fr. 903a.

[1353] L'étymologie fait venir le terme de αἴξ, αἰγός, la peau de chèvre, qui était en réalité le matériel de la cuirasse de la déesse selon la version la plus courante.

[1354] Dionys. Skyt. BNJ 32 F 8, 70, 2-6 (ap. Diod. Sic. III.66.4).

Aigis est un fils de Gaia, mais il est présenté séparément, à vrai dire, des Géants qui selon Dionysios Scytobrachion sont envoyés contre Zeus dans un deuxième temps. Le monstre crache du feu et embrase plusieurs régions : la Phrygie[1355], les montagnes du Taurus, les forêts qui s'étalent jusqu'à l'Inde, les forêts du Liban, l'Égypte, la Libye et les monts Cérauniens.

Héraclès devient un acteur important de la lutte[1356], il est le γιγαντοφόνος[1357] et les Olympiens ne peuvent pas l'emporter s'ils ne sont pas aidés par lui, qui est un mortel[1358]. Nous avions déjà rencontré ce motif dans la version orientale de Typhon[1359] : cela constitue donc un élément supplémentaire qui nous permet d'établir une parenté entre le mythe des Géants et celui de Typhon. Alcyoneus est l'adversaire principal d'Héraclès[1360], mais leur affrontement à Phlégra et la lutte contre les Géants sont au V^e^ s. av. J.-C. deux exploits différents, alors que dans la mythographie postérieure[1361] les deux épisodes sont fusionnés. En effet nous ne pouvons pas négliger le fait que Héraclès est traditionnellement connu pour être le héros civilisateur par excellence, consacré comme tel par les célèbres douze travaux. Il gagne sa renommée au prisme de ses multiples pérégrinations et sa participation à la Gigantomachie est assurément légitime dans ce contexte : une occasion de plus pour insister sur la qualité civilisatrice du héros vainqueur de toute *hybris*[1362].

Si vers la fin du V^e^ s. av. J.-C. les Géants peuvent être évoqués dans la comédie[1363], et indiquer métaphoriquement une bataille de parole[1364] pour obtenir un effet comique, le thème de cette bataille cosmique devait être bien connu[1365]. Nous en déduisons donc indirectement que, malgré l'état fragmentaire de nos témoignages, entre le V^e^ et le IV^e^ siècles av. J.-C. le mythe des Géants commença à prendre la physionomie définitive de la lutte.

[1355] Définie κατακεκαυμένην: cette localisation ne saurait ne nous rappeler encore une fois Typhon. Pour l'appellation de la région voir aussi Str. XII.8.18.

[1356] Pind. *Nem*. I.66; Pind. *Nem*. VII.90; Soph. *Trach*. 1058-9; *Méropide*.

[1357] Eur. *HF* 1192.

[1358] Le thème sera développé par Ps. Apoll. I.6.1.

[1359] Voir chapitre 2.2.3.

[1360] Pind. *Nem*. IV.25-30 et *Isthm*. VI.32-35.

[1361] Ps. Apoll. I.6.1.

[1362] Lacroix 1974 ; voir également les récents travaux de Stafford 2012 et Ogden 2021 qui traitent de la figure du héros dans toute sa complexité. Nous allons revenir sur la figure d'Héraclès dans la section 2.4.

[1363] Ar. *Av*. 824: « Dis plutôt ce qu'il y a de mieux, la plaine de Phlégra, où les dieux par leur hâblerie se vantent d'avoir vaincu les fils de la Terre? ».

[1364] Coulon – Van Daele 1928, n. 1, p. 64.

[1365] Selon le scholie de ce vers, le thème était rebattu (Hild 1896, s.v. *Gigantes*, Daremberg-Saglio II.2, p. 1556).

À travers des fragments de Timée[1366], conservés principalement chez Diodore et Strabon, nous savons qu'au IV^e^ s. av. J.-C. le théâtre de la lutte est situé principalement aux Champs Phlégréens en Campanie :

> « [Héraclès arrive] à la plaine de Cymé où se trouvaient, racontent les mythes, des hommes extrêmement forts et devenus célèbres pour leurs méfaits, que l'on appelait Géants […] Quand les Géants apprirent l'arrivée d'Héraclès, ils se réunirent tous et se rangèrent en ordre de bataille face à celui-ci. Il y eut un combat étonnant, à la mesure de la force et de la vigueur des Géants. Héraclès, dit-on, remporta le combat, parce qu'il avait les dieux à ses côtés, il fit périr la plus grande partie des Géants et civilisa ainsi la contrée »[1367].

Le rôle d'Héraclès dans la lutte prend en effet une ampleur importante chez Diodore[1368] et Strabon, qui le fait protagoniste de la Gigantomachie aussi dans d'autres lieux[1369].

Au livre V, Diodore nous livre un récit plus complet de la Gigantomachie :

> « […] au moment précis où, dit-on, il extermina les Géants, en Crète il extermina la bande de Mylinos et dans la Phrygie celle de Typhon. Avant le combat contre les Géants de Crète, Zeus sacrifia, dit-on, un bœuf à Hélios, Ouranos et Gè. […] Tous les adversaires tombèrent sous les coups des dieux. Il eut à engager d'autres guerres contre des Géants, en Macédoine dans la Pallène, et en Italie dans la plaine qu'on avait nommée Phlégréenne dans l'Antiquité, d'après la combustion que le lieu avait subie, et qu'on appela ultérieurement plaine de Cumes. Les Géants furent punis par Zeus pour leurs actes hors-la-loi envers l'ensemble des hommes et pour avoir, forts de leur supériorité physique et de leur vigueur, réduit en esclavage leurs voisins, mais aussi pour désobéir aux lois instituées par la justice et pour porter la guerre contre ceux que tous considéraient comme des dieux […] »[1370].

Nous portons un intérêt particulier à ce texte, car Diodore résume dans un seul récit trois traditions, probablement locales, sur la lutte contre les Géants et montre que Zeus remporte la victoire, l'un après l'autre, sur trois groupes distincts. Diodore ressent donc le besoin de traiter le mythe comme un ensemble unitaire et structuré, malgré l'existence manifeste de variantes parallèles.

[1366] Pour une édition critique récente des fragments de Timée, on fera référence à Lachenaud 2017.

[1367] Diod. Sic. IV.21.5-6. Timée est la source aussi de Strabon (V.4.4) : « [Cymé] Elle était autrefois prospère, comme l'était aussi la plaine connue sous le nom de Champs Phlégréens où l'on situe la légende des Géants » (voir Lasserre 1967, n. 5, p. 214). La même association est présente aussi dans le passage de Str. V.4.6.

[1368] Ce qui a entrainé une lecture coloniale du personnage "les exploits d'Héraclès apporteraient ainsi leur justification à la colonisation grecque de l'époque historique" (Bianquis – Auberger – Borgeaud 1997, p. 128), voir également l'interprétation de Valenza Mele 1979. Héraclès est également le seul protagoniste de la lutte dans un autre passage : Diod. Sic. IV.15.1.

[1369] Str. VI.3.5; VII. Fr. 25 et 27.

[1370] Diod. Sic. V.71.2-5.

5.1.3.3. La fixation du mythe : Gigantomachie campanienne et Géants particuliers

C'est à partir de l'époque hellénistique, mais surtout impériale, que le mythe apparaît finalement systématisé et fixé. Comme F. Vian le relève justement[1371], nous devons au Pseudo-Apollodore le récit le plus complet sur la Gigantomachie[1372]. Gaia enfante les Géants pour se venger de la mort des Titans. Ils ont une apparence monstrueuse : ils sont "insurpassables pour la taille et irrésistible pour la force", "leur apparence était effrayante" et ils sont dotés d'une "épaisse crinière"[1373]. Leur description rappelle celle de Typhon et comme lui ils sont anguipèdes : "leurs membres inférieurs étaient faits d'écailles de serpent". Porphyrion et Alcyoneus sont les deux adversaires principaux. Héraclès se charge de battre l'adversaire désormais devenu traditionnel dans les récits des douze travaux[1374] : il frappe de ses flèches Alcyoneus et, comme le Géant ne peut pas mourir tant qu'il est sur sa terre mère, sur le conseil d'Athéna, il l'emmène hors de Pallène. Pour avoir le dessus sur Porphyrion, Zeus est obligé d'avoir recours à une ruse[1375] : il insuffle chez le redoutable Géant le désir de posséder Héra, et pendant que le monstre est occupé dans la tentative de violer la déesse, Zeus le frappe avec sa foudre et Héraclès avec sa flèche. Le Pseudo-Apollodore décrit en détail la fin des autres Géants, dont certains étaient déjà connus dans les récits d'époque archaïque, comme nous l'avons vu, et qui trouvent donc chacun leur adversaire divin :

> « Quant aux autres, Apollon décocha une flèche dans l'œil gauche d'Ephialtès, Héraclès une autre dans son œil droit. Eurytos fut tué par Dionysos d'un coup de thyrse, Clytios par Hécate avec ses torches, <Mimas> par Héphaïstos avec des projectiles de fer rouge […] Hermès, qui portait le casque d'Hadès, tua dans la mêlée Hippolytos, Artémis tua <Aigaion> et les Destinées tuèrent Agrios et Thoon, qui luttaient avec des massues de bronze. Les autres furent abattus pas Zeus à coups de foudre. Et tous, dans leur agonie, furent frappés par les flèches d'Héraclès »[1376].

Deux Géants en particulier retiennent notre attention, Encélade et Polybotès.

[1371] Vian 1952b, pp. 2-3.

[1372] Ps. Apoll. I.6.1.

[1373] Toutefois dans la littérature le terme γίγας est employé généralement pour indiquer une violence indomptable et démesurée plutôt qu'une taille disproportionnée (Hard 2020, p. 84).

[1374] Pour la période qui précède l'époque hellénistique, quand nous pouvons remarquer une systématisation globale de la matière mythique, un aperçu cohérent et complet des douze travaux est livré plutôt par les représentations iconographiques, en particulier les métopes sculptées du temple de Zeus à Olympie.

[1375] Le motif de la ruse est l'un de ceux qui caractérisent la version orientale du mythe de Typhon. Qui plus est, la ruse conçue ici par Zeus impliquant la séduction d'une déesse se retrouve au Proche-Orient dans le mythe d'Illuyanka.

[1376] Ps. Apollod. I.6.2. Une représentation chorale, qui rappelle la description de la bataille chez le Pseudo-Apollodore, figure sur la coupe du potier Erginos et du peintre Aristophanès, LIMV 318.

Comme chez Euripide, Athéna se bat contre Encélade et l'ensevelit, mais cette fois-ci sous la Sicile. Le Pseudo-Apollodore n'est pas le seul à contaminer l'affrontement contre Encélade avec celui de Typhon, enseveli, lui aussi, sous l'Etna[1377]. Callimaque utilise l'image d'Encélade enseveli sous la Sicile comme métaphore pour indiquer le poids de sa vieillesse : « Puissé-je secouer le manteau [de la vieillesse], aussi lourd sur moi que l'île aux trois pointes sur le funeste Encélade ! »[1378]. Cette confusion entre Encélade et Typhon apparaît aussi dans d'autres sources. Virgile, par exemple, après avoir décrit le comportement volcanique de l'Etna, le met en relation avec Encélade, suivant le schéma classique utilisé dans la description de la chute de Typhon[1379] :

> « On dit que le corps d'Encélade, à demi consumé par la foudre, est pressé sous cette masse ; l'énorme Etna qui pèse sur lui souffle au dehors la flamme qui fait éclater ses fournaises ; chaque fois que le Géant retourne son flanc las, toute la Trinacrie tremble, gronde, couvre son ciel de fumée »[1380].

Philostrate, dans *La vie d'Apollonios de Tyane*, conçoit la présence des deux en même temps : « À les entendre, sous cette montagne gémit enchaîné quelque Géant, Typhée ou Encélade, qui, dans sa longue agonie, vomit tout ce feu »[1381].

Qu'Encélade devienne dans l'historiographie romaine un *alter ego* de Typhon est par ailleurs une évidence à la lecture de Stace. L'auteur opère en effet une distinction, également géographique, entre les Géants et Encélade : « Les dieux s'en réjouissent comme s'il [Jupiter] sortait épuisé, hors d'haleine, des combats de Phlégra et qu'il eut écrasé Encélade sous l'Etna fumant »[1382].

Chez Ovide[1383], en revanche, la mention d'Encélade évoque la Gigantomachie, comme chez Philostrate : pour évoquer les Géants il lui suffit d'évoquer « Encélade et ses compagnons »[1384].

[1377] Mais déjà au moins à partir du V^e^ s. av. J.-C. voire au VIII^e^ s. av. J.-C., si nous acceptons la leçon Αἴτνης au vers 860 de la *Théogonie*.

[1378] Callim. *Aet*. 1.35-36 (Trad.: Vian 1952b, p. 201). Il s'inspire peut-être d'Eur. *HF* 637-640 (Massimilla 1996, p. 228). Voir aussi fr. 382 = Schol. Pind. *Ol*. IV.11c.

[1379] À remarquer en particulier l'image des fournaises qui renvoie à l'atelier d'Héphaïstos et à l'image de l'éruption comme des pierres en fusion au vers 575.

[1380] Verg. *Aen*. III.579-582. Dans le chant IX.710 Typhon est en revanche sous Inarimé. À l'époque de Virgile, donc, les différentes traditions se mélangent et ce qui compte n'est pas le nom du personnage monstrueux, mais le symbole qu'il représente. Philostrate l'Ancien établit un parallèle entre les deux : « Ainsi veulent faire, dit-on, Typhon en Sicile, Encélade ici, en Italie » (Philostr. *Imag*. II.17.5).

[1381] Philostr. *VA* V.16 (Trad. Chassang 1862).

[1382] Stat. *Theb*. XI.7-8. Dans le livre XII. 274-5 parle des « mugissements d'Encélade lui-même dont les feux jaillissent ». Voir aussi Sil. XIV. 578-9.

[1383] Ov. *Pont*. II.2.11.

[1384] Philostr. *Her*. I.3.4. Chez Claudien il est défini « le roi souverain des Fils de la Terre » (Claud. *Rapt*. III.350-1).

À une époque plus tardive, Claudien reprend la description de Virgile. Par rapport aux autres Géants, il a gagné définitivement sa place dans la mythographie comme concurrent de Typhon dans la représentation symbolique de la montagne enflammée, en particulier quand il s'agit de l'Etna :

> « En son milieu s'étend l'Etna aux roches calcinées, l'Etna qui jamais ne taira le triomphe sur les Géants, sépulcre brûlé d'Encélade, qui, enchaîné, le dos meurtri, exhale de sa plaie brûlante un soufre inépuisable ; et chaque fois que sa nuque rebelle repousse ce fardeau sur son flanc gauche ou droit, l'île à sa base est alors arrachée »[1385].

Un autre passage du *Rapt de Proserpine* permet de confirmer que désormais certains Géants se détachent du récit de la Gigantomachie cosmique[1386], pour être localisés dans les régions volcaniques italiennes :

> « La nuque de Typhée a-t-elle rompu Inarime? Alcyonée brisé le bloc du mont Vésuve et franchi à pied les flots tyrrhéniens? Ou l'Etna, mon voisin, par sa bouche ébranlée a-t-il fait sortir Encélade? »[1387].

Un épisode qui a beaucoup de succès dans la littérature successive est celui du combat entre Poséidon et Polybotès. Selon le récit du Pseudo-Apollodore[1388] : « Polybotès, poursuivi par Poséidon à travers la mer, parvint à Cos. Poséidon arracha un morceau de l'île, qu'il lança sur lui ; on le nomme Nisyros ».

Cet épisode est l'un des plus « clairs », pour emprunter l'expression de Vian[1389], de la Gigantomachie. Nous pourrions en effet distinguer dans le mythe, à partir du Pseudo-Apollodore, différents épisodes, comme des tableaux, qui constituent des scènes closes pouvant, pour ainsi dire, être indépendants et avoir un sens en eux-mêmes, comme nous l'avons vu avec Encélade, et comme on peut le déduire également des représentations figurées.

Les sources s'accordent toutes dans le déroulement de l'action de l'ensevelissement de Polybotès, ce qui laisse supposer une source commune plutôt ancienne[1390]. Pausanias ajoute un élément important, quand il décrit un groupe figuré dans le Céramique d'Athènes : « Non loin

[1385] Claud. *Rapt*. I.153-8.
[1386] Qui en même temps assume un rôle métaphorique pour indiquer la lutte contre les forces du désordre, comme nous le verrons ultérieurement.
[1387] Claud. *Rapt*. III.183-7.
[1388] Ps. Apollod. I.6.2.
[1389] Vian 1952b, p. 202.
[1390] Vian 1952b, p. 202. La source est peut-être Éphore, selon Lasserre 1971, n. 3 p. 145.

du temple, il y a Poséidon à cheval qui pointe sa lance contre le Géant Polybotès – ce géant auquel se rapporte à Cos la légende du cap Chélôné »[1391].

La légende pourrait alors être une tradition de Cos, expliquant étiologiquement la morphologie des deux îles proches, comme d'ailleurs l'atteste déjà Strabon :

> « Nisyros passe pour être un fragment détaché de Cos et l'on cite à ce propos la légende selon laquelle Poséidon, poursuivant Polybotès, l'un des Géants, détacha d'un coup de trident un morceau de l'île de Cos et le jeta contre lui de telle manière que le projectile devint l'île de Nisyros et maintint désormais de son poids le corps du Géant étendu sous elle. Certains auteurs veulent que ce Géant gise plutôt sous Cos »[1392].

Nous remarquons que, contrairement à la plupart des Géants, Polybotès suit le même destin que des monstres volcaniques : il est enseveli sous une masse de terre, dans son cas une île[1393]. La présence d'un mythe local pourrait être confirmée par la découverte d'une inscription du III^e^ s. av. J.-C. à Nisyros, où apparaît le nom, probablement d'un bourg, appelé Γιγάντεα[1394].

Un autre motif intéressant par rapport à notre démarche géomythologique peut être mis en évidence, à la relecture de certaines sources et de l'œuvre de Claudien[1395], qui peuvent être comparées aux représentations iconographiques datables déjà à partir du VIe s av. J.-C. En effet, les Géants ne subissent pas seulement la vengeance des dieux, ils attaquent au moyen de « rochers » et de « chênes enflammés »[1396]. Sur l'écu de Capanée, écrit Euripide, des reliefs représentent un Géant « portant sur ses épaules une ville entière qu'il avait arrachée à ses fondements à coups de leviers »[1397].

Le Géant Mimas, dans la Gigantomachie latine de Claudien[1398], arrache l'île de Lemnos et il aurait été prêt à la projeter ailleurs si Mars ne l'en avait pas empêché en le frappant avec sa lance. Depuis, le Géant « en bas, avec les serpents, il vit encore et siffle avec fureur », comme jadis Typhon et Encélade. La lutte chez Claudien assume une dimension cosmique, elle n'est pas localisée dans un seul endroit[1399]. Porphyrion aussi fait d'une île une arme : « tente de briser

---

[1391] Paus. I.2.4.

[1392] Str. X.5.16. Strabon rappelle également l'existence d'un temple de Poséidon ainsi que la présence de sources d'eau chaude.

[1393] Voir aussi Steph. Byz. s.v. Νίσυρος.

[1394] *IG*, XII 3, 92.

[1395] L'importance de la Gigantomachie pour cet auteur le rend une source incontournable, comme le souligne Charlet 1991, p. 114, Claudien serait obsédé par la Gigantomachie, en tant que symbole de « la révolte des forces chtoniennes de l'obscurité contre l'ordre ouranien du monde voulu par les dieux d'en haut » (Charlet 2018, p. 188).

[1396] Ps. Apollod. I.6.1.

[1397] Eur. *Phoen*. 1130-3.

[1398] Claud. *Gig. Lat*. (*carm. Min*. 53), 85-91.

[1399] Au vers 4 nous comprenons que Phlégra est le lieu de naissance des Géants.

Délos qui tremble, assurément pour la lancer, l'impie, contre le ciel là-haut »[1400]. Dans la *Gigantomachie Grecque*[1401], Claudien réélabore le mythe avec des motifs non connus ailleurs, comme par exemple les deux Géants qui absorbent l'un l'eau du fleuve, l'autre l'eau de la mer. Nous avons l'impression qu'au IV^e^ s. les éléments constitutifs, les mythèmes, du déroulement de l'action du mythe ont été fixés, mais les protagonistes sont devenus interchangeables. Zeus, Poséidon, Athéna, sont toujours présents, mais Poséidon n'est plus l'ennemi de Polybotès, plutôt celui de Typhon, qui sera anéanti par le trident de Poséidon et le traditionnel foudre de Zeus[1402]. Deux Géants attaquent Athéna et ils le font en jetant sur lui le sommet d'une montagne, l'autre une roche escarpée[1403]. Encélade s'arme d'une île et menace Zeus. La description de l'action rappelle curieusement certaines scènes figurées des vases grecs[1404] :

> « […] après qu'il eut arraché l'île, trait meurtrier, et celle-ci, soulevée et lancée en l'air, obscurcit la lumière du soleil – et sur l'île se trouvaient des arbres, des fleuves, des bêtes sauvages et des oiseaux »[1405].

Encélade demeure dans la mythographie tardive l'alter ego de Typhon, car lui aussi subit la foudre, il est embrasé et en proie aux flammes, mais cette fois-ci non pas sous une montagne ou une île, mais dans la mer :

> « [Zeus] brisa des nuages de feu, et, sous une foudre ininterrompue, déversa sur Encélade des pluies de feu dévorant : il voulait le détruire. Et lui bondit du milieu de la mer, brûlé; autour de lui, la mer qui bouillonnait s'agitait terriblement, se soulevant comme sous l'action des monstres marins »[1406].

Dans un souci d'exhaustivité, signalons aussi que la tradition mythique connaît un autre Géant, Athos,[1407] qui arrache de la terre, mais cette fois-ci depuis le promontoire de Canastrum dans la Pallène en Eubée[1408].

[1400] Claud. *Gig. Lat*. (*carm. Min*. 53), 115-6.
[1401] Pour la tradition manuscrite et un appareil critique du texte voir Livrea 2000.
[1402] Claud. *Gig. Gr*. 55-7.
[1403] Claud. *Gig. Gr*. 36-7.
[1404] Par exemple LIMC suppl. 2009 add. N° 10, mais voir plus dans le détail la section prochaine.
[1405] Claud. Gig. Gr. 64-6.
[1406] Claud. *Gig. Gr*. 70-2.
[1407] Steph. Byz. s.v. Ἄθως.
[1408] Nic. Eurôpia fr. 26 Gow-Scholfield : « Athos, montagne de Thrace, qui tire son nom du Géant Athos, comme le dit Nicandre dans le cinquième livre de l'Eurôpia : 'et quelqu'un / qui (?), voyant à quelle hauteur culmine sous les étoiles l'Athos de Thrace, a compris / a entendu [...] sous un lac / une mer incommensurable, lui qui [...] de ses deux mains propulsa des rocs déracinés avant le sommet inaccessible du Kanastron' » (Trad. S. Barbara dans Prioux 2017, p. 167).

Nous constatons donc que, depuis l'époque hellénistique-impériale, la Gigantomachie se spécialise dans un récit qui calque celui de Typhon, où les Géants sont lithoboles et en relation avec des phénomènes naturels. Un autre exemple nous est fourni par Silius Italicus :

> « On raconte que, par la masse d'Hercule terrassés, les Géants secouent la terre qui les recouvre; que, de leur souffle haletant, ils brûlent au loin les plaines, et que chaque fois qu'ils menacent de rompre l'assemblage qui les recouvre, livide devient le ciel »[1409].

Un dernier aspect mérite d'être souligné : à partir du II^e^ s. les sources précisent que les Géants sont anguipèdes. Ce trait n'est pas évoqué à l'époque classique, et nous pouvons en déduire que c'est un caractère acquis par les mythographes d'époque impériale sous l'influence de la description de Typhon[1410]. En effet, comme nous l'avons déjà indiqué, les auteurs anciens nous ont livré des descriptions très détaillées sur l'aspect, le physique et les gestes de ce dernier monstre enfanté par Gaia, car ces détails étaient déterminants pour l'imaginaire que le récit visait à reproduire.

Pausanias se montre sceptique par rapport à l'association des serpents avec les Géants : « Que les Géants aient eu des serpents à la place des jambes, c'est une légende dont l'absurdité a été démontrée »[1411]. Pour développer sa démonstration, il prend en compte au départ l'histoire d'un cadavre retrouvé dans le fleuve Oronte en Syrie, le fleuve curieusement mis en relation avec Typhon pour expliquer sa forme de serpent[1412]. Le témoignage de Pausanias nous renseigne sur le fait que désormais le Géant est anguipède dans le récit connu à son époque. En effet d'autres auteurs que nous avons déjà rencontrés dans cette présentation mentionnent ce détail. Le Pseudo-Apollodore, par exemple, affirme que « leurs membres inférieurs étaient faits d'écailles de serpent »[1413]. Cette représentation pourrait avoir été influencée par l'iconographie, comme nous le verrons par la suite, ce que Philostrate en effet semble suggérer :

[1409] Sil. XII.143-6.

[1410] L'image du serpent associée à des êtres chtoniens est très répandue, comme nous avons déjà eu l'occasion de le souligner (chapitre 2.4.2). Deux points peuvent être précisés. Le serpent, en tant qu'animal qui rampe, au contact de la terre, est lié aux forces de la nature, et en particulier aux forces qui, dans la science ancienne, naissent dans le cœur de la terre. C'est ainsi que la mythique ville de Amyclae, fondée par Castor et Pollux, a disparu selon Pline (*HN* III.9.59) « *a serpentibus deletae* ». La ville a été identifiée dans le cadre d'un projet de recherche sur le mont Panara et la cause de l'abandon a été identifiée à un tremblement de terre (Aversa – Fea – Petrillo 2007). Il est intéressant alors de constater que la mention aux serpents pouvait évoquer les forces qui font bouger la terre. Badouin 1959, p. 318 dans une étude sur la psychanalyse du mythe, associe le concept de chtonien, infernal et igné, à l'image du dragon, montrant comment culturellement certaines idées sont représentées symboliquement par une même image.

[1411] Paus. VIII.29.3.

[1412] Str. XVI.2.7.

[1413] Ps. Apoll. I.6.3.

> « Tu devrais aussi me parler, vigneron, de sa taille, de son squelette et de ces serpents qui, dit-on, sont intimement associés aux Géants et que les peintres représentent en figurant comme anguipèdes Encélade et ses compagnons »[1414].

Claudien, la source la plus tardive que nous prenons en compte dans notre analyse, aborde le thème avec une légère variation poétique : nous sommes face aux cadavres des Géants, dont il ne reste que des os de serpents, tandis que de leurs corps se dégagent encore des exhalaisons de la foudre qui les a frappés[1415].

5.1.3.4. L'apport de l'iconographie

La représentation la plus célèbre et connue de la Gigantomachie est celle de l'autel de Pergame[1416], bien étudiée par F.-H. Massa-Pairault[1417]. Néanmoins, comme F. Vian l'a démontré[1418], l'image des Géants et des Gigantomachies est un thème très courant sur tout support artistique à partir du VI^{e} s. av. J.-C. jusqu'à la fin de l'époque impériale. Dans le cadre de notre travail nous cherchons à identifier les indices révélateurs qui peuvent expliquer pourquoi les Géants sont localisés dans des terres volcaniques et pourquoi on peut les rapprocher de la figure volcanique de Typhon. Or, l'examen des répertoires iconographiques nous a permis de reconnaître certains éléments utiles à ce propos, des éléments qui se retrouvent aussi dans les sources que nous venons de présenter.

Depuis le VI^{e} s. av. J.-C. le type de Typhon anguipède est connu dans l'art grec avec quelques attestations plus rares où il brandit des rochers[1419]. En revanche les Géants lithoboles font déjà partie des Gigantomachies étrusques du VI^{e} au III^{e} s. av. J.-C. Athéna et Héraclès sont souvent les protagonistes qui luttent en monomachies contre deux Géants[1420], décrits de façon négative. La scène peut être parfois plus composite et engager plusieurs couples de combattants[1421]. L'association d'Athéna et d'Héraclès a été interprétée en fonction de la présence des Étrusques en Campanie, où les Grecs arrivent tôt. La culture eubéenne serait donc

[1414] Philostr. *Her*. I.3.4.

[1415] Claud. *Rapt*. III. 339-343. Dans la Gigantomachie latine (*Carm. Min*. 53, 85-90) seul Mimas est désigné comme anguipède : « En lui, tout l'homme meurt, mais en bas, avec les serpents, il vit encore et siffle avec fureur ».

[1416] LIMC 24.

[1417] Massa-Pairault 2007.

[1418] Vian 1951; LIMC IV.1 (1988) 191–270, s.v. *Gigantes* (F. Vian).

[1419] Voir Vian 1951, pl.1-2.

[1420] LIMC 410-411.

[1421] Par exemple LIMC 412, en général voir LIMC de 410 à 418 ; 438 ; 440. La plaque de bronze du Vatican (417) est intéressante car non seulement il y a plusieurs Géants armés de rochers, mais en plus, selon l'interprétation de Vian, l'adversaire de Poséidon est carrément écrasé sous l'île de Nisyros.

le vecteur qui a permis aux Étrusques d'avoir connaissance des traditions sur les Géants qui vont devenir rapidement populaires sur le territoire[1422]. De plus, entre le VI^e^ et le V^e^ siècles av. J.-C., la présence étrusque en Campanie est particulièrement forte, avec plusieurs conflits armés qui opposent des armées étrusques aux Grecs de Cumes. Les aristocrates chassés par le tyran Aristodème à la fin du VI^e^ siècle se réfugient même dans la Capoue étrusque, signe de liens étroits entre élites grecques et étrusques[1423].

L'art grec connaît le type iconographique du Géant lithobole à partir du V^e^ s. av. J.-C. Sur une hydrie attique à figures rouges est représenté par exemple Zeus en train de foudroyer un Géant brandissant un énorme rocher[1424]. Les Géants se défendent donc avec des gros rochers qu'ils doivent soulever à deux bras ou lancent des pierres, rappelant les batailles contre les peuples sauvages qui ne connaissent pas les armes forgées par l'homme. Sur un *stamnos* attique à figures rouges, nous voyons les deux sujets[1425].

Les représentations iconographiques avec un Géant qui utilise une arme naturelle continuent d'être attestées aux IV^e^-III^e^ s. av. J.-C. et pendant toute l'époque impériale : rochers et pierres sont utilisés à côté des troncs d'arbre, massues ou haches, moins répandus [1426]. En outre, sur un cratère apulien à figures rouges[1427] non seulement les pierres et les rochers sont l'arme privilégiée, mais on peut également noter que les deux rochers, que deux Géants s'apprêtent à lancer contre Héraclès et Poséidon, sont décorés différemment, peut-être pour indiquer une nature différente du rocher, selon un processus artistique déjà relevé pour la peinture apulienne[1428]. Le fait que les Géants utilisent pierres et rochers pourrait ne pas être significatif en soi, pourtant nous remarquons une tendance à privilégier les éléments de la nature comme arme et ensuite une spécialisation en faveur des rochers. Quelques représentations, en effet, accentuent l'image du rocher jusqu'à en faire un bloc si lourd que deux Géants doivent le soulever : selon Vian il s'agirait d'une montagne[1429], ce qui correspondrait au récit de Claudien[1430].

[1422] Voir Massa-Pairault 2009, p. 505.
[1423] Mele 2014.
[1424] LIMC 329 (**Fig. 13**).
[1425] LIMC 330 = Rép. Pl. 34, n° 344 (Rép. = Vian 1951).
[1426] Voir par exemple LIMC 45; 390 ; 401 ; 434. À l'époque romaine le motif est courant aussi dans les provinces, comme le montrent LIMC 526-527. Un autre exemple de la fin du II^e^ s. ap. J.-C. se retrouve en Turquie, sur la frise ouest de l'Hécateion de Lagina (LIMC 28).
[1427] LIMC 396.
[1428] Nous l'avions déjà souligné pour l'œnochoé apulienne du British Museum au chapitre 2.4.2 (**Figg. 12a-b**). Voir aussi Linant de Bellefonds 2014, p. 113.
[1429] LIMC 31; 484 ; LIMC IV.1 (1988) 191–270, s.v. *Gigantes* (F. Vian) p. 253. Le motif est présent déjà au V^e^ s. av. J.-C., cf. LIMC 316.
[1430] Claud. *Gig. Gr*. 36-7.

Une autre variante est celle des rochers-îles lancés par les Géants : par exemples sur un cratère apulien d'Hambourg, le rocher comporte des représentations de bâtiments ou de monuments, comme un bassin et une construction qui peut être interprétée comme un sanctuaire[1431]. L'île peut aussi être identifiée dans certains cas : sur quelques vases[1432], on retrouve le combat de Poséidon contre un Géant, et si l'on suit le récit mythologique il s'agirait probablement de Polybotès écrasé sous l'île de Nisyros. Dans les scènes peintes l'île est en effet beaucoup plus grande qu'un rocher et elle est peuplée de plantes et de bêtes. Dans le mythe, les Géants ont une relation étroite avec la terre, puisque Gaia est leur mère. Certaines scènes peintes montrent d'ailleurs des Géants encore enfoncés dans le sol qui essaient d'émerger[1433].

Les flammes sont également un autre élément présent dans le récit mythologique et qui apparaît aussi dans quelque cas sur les représentations vasculaires. Ce thème apparaît par exemple sur un cratère apulien dans une scène qui occupe un espace considérable sur le vase : elle représente la lutte entre Zeus sur un char brandissant le foudre contre un Géant déjà à terre, entouré de flammes[1434]. Une scène similaire se retrouve sur un cratère apulien[1435], où l'adversaire de Zeus se protège à l'aide d'un bouclier qui est pourtant entouré de flammes. Sur un plat apulien, Athéna à l'aide d'une torche met le feu à un Géant ailé et anguipède qui tient une pierre et de sa tête jaillissent des flammes[1436]. Mais les flammes peuvent également sortir de la bouche d'un Géant, comme il est possible de le voir sur des plaques étrusques en bronze[1437], où paraissent également des Géants lithoboles.

Nous avons jusqu'ici présenté un par un les principaux motifs iconographiques à partir des exemples figurés les plus explicites et évidents. Néanmoins, tout comme dans les récits mythiques, même si un motif se dégage par sa fréquence, on ne peut pas éclaircir une règle précise qui permette de catégoriser la représentation : dans les scènes représentées, surtout s'il s'agit d'une scène chorale, il y a le plus souvent un mélange des motifs que nous venons d'identifier.

[1431] LIMC suppl. 2009 add. N° 10 et Hildebrandt 2017.

[1432] LIMC 356; 359; 361. Poséidon contre Polybotès également aussi sur LIMC 308. Voir aussi Nizzo 2017.

[1433] LIMC 392 = pl. 47 n° 395, voir également Rép. 394 et LIMC 26 fr. 1166. Ce genre de représentation s'est prêtée à deux interprétation : la volonté de montrer les Géants qui naissent de la Terre ou de les montrer à moitié ensevelis sous les montagnes (voir Vian 1952b, p. 186).

[1434] LIMC 391.

[1435] LIMC 397.

[1436] LIMC 2009 suppl. add. 11 = RVAp suppl. 2/2 369 n° 244a pl. 102,4.

[1437] LIMC 414 (= pl. 49, n° 411) – 415. Une interprétation alternative serait de reconnaître des flots de sang au lieu du feu, mais nous partageons l'avis de *LIMC* IV.1 (1988) 191–270, s.v. *Gigantes* (F. Vian), p. 237.

Un autre motif qui est commun aussi bien aux récits narratifs qu'aux représentations artistiques est celui des serpents. Si Typhon est anguipède dès son apparition dans l'art grec[1438], les Géants acquièrent la queue de serpent au IV^e^ s. av. J.-C. seulement[1439]. Nous estimons que cela intervient en même temps que la progressive hybridation et syncrétisme des deux mythes[1440]. Le premier exemple de Géant anguipède se retrouve sur un lécythe apulien du premier quart du IV^e^ s. av. J.-C. [1441]. Au second quart du VI^e^ s. av. J.-C., le serpent est cependant déjà présent sur une scène de Gigantomachie : Poséidon est attaqué par un serpent qui sort du bouclier de son ennemi Polybotès[1442]. L'anguipède se bat souvent à côté de ses compagnons anthropomorphes dans une même scène : le souci des artistes de différencier clairement un des adversaires des dieux nous amène à émettre l'hypothèse qu'il s'agit de Typhon. Par exemple, sur un cratère apulien l'anguipède est le seul barbu, il brandit un gros rocher et son adversaire est Zeus sur son char qui s'apprête à jeter la foudre[1443]. De plus en plus le Géant se cristallise dans l'image d'un anguipède armé de roches et pierres[1444] dont l'adversaire peut également être Athéna. On peut alors supposer que certains de ces êtres anguipèdes soient plutôt à interpréter comme des représentations d'Encélade[1445]. À l'époque romaine, il n'est pas impossible de retrouver également un Géant hybride semi-anguipède qui tient un rocher à deux mains avec cependant en général une partie anguipède réduite à la partie supérieure du corps, muni de jambes [1446]. À partir de cette époque, les Géants sont quasiment exclusivement représentés sous la forme d'un monstre anguipède sur tout support iconographique[1447].

5.1.4. Reconstruire l'origine phlégréenne du mythe des Géants : l'influence de Typhon et la spécialisation volcanique

L'analyse du mythe des Géants nous a amenée à explorer le mythe dans ses multiples facettes et sous différents angles de vue : il est temps désormais d'envisager une perspective

[1438] Il apparaît sur des objets chalcidiens, corinthiens et étrusques, voir par ex. Rép. 1-10 et LIMC s.v. *Typhon*.
[1439] De toute façon avant que cela ne soit attesté par les témoignages écrites.
[1440] Il ne s'agit pas de rechercher si l'art a influencé le récit ou vice-versa : à notre sens la contamination de motifs est un processus global.
[1441] LIMC 389. Autres exemples sont LIMC 400-401, mais il est également possible qu'il s'agisse d'une représentation de Typhon.
[1442] LIMC 170 et Ogden 2013b, p. 84.
[1443] LIMC 398 = RVAp Suppl. 1 152, 23b pl. 26. Voir aussi LIMC 438 = rép. N° 461 pl. 54.
[1444] LIMC 439 rép. N° 462 pl. 53.
[1445] LIMC 58 = rép. 429 p. 52 (voir aussi LIMC 59 et 60).
[1446] LIMC 90 = rép. pl. 58 n°487. D'autres variantes sur le thème du serpent existent, comme la double queue de serpent, ou des queues de poissons, ou des serpents qui jaillissent des épaules (Ogden 2013b, p. 83).
[1447] LIMC 481 ; 483.

globale qui nous permette de mobiliser de façon cohérente et ordonnée tous les éléments dégagés dans notre analyse jusqu'à présent. Il est nécessaire au préalable de mettre l'accent sur le fait que le mythe pris en compte présente une vaste gamme d'expressions littéraires qui ne pouvaient pas être toutes analysées. Il a donc fallu sélectionner les récits les plus pertinents par rapport à notre démarche géomythologique. Nous n'avons pas, par exemple, examiné la relation avec les Spartes qui avait été étudiée par Vian[1448], ni les ressemblances avec les Aloades Otos et Ephialtes.

Tous les mythes que nous connaissons sont le résultat d'un long processus de sélection et de stratification de multiples versions et variantes opéré dans un long laps de temps dont les débuts remontent à la tradition orale. Plusieurs facteurs entrent en jeu : la fortune d'un motif, l'introduction d'un nouveau motif, le choix du poète ou de l'aède, l'appartenance à un courant artistique-philosophique, l'enjeu politique, le sort de la transmission écrite, et cette liste ne saurait nullement être exhaustive. Le fait est que, à un moment donné, en fonction de la tradition locale, des sources et de l'intérêt du mythographe, un choix s'opère, et l'auteur adhère à une version, créant peut-être sa propre variante. Pour atteindre son but l'auteur peut avoir besoin de modifier des éléments : ce faisant il marque une distance entre ce qui deviendra « canonique »[1449] et ce qui est « motif alternatif » qui s'approfondit au fur et à mesure des choix des autres auteurs. De cette manière – notamment à l'époque hellénistique[1450] – le mythe commence à se cristalliser et à se fixer, grâce également au souci de systématisation et de recherche de cohérence interne qui conduit les mythographes à tenter d'harmoniser la matière mythique afin de pallier aux discordances et aux anomalies entre les versions.

Dans les travaux sur les mythes, les spécialistes adoptent parfois un fonctionnement comparable à celui des mythographes hellénistiques, en cherchant à imposer un ordre à la fois chronologique et hiérarchique aux versions, alors qu'à notre sens les traditions se stratifient dans le temps, avec l'ajout des nouvelles ou la récupération des versions plus anciennes.

Ce processus se réalise avec des modalités et des temps qui sont propres à chaque récit mythique. Celui qui concerne le mythe des Géants est un exemple intéressant car nous avons

[1448] Vian 1952b

[1449] Ce que nous entendons par *canonique* est le récit le plus complet et donc le plus connu et répandu, qui va donc à inspirer la plupart des représentations artistiques et qui devient une source d'inspiration pour les autres auteurs. La version canonique ne correspond pas forcement au récit d'un seul auteur, mais on arrive à la reconstruire à travers plusieurs textes de différents auteurs. Dans le cas des Géants et de la Gigantomachie nous nous sommes rendue compte que le Pseudo-Apollodore a conservé le récit le plus complet, ayant absorbé tous les épisodes connus et ayant harmonisé toutes les traditions qui apparaissaient déjà comme les plus courantes.

[1450] Pour un approfondissement sur le travail des mythographes à l'époque hellénistique Higbie 2007. Prioux 2017 analyse le mythe de la Gigantomachie à l'époque hellénistique : son corpus documentaire est exceptionnel, mais son analyse présente une perspective différente de la nôtre.

pu facilement reconnaître la présence simultanée de plusieurs versions et retracer le chemin qui conduit au Pseudo-Apollodore, qui en produit finalement le récit canonique. Pour les finalités de notre recherche, il importe de faire l'état de ces variantes et de tâcher de retrouver les origines du mythe, principalement dans le but de comprendre ses relations avec la région phlégréenne, un motif qui avec le temps apparaît de plus en plus essentiel pour la composition du récit lui-même.

Nous avons remarqué que, au moins jusqu'au V^e^ s. av. J.-C., les Géants sont une catégorie très floue qui n'est pas vraiment intégrée dans la cosmogonie. Entre le V^e^ et IV^e^ s., le motif de la lutte de ce groupe contre les Olympiens devient progressivement plus important, jusqu'à devenir une des épreuves essentielles qui affirment le pouvoir et la domination de Zeus sur l'Olympe, avec la Titanomachie et la Typhonomachie. Plusieurs versions continuent d'exister, comme le confirme d'ailleurs le passage de Diodore où Zeus se trouve à combattre contre trois groupes de Géants[1451]. Nous avons déjà constaté que c'est au cours de cette période qu'on isole certaines personnalités de Géants, en leur attribuant un comportement particulier, qui ressemble souvent à Typhon. Dans la version définitive, qui commence à se fixer au IV^e^ s. et dont on peut suivre le récit à travers le témoignage du Pseudo-Apollodore[1452], deux autres éléments ont retenu notre attention : le besoin de l'aide d'un mortel pour surmonter la race des Géants et la nécessité d'une ruse. Toutefois, à notre sens, le thème qui est au cœur de la fixation du mythe dans sa version canonique est la localisation des Géants et de la lutte à Phlégra-Pallène et, à partir toujours du IV^e^ s., aux Champs Phlégréens[1453]. L'analyse du dossier documentaire nous conforte dans l'idée que le choix de cette localisation est précisément le facteur qui a conduit cette version à s'établir comme la plus célèbre parmi les autres. Il s'agit maintenant d'en identifier les raisons.

Les Champs Phlégréens, comme le nom le suggère, étaient reconnus par les Grecs comme le lieu ardent, le lieu des feux qui embrasent la terre, dominé par le sommet du Vésuve[1454]. Il n'est pas possible d'établir avec précision les éruptions et les phénomènes volcaniques auxquels les Grecs ont pu assister, mais les données archéologiques et géologiques que nous

[1451] Diod. Sic. V.71.2-5.

[1452] Nos réflexions sur la reconstruction du mythe s'inspirent en partie des considérations ébauchées par Vian 1952b, *passim*.

[1453] Il n'est pas anodin de rappeler ici que beaucoup d'auteurs mettent explicitement en relation la lutte des Géants et leurs blessures avec le feu de la terre, voir par exemple Str. V.4.6.

[1454] Str. V.4.4 ; Diod. Sic. IV.21.5.

avons présentées[1455] ont montré que lors de l'établissement définitif des Grecs sur la côte campanienne et à Pithécusses, ils étaient pleinement conscients de la nature volcanique du lieu. Comme nous l'avons évoqué au début de ce chapitre, on attribue au mythe de Typhon de multiples localisations dont la Campanie également[1456], au moins à partir du V^e^ s. av. J.-C., au moment où le mythe des Géants commence aussi à se fixer.

Aux oreilles du publique grec qui écoutait le récit des prouesses de Zeus contre Typhon, il n'apparaissait pas étonnant que le théâtre de la lutte puisse être variable ; d'ailleurs la Campanie ainsi que la Sicile sont les deux premières zones à être occupées de façon stable par les colons grecs, les deux territoires sont volcaniques et le paysage même rend compte de ce type de phénomènes. Typhon en tant qu'être volcanique pouvait donc aisément trouver sa place légitime dans un paysage caractérisé par la présence de roches basaltiques, cônes de scories, cratères, décharges de gaz, pierres ponces, secousses, une campagne riche, des caractéristiques qui sont bien présentes dans la région qui comprend les Champs Phlégréens et le Vésuve[1457]. Typhon, être volcanique qui tire son inspiration de figures proche-orientales similaires et qui demeure établi sous l'Etna, utilise, pour se fixer en Campanie, comme point d'ancrage mythique le lien à la saga mythique des Géants : Typhon, en tant que géomythe volcanique, peut se développer dans un territoire comme la Campanie côtière, et pour ce faire s'associe aux Géants dont le mythe s'en trouve contaminé. La Gigantomachie, le combat des dieux contre les fils de la Terre outrageants et violents, s'enrichit d'un personnage avec une personnalité très caractérisée : son rapport avec le volcan est si fort que cela entraîne l'association de toute la catégorie des Géants aux volcans[1458].

Les Champs Phlégréens ont un rôle de premier plan dans la mesure où il s'agit de la deuxième terre colonisée par les Grecs en Italie et aussi parce que, du point de vue mythographique, ils peuvent être assimilés plus facilement à patrie originelle des Géants, Phlégra. Certains Géants se distinguent au sein de ce groupe pour présenter une personnalité mieux définie dans la narration. On peut noter que ce sont ceux qui sont systématiquement associés à des phénomènes naturels. Leur rôle dans le récit rappelle très souvent l'épisode de

[1455] Paragraphe 1.1 et chapitre 4.

[1456] Pind. *Pyth*. I.31-39.

[1457] Et d'ailleurs les Anciens montrent une certaine fluidité dans l'identification des limites de ce qui est Φλεγραίων Πεδίων.

[1458] Typhon est appelé "géant" à partir au moins de Lycophron (*Alex*. 688-693) et par les auteurs successifs jusqu'aux Mythographes du Vatican. Dans la littérature l'épisode de Zeus contre Typhon reste pour autant normalement distinct de l'épisode de la Gigantomachie, tandis que dans l'art à partir de la même époque (IV^e^ s. av. J.-C.) les deux affrontements sont présents sur scène simultanément. Comme nous le verrons par la suite, dans la littérature, la place de Typhon est récupérée par le géant Encélade.

Typhon. Mimas par exemple est, dans le récit d'Euripide[1459], embrasé et réduit en cendre : Μίμαντα πυρὶ καταιθαλοῖ. Dans la *Gigantomachie latine* de Claudien[1460] il reproduit un autre comportement de Typhon[1461] : il arrache une île pour en faire un projectile. Il est enseveli sous une île d'origine volcanique, Prochythe[1462]. Mais le personnage qui suit le plus les traces de Typhon est Encélade, au point que nous l'avons déjà défini son *alter-ego*. Il est normalement l'adversaire d'Athéna[1463] et il est enseveli sous l'Etna, à partir de l'époque hellénistique[1464]. Le Pseudo-Apollodore est seulement l'une des multiples sources qui évoquent la fin du Géant enseveli sous le volcan sicilien[1465], mais certains auteurs précisent le parallèle avec Typhon, faisant écho aux passages de Pindare[1466] et Eschyle[1467] qui racontaient la fin de ce monstre :

> « On dit que le corps d'Encélade, à demi consumé par la foudre, est pressé sous cette masse ; l'énorme Etna qui pèse sur lui souffle au dehors la flamme qui fait éclater ses fournaises (*impositam ruptis flammam exspirare caminis*) ; chaque fois que le Géant retourne son flanc las, toute la Trinacrie tremble (*intremere*), gronde (*murmure*), couvre son ciel de fumée (*caelum subtexere fumo*) »[1468].

Encélade « exhale de sa plaie brûlante un soufre inépuisable (*spirat inexhaustum flagranti vulnere sulphur*), et chaque fois que sa nuque rebelle repousse ce fardeau sur son flanc gauche ou droit, l'île à sa base est alors arrachée »[1469].

Nous remarquons donc l'usage d'un type de lexique employé déjà pour l'épisode de Typhon, où figurent donc le feu et la flamme, la fumée, le tremblement, le grondement, les exhalaisons, le soufre. Nous savons déjà que ces éléments renvoient, certes de façon purement empirique et pragmatique, aux manifestations génériques qui peuvent se produire sur un territoire où le volcanisme est encore actif sous différentes formes. Ces éléments ne sont pas inconnus aux peintres, puisque dans certaines cas les Géants sont parfois entourés parfois de flammes[1470] : un tel détail ne peut qu'évoquer quelque chose qui devait être connue et facilement reconnaissable par les destinataires des vases. Un autre élément que nous avons

[1459] Eur. *Ion* 215.
[1460] Claud. *Gig. Lat.* (*Carm. Min*. 53), 85-91.
[1461] Nonnus *Dion*. I.293; II.456-8.
[1462] Sil. XII.147.
[1463] Déjà chez Euripide (*HF* 906-9 ; *Ion* 210-15).
[1464] Le premier auteur est Callimaque (fr. 1 et schol. Pind. *Pyth*. IV.11 ; *Aet* 1.35-6).
[1465] Ps. Apollod. I.6.3.
[1466] Pind. *Pyth*. I.13-31.
[1467] Aesch. *PV* 347-372. Voir aussi Callim. *Hymn* 4.141-8.
[1468] Verg. *Aen*. III.579-82.
[1469] Claud. *Rapt*. I.155-9.
[1470] LIMC 391 ; LIMC 397 ; LIMC 2009 suppl. add. 11 = RVAp suppl. 2/2 369 n° 244a pl. 102,4 ; LIMC 414 (= pl. 49, n° 411) – 415.

évoqué est celui des Géants qui arrachent des îles pour en faire des projectiles. Dans la Gigantomachie grecque, Claudien approfondit le thème de l'île :

> « […] il souleva une île arrachée jusqu'à la racine, avec ses nombreuses montagnes […] soulevée et lancée en l'air, obscurcit la lumière du soleil […] et alors une colère sans limite s'empara du souverain des dieux : il brisa des nuages de feu, et, sous une foudre ininterrompue, déversa sur Encélade des pluies de feu dévorant (τε πυρὸς νεφέλας πυχνοῖς τε κεραυνοῖς ἀσβέστους πυρόεντας ἐπ' Ἐγκελάδῳ χέεν ὄμβρους)[…] de la terre de Lycaonie, il arracha une roche, et la jeta sur le Géant au destin funeste […] »[1471].

Nous remarquons ici que l'accent est mis à la fois sur l'idée du feu et des îles/rochers lancés et jetés pour blesser et ensevelir, comme si à l'époque de Claudien, au IV^e^ s. ap. J.-C., ces éléments étaient considérés essentiels pour se représenter l'image de la lutte entre ces êtres monstrueux et Zeus. Nous pouvons donc émettre l'hypothèse que les motifs en rapport avec les forces de la nature étaient ressentis comme indispensables pour la construction du récit. En effet le thème des rochers/pierres/îles comme arme revient souvent à la fois dans les sources littéraires et dans l'iconographie, où l'art étrusque commence déjà au VI^e^ s. av. J.-C. à reproduire ce thème[1472]. Le projectile terrestre peut parfois devenir l'instrument de la victoire des dieux qui ensevelissent sous une île les Géants. Dans l'iconographie, du fait de l'ambiguïté de certaines représentations, il est parfois difficile de comprendre si le monstre est en train de succomber ou s'il est en plein effort pour soulever la lourde masse d'un rocher[1473]. Mimas arrache l'île de Lemnos, Porphyrion celle de Délos[1474], Athos le promontoire de Canastrum[1475], Encélade lance une île et finalement il est enseveli sous l'Etna, comme jadis Typhon, Mimas sous Porchythe[1476] et finalement Polybotès subi la même fin, enseveli sous l'île de Nisyros, une fois que Poséidon l'a détachée de l'île de Cos[1477].

Si l'image des Géants qui lancent pierres et rochers peut rappeler à l'esprit le phénomène de la chute de lapilli et bombes lors d'une éruption explosive, le fait que les Géants soient ensevelis sous des îles comme Typhon ouvre la voie à une ultérieure piste interprétative. Si on songe notamment à Encélade et Polybotès, qui sont effectivement les deux personnalités les plus souvent évoquées par les poètes et les artistes, on réalise que la description de leur fin

[1471] Claud. *Gig. Gr*. 58-74.
[1472] Pour les Géants lithoboles dans l'art voir *supra*.
[1473] Voir par exemple Linant de Bellefonds 2014.
[1474] Claud. *Gig. Lat.* (*Carm. Min.* 53), 85-91; 115-6.
[1475] Steph. Byz. s.v. Ἄθως; Nic. fr. 26.
[1476] Sil. XII. 147.
[1477] Ps. Apoll. I.6.3; Str. X.5.16.

décalque précisément celle de Typhon : être ensevelis sous une île volcanique (Etna – Nisyros – Prochythe) et se battre auprès d'un autre volcan comme les Champs Phlégréens fait de ces Géants des sortes de génies volcaniques. L'histoire qui les concerne reproduit sous une forme narrative et symbolique le comportement des volcans, l'Etna en premier lieu, car c'est celui qui génère le géomythe, comme nous l'avons vu dans l'étude du personnage de Typhon, les Champs Phlégréens en deuxième lieu.

Pour ce qui est de Nisyros et de Polybotès, le récit semble déjà exister parallèlement et indépendamment de celui de Typhon, car il s'agit d'une tradition locale de Cos. Nisyros est en effet une île volcanique : à l'extrémité orientale de l'arc volcanique sud-égéen, elle fait partie du champ volcanique de Cos-Yali-Nisyros-Tilos, son origine est plus récente que celle de Cos, et elle est caractérisée par une forte activité hydrothermale et par des dégazages, qui se manifestent au travers de plusieurs sources d'eau chaude et de fumerolles, celles-ci concentrées en particulier dans la plaine de Lakki, qui rappelle énormément la Solfatare des Champs Phlégréens[1478]. Cette tradition locale, se référant au même phénomène naturel, est contemporaine à l'époque où le mythe canonique se fixe. Il devient un autre épisode de Gigantomachie, mais conserve son autonomie dans la localisation en raison de la particularité des phénomènes qui ont lieu. Déjà Vian avait identifié en Polybotès un personnage en relation avec les forces de la nature[1479], lorsqu'il présente les possibles théories naturalistes et propose la « thèse tellurienne ». Selon ce spécialiste[1480] le mythe aurait acquis cet aspect tellurien après l'époque archaïque, en raison de l'association que les Anciens établissaient entre foudre, phénomènes volcaniques et odeur de soufre et en raison aussi du syncrétisme avec le mythe de Typhon. Il précise ensuite que « c'est seulement au moment où les Géants s'installent sur le domaine de Typhée, notamment en Grande Grèce, qu'une corrélation s'établit entre eux et les volcans ou les tremblements de terre »[1481]. Timée étant la source de plusieurs des auteurs cités, Vian soutient l'idée d'une tentative originelle de la part de l'auteur sicilien « d'explication mythique des phénomènes naturels » et que la guerre des Géants n'est pas née « du spectacle de cataclysmes géologiques ». Selon nous la perspective à adopter est différente : face à un mythe déjà constitué, bien conscient du fait qu'il est associé à des phénomènes naturels, Timée cherche à expliquer les phénomènes naturels à travers les mythes, proposant ainsi une

[1478] Pour le volcanisme de Nisyros voir le récent travail de Dietrich – Lagios 2018.
[1479] Vian 1952b, p. 229.
[1480] Vian 1952b, pp. 224-235.
[1481] Vian 1952a, p. 7.

explication par l'observation de la nature, ce qui permet ensuite de fournir une interprétation rationnelle de ces mythes.

Notre argumentation nous amène donc à considérer le mythe des Géants comme un mythe complexe et polyvalent[1482], pour lequel il serait clairement réductif de proposer une unique et définitive interprétation. Il nous semble évident néanmoins que les sources que nous avons évoquées se réfèrent à un moment précis de l'histoire du mythe, quand il atteint Pithécusses et la côte phlégréenne, et qu'il est assimilé au géomythe de Typhon. D'autres considérations finales nous confortent dans cette hypothèse. Nous avons mis en évidence les personnalités des Géants qui se distinguent de la masse de leurs congénères et qui ont un aspect que nous pourrions définir volcanique. Dans la mesure où c'est l'aspect symbolique qui prévaut, il n'est plus étonnant que Typhon et Encélade soient mentionnés par Philostrate[1483] comme s'ils étaient un personnage mythique identique, juste enseveli dans deux endroits différents, Typhon en Sicile et Encélade en Italie, ou que les deux soient mentionnés de façon alternative par l'auteur de la vie d'Apollonius de Tyane[1484].

Nous pourrions donc suggérer qu'à partir du IV^e^ s. av. J.-C. les mythèmes qui composent le mythe des Géants dans son acception volcanique et géomythique sont fixés, et puisque ce qui compte est le géomythe, les protagonistes deviennent interchangeables. D'autres motifs qui rappellent à la fois le volcan et Typhon peuvent être dégagés. Les Géants secouent la terre[1485] et sont anguipèdes. C'est un fait connu par les spécialistes que ce caractère procède de la représentation traditionnelle de Typhon[1486]. Les Géants deviennent serpentiformes à partir du IV^e^ s. av. J.-C. dans les représentations figurées[1487]. Ce détail n'apparaît cependant dans la littérature qu'au II^e^ s. ap. J.-C.

Tous les détails que nous avons examinés dans les sources écrites se retrouvent également dans les sources iconographiques : nous estimons que cela indique qu'il existe une cohérence dans l'imaginaire collectif des Géants.

[1482] D'autres interprétations possibles seront évoquées dans la section suivante.
[1483] Philostr. *Imag*. II.17.5.
[1484] Philostr. *VA* V.16. Voir aussi Claud. *Rapt* III.183-7.
[1485] Sil. XII.143-6.
[1486] *LIMC* IV.1 (1988) 191–270, s.v. *Gigantes* (F. Vian), p. 253 Ogden 2013b, p. 83.
[1487] Et probablement l'opération se réalise en Grande-Grèce puisque la plupart des attestations se retrouvent sur les vases apuliens (Ogden 2013b, p. 83).

L'éruption du Vésuve de 79 ap. J.-C. vient alimenter et renforcer la signification géomythique des Géants sur le sol campanien, comme nous pouvons le constater au travers d'un témoignage de Dion Cassius:

> « Des hommes nombreux et grands, d'une taille au-dessus de toute taille humaine, tels qu'on dépeint les Géants, furent vus, de jour et de nuit, errants tantôt sur la montagne, tantôt aux environs et dans les villes, tantôt se promenant dans l'air. Ensuite il y eut tout à coup des vents et de violents tremblements de terre, au point que la plaine tout entière bouillonna et que les cimes de la montagne bondirent. En même temps que se produisaient ces bruits, les uns, souterrains, ressemblant à des tonnerres, les autres, venant de la terre, semblables à des mugissements ; la mer frémissait et le ciel, par écho, répondait à ses frémissements. À la suite de cela, un effroyable fracas, comme de montagnes qui s'entrechoquent, se fit subitement entendre ; puis il sortit d'abord des pierres avec tant de force qu'elles atteignirent jusqu'au sommet de la montagne ; ensuite un feu immense et une fumée épaisse qui obscurcirent l'air et cachèrent le soleil entier comme dans une éclipse. La nuit succéda au jour et les ténèbres à la lumière; les uns s'imaginaient que les Géants ressuscitaient (on voyait dans la fumée de nombreux fantômes [qui les représentaient, et, de plus, on entendait un bruit de trompettes) ; les autres, que le monde entier allait s'abîmer dans le chaos ou dans le feu »[1488].

Il est intéressant de relever que l'image des Géants est si efficace qu'elle se retrouve associée à des phénomènes catastrophiques encore de nos jours. Lors du tremblement de terre qui frappa en 1980 l'Irpinia, la Basilicate et la Campanie, un paysan interviewé par Lina Wertmüller répondit que le séisme fut comme « se la schiena di un gigante si fosse sollevata »[1489].

5.1.5. Les autres scénarios possibles

L'interprétation des Géants comme géomythe volcanique est limitée à la version qui a été implantée par les Eubéens en Campanie, sous l'influence du mythe de Typhon. Il serait donc imprudent de vouloir généraliser ailleurs la signification du mythe localisé aux Champs Phlégréens.

D'après Vian[1490], en effet, le mythe avait à l'époque classique une signification théologique et politique : la lutte contre les forces du chaos et du désordre comme acte final de la création du monde, qui met en œuvre en même temps la consolidation de la *polis* divine. Les Géants

[1488] Cass. Dio 66.22-23 (Trad. Gros 1867). Suit la description de l'éruption et des dégâts produits.
[1489] L'information se trouve chez Massa-Pairault – Pouzadoux 2017, p. 12.
[1490] Vian 1952b, pp. 286-8.

peuvent alors incarner une force indomptable : la force de la nature, la force de la démesure et de l'ὕβρις au sens métaphysique, et ensuite la force de l'ennemi. Les motifs constitutifs n'ont pas besoin d'être modifiés : le mythe, tel qu'il est, représente déjà symboliquement le mythème de la lutte et peut être remployé dans différents contextes. C'est ainsi que les localisations alternatives du mythe en Arcadie et en Iapygie, que nous avons examinées à la section 1.2.1, peuvent s'expliquer facilement dans le cadre d'un récit qui fait état d'une manifestation de la nature extraordinaire à laquelle l'homme ne peut pas s'opposer[1491].

Le thème peut également être remployé, au travers d'une opération métaphorique, pour indiquer la lutte contre l'ennemi barbare et étranger, en fonction de la propagande d'un chef politique, comme nous l'avions vu aussi dans le cas de Hiéron et du mythe de Typhon. Le même paradigme peut être alors identifié dans la politique de Pisistrate. Au moment du retour de l'exil et de l'établissement de la tyrannie à Athènes, il monte jusqu'à l'acropole sur un char triomphal accompagné par une fille habillée comme Athéna[1492], sous le semblant d'un nouveau Héraclès avec qui il partage la victoire sur les ennemis et l'apothéose. C'est toujours à l'époque de ce tyran qu'augmente de façon considérable la production de vases peints ayant comme sujet la Gigantomachie : vers 550 av. J.-C. Athéna joue un rôle important à côté de Zeus, ensuite elle apparaît sur un quadrige avec Héraclès comme protagoniste exclusive de la lutte. Cela indique une prédilection évidente pour ce sujet pendant la période de la tyrannie[1493].

Après Alexandre le Grand, l'allusion aux ennemis comme des nouveaux Géants à abattre devient plus évidente : les Galates sont des ὀψίγονοι Τιτῆνες[1494] et à l'époque romaine les Géants sont évoqués dans les récits des auteurs latins comme métaphore pour glorifier les victoires impériales[1495]. D'autres tentatives de rationalisation du mythe peuvent être mentionnées et qui montrent que la signification du mythe phlégréen n'était plus évidente :

> « Au cours du déluge, des hommes se réfugièrent sur les montagnes avec ce qui était nécessaire à leur subsistance ; ils subirent ensuite les attaques de gens venus d'autres montagnes et les vainquirent aisément grâce aux positions plus élevées qu'ils tenaient. On

[1491] Valenza Mele 1979, pp. 35-6.

[1492] Arist. *Cost. At*. XIV.41, Hdt 1.60.

[1493] Valenza Mele 1979 pp. 25-8; Abete 2008, pp. 116-117. Selon Mugione 2017, p. 117 les Athéniens transformèrent les mythes de la bataille contre les Géants en conflit entre Orient et Occident, Grecs et barbares, à la suite du conflit contre les Perses. Pouzadoux 2017 analyse dans son étude le cratère d'Hambourg du peintre de Darius où figurent des batailles qui peuvent renvoyer aux victoires en Orient d'Alexandre le Grand.

[1494] Callim. *Hymn* 4.174, d'après Vian 1952b, p. 288 il fait référence aux Géants.

[1495] *LIMC* IV.1 (1988) 191–270, s.v. *Gigantes* (F. Vian), p. 193. Voir à ce propos Hor. *Carm*. III.4 ; Ov. *Tr*. II. 67-72 ; Luc. *Bel. Civ*. I. 33-8 ; VII. 144-150 ; Mart. VIII. 49, 1-6 ; VIII. 78. 1-4 ; Sil. IV.275-8; Plut. *Mar*. 23.4. Pour cette question, mais en relation à l'épopée de Virgile voir O'Hara 1994. D'après Prioux 2017, p. 146 les allusions à la Gigantomachie à partir de l'époque hellénistique répondent à un *topos* bien établi auparavant, à savoir celui de la « comparaison entre ennemi barbare et Géants ».

> appela en conséquence dieux les gens des hauteurs et fils de la terre ceux des bas-fonds ; comme ceux-ci rampaient de bas en haut, on dit qu'ils avaient des serpents en guise de pieds »[1496].

Ici le commentateur essaye de situer les Géants parmi les races primitives et tâche de s'expliquer l'origine de la forme anguipède[1497].

5.1.6. La Gigantomachie un géomythe volcanique ?

La Gigantomachie dans sa version canonique et identifiée sur le sol phlégréen peut être considérée un géomythe volcanique dans la mesure où, étant conditionnée dans sa construction par le mythe de Typhon, elle en reprend le même mythèmes constitutifs[1498] : la lutte, la localisation près d'un volcan, les armes qui rappellent les éléments de l'éruption. Toutefois au contraire du mythe de Typhon qui est un géomythe dès ses origines, comme toutes les versions et variantes le démontrent, nous ne pouvons pas affirmer la même chose pour le mythe de la Gigantomachie dans son ensemble, car tous les mythèmes géomythiques ne sont pas présents dans toutes les versions, le mythe n'est pas localisé seulement aux Champs Phlégréens ou près d'un volcan, et sa signification « volcanique » n'apparaît que lors de son arrivée sur le sol italien. Toutefois, contrairement au mythe de Typhon, nous n'avons aucun témoignage qui relie directement le mythe à une éruption précise, si on exclut Dion Cassius pour l'éruption de 79, quand désormais le mythe est implanté en Grande Grèce depuis près de six siècles. Cela laisse supposer qu'en définitive la Gigantomachie a seulement emprunté le caractère géomythique de Typhon en vertu d'une association d'idées et de symboles provoquée par la confrontation à un environnement similaire, mais à l'origine – et même déjà à l'époque romaine – la lutte contre les Géants n'avait aucune symbologie en rapport avec le volcan.

[1496] Varro ap. Serv. Ad *Aen*. III.578 (Trad. Vian 1952a, p. 21).

[1497] On pourrait rajouter à ce corpus un passage qui a soulevé beaucoup de discussions, celui de Suétone (Suet. *Aug*. LXXII.6.) où le biographe écrit qu'Auguste conservait, dans sa galerie de statues et de tableaux dans la villa de Capri, des *mirabilia*, parmi lesquels « ces restes énormes d'animaux et de bêtes monstrueuses que l'on appelle (*quae dicuntur*) les os des géants et les armes des héros ». Les fouilles archéologiques du début de XX^{e} s. ont vraiment mis à jour les restes de mammifères préhistoriques et Suétone semble combiner ici la tradition orale faisant des restes fossiles les os des Géants, et l'approche rationaliste-naturaliste montrant que déjà à l'époque d'Auguste il y avait une conscience, pourrait-on dire, paléontologique avant l'ère (Angevin 2015 ; Compatangelo-Soussignan 2020). Adrienne Mayor (Mayor 2000, p. 143 ; pp. 172-5) le définit comme le premier musée de paléontologie au monde, car elle considère aussi que l'origine de ce mythe est à rechercher dans les fossiles de grands animaux préhistoriques.

[1498] Chap. 2.5.1.

5.2. L'Averne : un paysage infernal moteur de la fabulation géomythologique

Notre travail nous a amenée à envisager jusqu'à présent des mythes pour lesquels une interprétation géomythologique est possible en raison de la référence claire, exprimée au travers du langage mythique, à une activité volcanique précisément identifiée et connue avec certitude par les Grecs. Nous allons maintenant interroger un espace volcanique au sens large : poussée par l'analyse des témoignages concernant les Champs Phlégréens nous nous sommes aperçue en effet que le caractère de ce lieu a rappelé, presque réclamé, la présence de plusieurs mythes déjà connus ailleurs. Nous essayons donc de comprendre si le facteur d'attraction a pu être ce caractère volcanique qui rend les Champs Phlégréens, et en particulier la zone de l'Averne, un endroit unique au monde, au point de solliciter l'imagination de tous les gens de passage.

5.2.1. Le paysage infernal de l'Averne : la catabase d'Énée

Les Champs Phlégréens ont toujours attiré l'attention de l'homme pour plusieurs raisons, y compris d'ordre pratique, comme la fertilité du sol. À l'époque romaine ce territoire[1499], en particulier Baia, était renommé en raison de ses sources chaudes, et la construction de thermes et demeures secondaire d'*otium* se développa largement. Les restes archéologiques demeurent les derniers témoignages d'un passé de bien-être et de luxe, contribuant, conjointement aux merveilles naturelles, au caractère suggestif d'un lieu qui devint une étape obligée du Grand Tour. La liste des récits de voyage qui le décrivent avec stupéfaction et étonnement est longue et la fascination des Champs Phlégréens est due aussi à l'aura de mystère et de danger qui l'entoure ; celle-ci est en partie liée aux manifestations telluriques particulières[1500] et en partie aux descriptions des Anciens qui y localisèrent la *nekyia* d'Ulysse et l'oracle des morts. Des nombreux voyageurs[1501], le texte de Virgile à la main, se rendaient aux Champs Phlégréens armés du désir d'appréhender les paysages qui avaient inspiré une telle création poétique. Les récits mélangent donc goût de l'évocation littéraire et imaginaire chrétien et c'est ainsi que plusieurs lieux, comme la Grotta del Cane, deviennent la demeure du diable, ou que le soi-

[1499] **Fig. 9.**

[1500] Manifestations volcaniques mais d'un volcan qui n'est pas visible, qui ne se présente pas visiblement dans la forme conique de l'imaginaire collectif de la *montagne de feu*, ce qui contribue à intriguer le visiteur.

[1501] Goethe et Alexandre Dumas parmi d'autres.

disant Antre de la Sybille, considéré comme un autre lieu où chercher l'entrée des Enfers, est peuplé de dragons et serpents ailées[1502] qui sifflent terriblement et terrifient le guide local.

La Solfatare, la terres des fantômes pour Camille Flammarion[1503], est d'ailleurs un des lieux privilégiés de la peinture du XVII^e^ s. Cela ne saurait pas nous étonner: la Solfatare est un lieu unique, inattendu, capable de stimuler tous les sens, qui reste gravé dans la mémoire pour son pouvoir évocateur et l'énigme de sa singularité. La Solfatare[1504] se trouve enfoncée dans une cuve – le cratère d'un ancien volcan – que notre vue peut contempler en un seul coup d'œil depuis le sommet. Cet espace se démarque du paysage verdoyant limitrophe : c'est une zone aride, où la terre est blanche-grisâtre avec de rares rayures irrégulières rouge et jaune, là où le minerai impose sa couleur. Le contraste est frappant, ce lieu est complètement étranger à la nature environnante, on n'entend aucun bruit si ce n'est celui des secousses et du gaz jaillissant qui animent le lieu. C'est un concentré de phénomènes bizarres qui surviennent simultanément, comme si la nature voulait mettre en scène tout l'arsenal de ses pouvoirs les plus magnétiques pour l'homme : fumeroles imprévisibles, de hauteurs et portées différentes, bassins d'eau stagnante et bouillonnante, odeur désagréable de soufre, bruit du dégazage qui gronde depuis les profondeurs de la terre. Rien d'étonnant à ce que les Anciens en aient subi la fascination et se soient intéressés à ce lieu qui ne pouvait pas être maîtrisé ni guère exploité. Nous pouvons reprendre quelques-uns des extraits que nous avons déjà cités précédemment pour vérifier l'attention que portèrent les Anciens à la Solfatare, avec des descriptions qui rendent compte de la particularité du lieu :

> « Certains auteurs, cependant, font venir ce nom (*scil*. Pouzzoles) de l'odeur putride de l'eau, toute la contrée jusqu'à Baïes et jusqu'aux environs de Cumes étant pleine de soufre, de feu et de sources chaudes. On pense aussi que la région de Cumes a été appelée pour la même raison Phlégra […] Au-dessus de la ville s'étend l'Agora d'Héphaïstos[1505], vaste plateau entouré de toutes parts de talus brûlants, percés comme un fourneau d'une multitude d'orifices expiratoires qui répandent une odeur nauséabonde à souhait. Quant au plateau, il est tout recouvert de déjections de soufre »[1506].

> « Puis ils présentent le spectacle des champs qui exhalent toujours des vapeurs de soufre et de feu et de bitume bouillonnant : la terre, en noire vapeur qui déborde, halète ; échauffée longuement en ses moelles brûlées, elle bouillonne et exhale dans les airs des

[1502] Et dans les miniatures des codex médiévaux l'eau des « stufe » est peuplée par des grenouilles et des serpents : le serpent continue à représenter symboliquement un lieu dangereux (Di Cicco – Jodice – Martino 2006, pp. 92-3).
[1503] Di Cicco – Jodice – Martino 2006, p. 33.
[1504] **Fig. 10.**
[1505] Il s'agit de la Solfatare.
[1506] Str. V.4.6.

effluves stygiens ; elle est en travail et, dans ses antres ébranlés, siffle formidablement ; et parfois, luttant pour rompre la voûte de ses demeures ou surgir du fond des eaux, avec un grondement lugubre et menaçant mugit Mulciber [Vulcain] ; il dévore les chairs broyées e la terre, ronge et fait crouler les monts en un bruit fracassant »[1507].

L'Averne aussi attire le regard des auteurs, qui en soulignent toujours les mêmes caractères : le grand lac est entouré d'un bois, il y a des exhalaisons pestilentielles qui peuvent causer la mort des oiseaux[1508] et il est en relation avec la géographie infernale :

« Un autre lui montre le lac qu'autrefois les gens appelaient Styx; le nom a changé, et il est célèbre maintenant, parmi les eaux aimables, sous celui d'Averne. En ce temps-là, un bois sinistre et des ombres ténébreuses le hérissaient, les oiseaux le craignaient, car il exhalait jusqu'à en inonder le ciel un poison de mort […] Proche de lui, un marais (la légende veut que vers les eaux de l'Achéron s'y ouvre un chemin) élargit en un gouffre immobile ses gorges obscures, découvre d'effrayantes béances de la terre, et parfois trouble les Mânes d'une lumière qui leur est inhabituelle »[1509].

« Passant maintenant à tous ces lieux, à tous ces lacs qu'on nomme Avernes, je vais t'expliquer leur nature et leur composition. D'abord le nom d'Avernes dont on les appelle, ils le tiennent du fait qu'ils sont funestes à tous les oiseaux. […]. Tel est ce lieu voisin de Cumes, où les montagnes remplies de soufre exhalent d'âcres vapeurs qu'accroissent encore celles de sources chaudes. […]. C'est ainsi que les Avernes doivent également produire une vapeur mortelle pour la gent ailée, et qui, s'élevant de la terre dans les airs, empoisonne le ciel sur une certaine étendue. Aussi à peine ses ailes ont-elles porté l'oiseau dans ces lieux, qu'aussitôt saisi et pris comme aux lacs par l'invisible poison, il tombe tout droit dans le sens où l'entraîne l'émanation. […] Tout d'abord en effet elle ne provoque en lui qu'une sorte d'étourdissement ; puis, mais une fois plongé dans la source même du poison, il doit sur-le-champ rendre la vie elle-même, en raison du nombre des principes nocifs qui l'entourent »[1510].

« Les habitants de la région racontaient que les oiseaux entrainés là dans leur vol s'abattaient aussitôt à la surface des eaux, frappés à mort par les exhalaisons qui se dégageaient de ce lieu comme si ce fussent les Portes de l'Enfer […] une source d'eau douce y jaillit sur le bord de la mer, mais tous s'abstenaient d'y goûter, la prenant pour

[1507] Sil. XII.133-142.

[1508] L'étymologie d'Averne depuis le grec ἄορνον = sans oiseaux est peut-être une reconstruction *a posteriori* que déjà les Anciens utilisaient pour s'expliquer le terme, mais d'autres étymologies sont possibles, comme celle qui permet de reconstruire un adjectif indiquant une position dans l'espace comme synonyme de *infernus*. Il s'agirait donc d'un cas d'étymologie populaire où la signification originelle se perd en faveur de l'association à un mot grec d'origine différente, mais d'une sonorité très proche, ce qui expliquerait pourquoi en effet Timée s'oppose à Éphore qui considérait que le lac était peuplé d'oiseaux (Ps. Arist. *Mir. Ausc.* 102 ; Antig. Mir. 152), (voir Ogden 2001, p. 62 ; Garnier 2010 ; Cerasuolo 2016). À noter que d'autres lieux considérés comme infernaux sont décrits sans oiseaux (comme par exemple celui de Thesprotide qui est lié à un oracle des morts selon Paus. IX.30.6), il s'agit peut-être d'un *topos* littéraire. Ps. Arist. *Mir. Ausc.* 102 dit que dans la zone près du lac « Aornos » il y a plein de sources d'eau chaude et que la région s'appelle « Pyriphlegethon ». Dans la suite, il y affirme néanmoins avoir vu des cygnes, au contraire de la vulgate qui en fait un lac sans oiseaux.

[1509] Sil. XII.120-3 ; 126-9.

[1510] Lucr. VI.738-741, 747-748 et 817-829.

l'eau du Styx. […] Les eaux thermales du voisinage et le lac Achérusien, enfin, étaient censés révéler la présence du Pyriphlégéthon »[1511].

Nous pouvons remarquer que l'Averne est représenté comme caractérisé par les autres éléments qui traditionnellement se retrouvent dans les Enfers grecs, l'Achéron[1512], le Styx, le Pyriphlégéthon. En effet nous pouvons identifier le moment qui consacra l'Averne comme lieu infernal : il s'agit du chant VI de l'*Énéide* de Virgile, qui le premier localisa ici la catabase d'Énée. Voici donc le parcours que le héros troyen doit entreprendre pour atteindre les Enfers[1513], selon les mots de la Sybille consultée par Énée dans son antre non loin du sommet où s'élevait le temple d'Apollon à Cumes :

« Tels étaient les mots de sa prière et il tenait sa main sur l'autel, quand la prêtresse ouvrit la bouche et parla : « Héros né du sang des dieux, Troyen fils d'Anchise, il est facile de descendre en l'Averne : elle est ouverte nuit et jour, la porte du sombre Dis, mais revenir sur ses pas, se retrouver libre sous les souffles d'en haut, voilà ce qui est l'affaire et qui demande effort. Bien rares l'ont pu, hommes qu'aima le juste Jupiter, ou que leur ardente vertu éleva jusqu'à l'empyrée, vrais fils des dieux : d'ici là les forêts tiennent tout, et alentours le Cocyte glisse ses noirs replis. Mais si tu as dans l'âme une telle passion, un tel désir de traverser deux fois les eaux mortes du Styx, de voir deux fois le sombre Tartare, s'il te plaît d'épuiser un labeur insensé, apprends ce qu'il faut d'abord accomplir »[1514].

Une fois arrivé aux « gorges méphitiques de l'Averne »[1515] apparaît alors l'entrée du Monde Souterrain :

« Il y avait une caverne profonde, monstrueuse, ouverte en un bâillement énorme, hérissée de rocs, défendue par un lac noir et les ténèbres des bois. Nul oiseau ne pouvait dans son vol passer impunément au-dessus ; tel était le souffle qui se dégageait de ces gorges sombres et montait jusqu'aux voûtes célestes. [C'est pourquoi les Grecs dénommèrent le lieu Aornus] »[1516].

[1511] Str. V.4.5

[1512] À remarquer que les sources évoquent le lac Achérusien pour se référer tant au lac Lucrino qu'au lac Fusaro voir Castagnoli 1977, n. 127, p. 74.

[1513] « On dit que la porte du roi des enfers est ici et le sombre marais où reflue l'Achéron » (Verg. *Aen*. VI.106-7).

[1514] Verg. *Aen*.VI.124-136.

[1515] Verg. *Aen*.VI.201.

[1516] Verg. *Aen*. VI.237-42. Le dernier vers est absent des principaux manuscrits et du commentaire de Servius : il s'agit probablement d'une glose érudite d'un copiste. Le vers est objet d'un différend parmi les philologues, car certains soutiennent la pureté du vers en raison de la description similaire que Lucrèce (VI.738-847) donne de l'Averne (un bref état des deux positions est à retrouver chez Paratore 1977 ; voir aussi Di Cicco – Jodice – Martino 2006, p. 36). Selon Cerasuolo 2016, p. 91 le fait qu'ἄορνον fasse référence à une grotte et non pas au lac plaiderait pour la suppression du vers du texte.

La description est très ponctuelle et due vraisemblablement à une connaissance autoptique des lieux[1517] et cette description a comme pendant la descente d'Orphée aux Enfers localisée toujours à l'Averne dans les *Géorgiques*[1518]. L'antre de la Sibylle où elle livre ses prophéties, se distingue du lieu de la descente aux Enfers[1519] et la recherche de sa localisation et identification précise a toujours intéressé nombre d'historiens et archéologues. Dans les années 1930, Amedeo Maiuri identifia l'antre de la prophétesse dans une gallérie passante sous l'acropole de Cumes, le lieu est encore connu aujourd'hui comme la Grotte de la Sibylle, alors que sa fonction militaire est désormais reconnue, tout comme sa datation à l'époque augustéenne[1520]. On a proposé d'identifier d'autres galeries entre l'Averne et Cumes et entre l'Averne et le lac Lucrin comme possibles demeures de la Sibylle[1521], notamment la galerie creusée par Coccéius, référence aux logements des Cimmériens[1522], s'agissant en réalité de tunnels créés pour capter l'eau des sources. L'intérêt pour découvrir les lieux réels inspirant le mythe touche aussi la *nekyia* d'Ulysse dont nous nous parlerons par la suite. En 1962, Robert Paget[1523] avait identifié à un complexe souterrain de Baia le lieu de l'évocation des morts, lieu qui est interprété peu d'années après comme étant l'œuvre d'Aristodème de Cumes[1524] ; en réalité il s'agit d'une construction à fonction thermale[1525]. Mais qui est cette Sibylle à laquelle on attribue tant d'importance ? La Sibylle n'apparaît pas chez Homère ; il s'agit probablement à l'origine d'un prénom qui ensuite a fini par définir une femme atteinte de la furie prophétique, une signification dont témoigne pour la première fois Héraclite[1526].

La Sibylle est un personnage dont l'on peut rechercher les origines dans le Proche-Orient, qui aurait fait sa première apparition dans la Troade : selon Pausanias[1527] la Sibylle Hérophile serait si vieille qu'elle aurait pu assister à la Guerre de Troie. Nicolas de Damas[1528] qui relate le récit de Xanthos de Lydie à propos du règne de Crésus, en fait une contemporaine de ce roi, et plusieurs savants soutiennent désormais que la tradition des prophétesses délirantes est

[1517] Paratore 1977, p. 28.
[1518] Verg. *Georg*. IV.467-8.
[1519] Serv. Ad *Aen*. VI.236.
[1520] Voir Monti 1991 pour un approfondissement sur les différentes positions sur la question de la Grotte.
[1521] En effet Virgile (*Aen*. VI.42-44) décrit ainsi la demeure de la prophétesse : « Creusé dans ses profondeurs, le flanc de la roche eubéenne recèle un antre énorme où mènent cent larges galeries, avec cent portes d'où s'élancent autant de voix ».
[1522] Str. V.4.5.
[1523] Paget 1967.
[1524] Hardie 1969.
[1525] Pour ces questions voir Castagnoli 1977, *passim*.
[1526] Fr. 97 Voss.
[1527] Paus. X.12.1–4.
[1528] Nicolaus of Damascus FGrHist 90 F 68.8.

originaire du Proche-Orient[1529]. La première attestation de la Sibylle à Cumes apparaît avec la mention de la vente des livres sibyllins, un recueil d'oracles, à Tarquin, roi de Rome[1530] au VI^e^ s. av. J.-C., mais nous ne sommes pas en mesure d'en savoir le rôle. Il est certain néanmoins qu'à la fondation de Cumes aucune Sibylle n'existait et que le rôle prophétique était plutôt l'apanage de Héra, comme on le verra par la suite[1531]. Grâce à Lactance[1532] on apprend que Varron (dans son *in libris rerum divinarum*) donnait la liste de dix Sibylles, en reprenant des auteurs antérieurs ; la quatrième était la Sibylle Cimmérienne, dont parlait aussi Naevius dans son *Bellum Poenicum*[1533]. Les spécialistes considèrent généralement que Virgile s'est donc inspiré de Naevius pour décrire la rencontre entre Énée et la Sybille, et également pour la structure du chant VI[1534]. Naevius était probablement le premier à avoir fait correspondre la Sibylle Cimmérienne à celle de Cumes, mais il existait une tradition plus ancienne qui reliait le voyage d'Énée et son arrivée en Italie près de la zone du Circée et de Gaète avec une prophétie. Au IV^e^ s. av. J.-C., c'est déjà Cassandre qui dévoile au héros son destin[1535]. Comme l'écrit Luisa Breglia Pulci Doria « Virgilio è quindi il punto di arrivo di una tradizione che si è formata lentamente, attingendo a modelli greci da una parte e a tradizioni italiche dall'altra, tradizioni che egualmente molto dovevano a quei modelli greci »[1536]. L'aspect oraculaire et prophétique lié à l'aventure d'Énée n'est donc pas nouveau, mais on peut se demander ce qui peut être attribué à la tradition grecque. Si la présence de la Sibylle à l'Averne est inconnue dans la tradition littéraire la plus ancienne[1537], le fait que Naevius l'appelle Cimmérienne indique néanmoins qu'il associe la Sibylle et l'oracle des Morts connu au lac d'Averne et considéré apanage des Cimmériens. D'ailleurs il a été remarqué déjà que les Sibylles italiques sont souvent associées à des lieux entourés de bois où le soufre est présent, et à des voix qui sortent du sol, comme c'est le cas de l'Averne[1538].

Virgile accentue le souffle prophétique qui entoure l'épisode avec la Sibylle : elle est effrayante et elle est en communication privilégiée avec Apollon qui lui « communique ses vastes pensées, ses desseins et dévoile l'avenir »[1539] ; elle dévoile ces oracles depuis son antre

[1529] Stoneman 2011, pp. 77-79.
[1530] Dion. Hal. *Ant. Rom*. IV.62 ; Lactant. *Div. Inst*. I.6.
[1531] L'histoire et les fonctions des Sibylles dépassent l'intérêt spécifique de notre sujet, c'est pourquoi pour un aperçu général de la question nous renvoyons à Valenza Mele 1991, pp. 29 ss.
[1532] *Div. Inst*. I.6.9.
[1533] F12.
[1534] Paratore 1977, p. 23.
[1535] Lycoph. *Alex*. 1273-80.
[1536] Breglia Pulci Doria 1998, p. 334.
[1537] Valenza Mele 1991
[1538] Breglia Pulci Doria 1998, p. 334.
[1539] Verg. *Aen*. VI.10-12.

souterrain qui fait résonner sa voix et qui donne autant de réponses que les portes qui composent sa demeure[1540], une allusion peut-être à l'ambigüité de la réponse oraculaire, comme le suggèrent les vers suivants : « C'est en ces mots venus des profondeurs du sanctuaire que la Sibylle de Cumes projette sur l'avenir d'effrayantes énigmes ; elle les mugit dans l'antre, enveloppant d'obscurités l'annonce du vrai »[1541]. Un autre aspect a attiré notre attention : l'atmosphère dans laquelle la divination a lieu est fortement marquée par un caractère chtonien, accentué par la mention d'Hécate, peut-être la vraie patronne du lieu, et qui est évoquée à deux reprises comme la mandataire de la Sibylle, celle qui lui a donné son pouvoir[1542].

Si la mention des Cimmériens autorise que l'on rattache la Sibylle à l'Averne, il est permis de s'interroger sur la nature et le rôle de ce peuple. Son nom pourrait être dérivé du hittite *kammara-*[1543] : il s'agirait donc d'un emprunt au Proche-Orient, région d'ailleurs de provenance de ce peuple à l'époque historique. Selon A. I. Ivantchik, qui s'intéresse à la réalité historique de ce peuple[1544], Homère connaissait bien les Cimmériens : on lui doit en effet la mention la plus ancienne de celui-ci[1545]. Le poète les caractérise comme un peuple réel, et sa source pourrait être une épopée pré-homérique, selon Ivantchik les Argonautiques épiques qui auraient conservé le souvenir de beaucoup des *realia* du Pont méridional. Ce peuple est attesté également par des sources akkadiennes[1546]. Néanmoins c'est uniquement l'image des Cimmériens mythiques qui nous intéresse ici. Homère mentionne ce peuple pour se référer au lieu de la *nekyia* d'Ulysse.

Nous analyserons dans la section suivante les arguments qui permettent de localiser dans l'Averne la *nekyia* d'Ulysse de ces vers homériques, et donc, par conséquent, le pays des Cimmériens mythiques[1547]. Nous pouvons toutefois essayer de cerner certains aspects qui nous permettent d'éclairer l'image mythique de ce peuple. L'étymologie hittite évoque déjà, à vrai dire, le paysage phlégréen, avec la fumée et la vapeur des jaillissements de gaz. D'autres auteurs ont associé les Cimmériens à l'Averne[1548], le plus ancien témoignage étant celui

[1540] Verg. *Aen*. VI.44.
[1541] Verg. *Aen*. VI.98-100.
[1542] « Hécate ne t'a pas en vain faite maîtresse du bois de l'Averne » aux vv 117-8 et « Hécate […] m'a donné pouvoir sur les bois de l'Averne » aux v 564.
[1543] P. Chantraine, s.v. Κιμμέριοι, p. 511 et Heubeck 1963.
[1544] Une mention des Cimmériens en tant que peuple historique se retrouve chez Hdt, I. 15. Pour un approfondissement sur les Cimmériens comme peuple historique voir Ivantchik 1993.
[1545] Hom. *Od*. XI.14: « les courants profonds de l'Océan, où les Kimmériens ont leur pays et ville ».
[1546] Ivantchik 2005.
[1547] Comme le résume Ciaceri, commento a Licofrone v. 695 p. 236 : « Sorta in Campania la tradizione del lago Averno e della palude Acherusia, in conformità alla *Nekyia* omerica, era naturale che sorgesse anche quella dei Cimmeri ».
[1548] Lycoph. *Alex*. 694.

d'Éphore, conservé dans un passage de Strabon[1549]. D'après l'historien, la légende des Cimmériens aurait été localisée ici par les autochtones, et les Cimmériens habiteraient des demeures souterraines appelées ἀργίλλαι. Ils se déplaceraient au moyen de tunnels creusés en profondeur et s'occuperaient de l'extraction des minerais et de la gestion de l'oracle. La mention de l'oracle nous occupera la section suivante, toutefois cette brève digression nous permet de comprendre quelle était l'image mythique des Cimmériens et pourquoi donc désigner la Sibylle comme « Cimmérienne » l'associait à une localisation infernale.

Pour revenir à la catabase d'Énée, le chant VI de l'*Énéide* est une habile construction littéraire que Virgile met en place combinant éléments issus de la tradition mythologique avec sa propre invention. Aucune source donc ne nous permet d'affirmer avec certitude qu'une Sibylle se trouvait dans un sanctuaire à Cumes et le rôle d'inspiration prophétique que le poète attribue à Apollon est dû à sa plume, car, encore une fois, aucune source ne permet d'attribuer à Apollon un rôle mantique ou d'*Archegetes* à Cumes ; il s'agit plutôt d'une reconstruction romaine[1550] en raison de la célébrité de ces deux qualités du dieu. Néanmoins certains détails ne peuvent pas être négligés : Virgile décrit l'Averne comme un lieu infernal et y situe un oracle comme si sa présence en ce lieu était bien connue[1551] ; nous verrons par la suite comment la comparaison avec d'autres sources nous autorise à affirmer que ces deux caractères appartiennent au récit de l'Averne dès le début de la colonisation grecque. Cela a dû attirer probablement Virgile qui avait la chance de bénéficier d'une connaissance autoptique du lieu ; il a dû se laisser inspirer par la suggestion du lieu également pour décrire la catabase de son héros et il a modelé ses enfers en fonction de l'Averne qu'il avait sous ses yeux[1552]. Ce processus de création nous renseigne sur la fascination de ce lieu volcanique dont le pouvoir d'attraction est si fort qu'un certain nombre de légendes trouvent seulement ici leur expression chtonienne. Ces différents aspects seront approfondis dans les sections suivantes, mais pour ce faire il est indispensable d'aborder au préalable la question des origines mantiques de l'Averne dans le récit d'Homère.

[1549] Ephorus BNJ 70 F134a, apud Str. V.4.5.
[1550] Valenza Mele 1991, *passim*.
[1551] « On dit que la porte du roi des enfers est ici et le sombre marais où reflue l'Achéron » (Verg. *Aen*. VI.106-7).
[1552] Paratore 1977, p. 39.

5.2.2. La *nekyia* d'Ulysse

5.2.2.1. La localisation dans l'Averne

L'antécédent mythique d'Énée est Ulysse, qui, avant de terminer son long voyage de retour à Ithaque, doit consulter, par volonté divine, les âmes enfermées aux enfers. Voici le voyage qu'Ulysse doit accomplir, selon les mots révélateurs de Circé :

> « Ton vaisseau va d'abord traverser l'Océan. Quand vous aurez atteint le Petit Promontoire, le bois de Perséphone, ses saules aux fruits morts et ses hauts peupliers, échouez le vaisseau sur le bord des courants profonds de l'Océan ; mais toi, prends ton chemin vers la maison d'Hadès ! À travers le marais, avance jusqu'aux lieux où l'Achéron reçoit le Pyriphlégéthon et les eaux qui, du Styx, tombent dans le Cocyte »[1553].

La localisation de l'entrée infernale est ensuite précisée davantage :

> « Le soleil se couchait, et c'était l'heure où l'ombre emplit toutes les rues, lorsque nous atteignons la passe et les courants profonds de l'Océan, où les Kimmériens[1554] ont leur pays et ville. Ce peuple vit couvert de nuées et de brumes, que jamais n'ont percées les rayons du Soleil […] sur ces infortunés, pèse une nuit de mort »[1555].

Même si dans l'Odyssée il n'y a aucune mention explicite de la Campanie, Servius, dans son commentaire au vers 107 du chant VI de l'*Énéide*, affirme que la description des Enfers correspond au récit de l'Odyssée où Circé explique à Ulysse quel est le chemin à entreprendre pour rejoindre la demeure infernale :

> « […] Bien qu'on imagine qu'Ulysse était aux confins de l'Océan, Homère lui-même, par la nature des lieux qu'il mentionne et la durée du voyage, prouve que c'est faux ; il dit, en effet, qu'il a navigué une seule nuit depuis l'île de Circé pour arriver là où il accomplit ces cérémonies sacrées : il ne s'agit donc pas de l'Océan, c'est impossible, mais très clairement de la Campanie […] »[1556].

[1553] Hom. *Od*. X.508-514.

[1554] Nous remarquons avec Breglia Pulci Doria 1998 et Victor Parker 2011 (« Ephoros (70) », in *Jacoby Online*. *Brill's New Jacoby, Part II*, edited by Ian Worthington. Brill: Leiden - *Jacoby Online*. *Brill's New Jacoby*) qu'Éphore marque une tentative de rationalisation du vers homérique expliquant que, selon la coutume imposée par le sanctuaire oraculaire que les Cimmériens géraient, personne ne « devait voir le soleil et l'on ne pouvait sortir des cavernes que la nuit. Si l'on en croit à Éphore, c'est cet usage qui aurait fait dire au poète, lorsqu'il parle des Cimmériens : jamais de ses rayons Phoebus ne les contemple » (Ephorus BNJ 70 F 134a, apud Str. V.4.5.). En effet Éphore même connaît (F 159) la localisation de ce peuple sur la côte septentrionale de la Mer Noire.

[1555] Hom. *Od*. XI.11-19.

[1556] Serv. Ad *Aen*. VI.107.

Nous ne sommes pas en mesure de savoir si Homère avait à l'esprit un lieu particulier quand il décrivait cette scène, ou s'il faisait tout simplement référence à un *topos* littéraire qui seulement dans un second temps aurait été relié à un lieu physique ayant les mêmes caractéristiques. À ce propos on peut seulement faire des spéculations, surtout si l'on songe au fait que les poèmes homériques que nous lisons sont seulement le point d'arrivée d'une longue tradition orale qui, de par sa nature même, s'adaptait et se modifiait au fil du temps et en fonction des déplacements des groupes humains[1557]. Ces considérations n'empêchent néanmoins pas qu'à un moment donné ce sont les Anciens mêmes qui ont considéré que la *nekyia*[1558] d'Ulysse se déroulait près de l'Averne, déterminant ainsi probablement le choix de Virgile. La portée et l'ampleur de cette identification est l'un des objets de notre analyse.

Il faut préciser tout d'abord que le commentateur de Virgile n'est point le premier à voir dans la description homérique des Enfers la région campanienne. En effet au IV^e^ s. av. J.-C. Éphore déjà, dans le passage que nous avions déjà évoqué précédemment,[1559] écrit que c'est « dans l'Averne la scène homérique de l'évocation des morts. Ils racontent, en particulier, qu'il y existait un oracle par nécromancie et qu'Ulysse s'était rendu dans son sanctuaire ». Les sources soulignent en particulier la présence dans l'Averne d'un oracle des morts, mention suffisante pour évoquer la scène homérique. Diodore en effet évoque le témoignage de Timée, datable du IV^e^ s. av. J.-C.[1560], mais la plus ancienne mention d'un *nekyomanteion* au lac Averne se date au V^e^ s. av. J.-C., grâce à un fragment de Sophocle[1561]. Il se peut alors qu'opère ici le même processus qui a déterminé la localisation du mythe des Géants aux Champs Phlégréens : une fois les colons grecs installés dans ces lieux, il devient naturel de rechercher dans le nouveau paysage des côtes italiennes le signe du passage d'Ulysse, le voyageur grec par excellence, antécédent mythique donc pour l'occupation du territoire. Ce fut alors, à partir du VI^e^ s. av. J.-C. que ce processus fut entamé, que l'île de Circé fut identifiée avec le promontoire du Circeo et que l'entrée des Enfers et les épisodes associés furent localisés ici, en vertu aussi de l'heureuse ressemblance de l'Averne avec la configuration mythique du *nekyomanteion*[1562].

[1557] Lane Fox 2008.

[1558] Si Énée descend véritablement aux Enfers, donc accomplit une véritable catabase, l'épisode d'Ulysse concerne plutôt une évocation des morts, une *nekyia*, qui devient ensuite plus précisément une scène de *nekyomanteion*, d'oracle des morts.

[1559] Éphore F134a ap. Str. V.4.5.

[1560] Diod. Sic. IV.22.2: « près de ce lac un lieu où anciennement on évoquait les morts ».

[1561] Pearson 1917, p. 748. TrGF IV, fr. 748 (=682 N.2): λίμνη περὶ Τυρσηνίαν. Φασὶ δὲ καὶ ἐν Κύμῃ τῇ Χαλκιδικῇ Ἄορνον λίμνην εἶναι, περὶ ἣν πεφυκότων πολλῶν δένδρων μηδὲν τῶν ἀποπιπτόντων φύλλων ἐμπίπτειν εἰς αὐτήν. εἶναι δὲ καὶ νεκυομαντεῖον ἐν τῇ Τυρσηνίᾳ λίμνῃ Σοφοκλῆς ἱστορεῖ. Selon ce fragment, Sophocle est dit connaître un *nekyomanteion* auprès du lac Averne. (Pour ce texte utile est la lecture de Cerasuolo 2017, p. 119).

[1562] Ogden 2001, pp. 61-74. Les auteurs anciens emploient une terminologie variée pour indiquer l'oracle des morts : *nekyomanteion, psychagogion, psychomanteion, psychopompeion, nekyorion, nekromanteion* (Ogden 2001, p. 17). Maxime

L'Antiquité connaît quatre grands oracles des morts : Achéron, près de l'ancienne ville d'Éphyre, en Thesprotie, l'Averne en Campanie, Héraclée Pontique dans la côte méridionale de la Mer Noire et le cap Ténare dans le Péloponnèse. Les sites propices à devenir des lieux oraculaires en relation avec l'évocation des morts présentent normalement des caractéristiques communes : ils sont généralement déjà des entrées des Enfers, la descente de Perséphone peut y être localisée[1563], et l'environnement est sombre et méphitique. En effet, même s'il ne s'agissait pas de sanctuaires oraculaires, les sanctuaires méphitiques étaient souvent appelés *Ploutonia* et les cavernes fumantes *Charonia*, avec la claire évocation de l'enlèvement de Perséphone par Hadès ou au nocher infernal Charon (l'exemple de Hiérapolis en est la preuve). Cavernes et lacs associés à des mythes infernaux étaient ensuite parfois décrits comme dépourvus d'oiseaux et dotés de vapeurs toxiques[1564]. L'évocation des morts, l'oracle et les Enfers réclament donc plutôt des lieux associés à des phénomènes étranges, voire dangereux, comme les effets du volcanisme secondaire, obscurs, effrayants, avec une morphologie particulière, non habitables, à l'opposé d'un lieu bucolique, civilisé ou urbanisé.

L'oracle de l'Averne était vraisemblablement localisé à proximité du lac[1565], et nombreux sont les cas de lacs hébergeant des *nekyomanteia* ou l'entrée infernale, peut-être en raison de la renommée du *nekyomanteion* de l'Achéron. La version eschyléenne[1566] de la nécromancie d'Ulysse, par exemple, est localisée dans un lac. La satire et la comédie permettent de confirmer que l'opinion commune associait les lacs à la nécromancie : Aristophane[1567] décrit Socrate en train de consulter l'oracle des morts dans un lac et Python[1568] localise également l'évocation des morts aussi dans un lac sans oiseaux[1569]. Un autre contexte, cette fois-ci latin, permet de conforter cet argument. Près du lac volcanique de Nemi, non loin de Rome, se situe l'important sanctuaire de Diane, connu en particulier pour le rituel du *rex nemorensis*[1570], rendu célèbre par la plume de J. G. Frazer[1571]. Il serait possible d'interpréter aussi ce lieu comme une entrée des Enfers. C.M.C. Green s'est penché sur la question du *rex nemorensis*, qu'il considère à la

de Tyr résout la question en disant qu'Homère pensait bien à l'Averne quand il décrit l'évocation des morts par Ulysse, mais qu'il l'aurait « transporté le lieu de la scène loin de la mer qui nous environne » en raison d'une licence poétique. (Max. Tyr. XIV.2).

[1563] Des statuettes de la déesse ont été retrouvées en effet dans le *nekyomanteion* de l'Achéron (Ogden 2001, p. 21).

[1564] Ogden 2001, pp. 23-25.

[1565] Et déjà à l'époque classique à vrai dire les deux sites de l'Achéron et de l'Averne étaient confondus par les sources (Ogden 2001, p. 18), ce qui permet de comprendre une fois de plus la localisation de la *nekyia* homérique en Campanie.

[1566] Aeschylus Psychagogoi F273 TrGF.

[1567] Ar. *Av.* 1553-64.

[1568] Python, Agen TrGF 9 F1.

[1569] Ogden 2001, p. 51.

[1570] Qui consistait en un combat singulier entre le prêtre en exercice et le prétendant.

[1571] Frazer 1890.

lumière du chant VI de l'*Énéide*, en supposant que le nouveau *rex*, une fois les funérailles pour l'ancien prêtre vaincu achevées, accomplissait un rituel dans une caverne près du lac, où se trouvait l'entrée au monde de l'au-delà et où il pouvait avoir des visions prophétiques sur l'avenir de la communauté[1572]. La présence d'un oracle associé à Diane pourrait trouver sa confirmation chez Ovide[1573], les fonctions oraculaires de la déesse et du lac pouvant être également confirmées par des recherches récentes sur les pratiques liées à la découvertes de lampes dans le lac[1574] et d'astragales dans le temple[1575].

5.2.2.2. Le déroulement du *nekyomanteion*

L'oracle de l'Averne est donc parmi les plus connus et pourtant très peu d'informations nous sont fournies par les sources à propos de son déroulement. La seule notice historique d'une consultation officielle nous est livrée par Tite-Live à propos d'Hannibal[1576] et nous savons également que le 27 Juillet était dédié à la *profectio ad iter Averni*, selon l'inscription du *Feriale Capuanum*[1577]. Un passage du Pseudo-Scymnos qui conserve un fragment d'Éphore, confirme que dans l'Averne il y avait un oracle et que c'est dans ce lieu qu'Ulysse se serait rendu sous les indications de Circé : il s'agit bien d'un oracle des morts, mais il précise qu'il est dédié à Cerbère : οὗ Κερβέριόν τι δείκνυται ὑποχθόνιον μαντεῖον[1578]. Nous devons nous fier principalement à l'Odyssée si nous souhaitons saisir un écho de la procédure qui y avait lieu, et qui sans nul doute devait être strictement codifiée et réglementée comme tout rituel ancien. Si l'on suit pas à pas Ulysse, on s'aperçoit que le rite mis en place pour l'évocation des morts ressemble beaucoup aux pratiques de commémoration pour les défunts sur leur tombe[1579]. Pour pouvoir évoquer les morts et pouvoir ainsi prendre connaissance de l'avenir, avec l'accord des dieux, Ulysse, guidé par l'expertise de Circé, doit se rendre à l'entrée des Enfers (comme précisé aux vers X.513-5) et là creuser une fosse, faire trois libations (lait avec du miel, vin doux et eau pure), pour tous les défunts, puis le héros doit saupoudrer de farine le

[1572] Green 2007, pp. 175-177.
[1573] Ov. *Pont*. I.1.41-2: « *scimus ab imperio fieri nil tale Dianae : unde tamen vivat, vaticinator habet* ».
[1574] Diosono and Cinaglia 2016 ; Diosono 2020.
[1575] Diosono – Grossi – Lancini 2022 (*en cours de publication*).
[1576] Liv. XXIV.12.4.
[1577] Ogden 2001, p. 69. *CIL*, X 3792 = *ILS* 4918 = EDR005626.
[1578] Ps. Scymn. 236-243 (BNJ 70 F 134b). Remarquons que Cicéron, originaire d'Arpinum, non loin donc de la Campanie, connaît également un *nekyomanteion* au lac Averne et il affirme aussi que son ami Appius était un habitué de cette pratique (Cic. *Tusc*. I.37).
[1579] Ogden 2001, p. xxiii.

trou et invoquer les morts en leur promettant un grand sacrifice une fois retourné dans sa patrie, sacrifice qui comporte comme victime la plus belle des vaches stériles qui sera brûlée sur un bûcher avec des offrandes. Le prophète Tirésias lui seul recevra en sacrifice un bélier noir. Pour les convaincre à se manifester, Ulysse doit faire « à ce noble peuple l'offrande d'un agneau et d'une brebis noire, en tournant vers l'Érèbe la tête des victimes ; mais détourne les yeux et ne regarde, toi, que les courants du fleuve »[1580]. Afin qu'un μαντεῖον puisse avoir lieu, il est nécessaire d'accomplir des gestes spécifiques, d'utiliser un moyen qui consente la transformation d'un état normal à un état divinatoire. L'oracle le plus connu, celui de Delphes, fait appel par exemple à la médiation de la Pythie. On peut se demander à juste titre si nous pouvons en dire davantage sur le fonctionnement de la nécromancie du lac Averne, hormis ce que nous pouvons déduire des vers de l'Odyssée, à savoir l'accomplissement d'un rituel de sacrifice et libation.

D'autres sources précisent en effet le déroulement de la pratique oraculaire avec des éléments supplémentaires : Maxime de Tyr, en effet, souligne la présence de prêtres sur les lieux cet oracle, que l'auteur situe dans une grotte. Les prêtres sont des évocateurs d'âmes, des *psychagogoi*. La procédure ensuite rappelle celle accomplie par Ulysse[1581]. Strabon[1582], suivant Éphore, mentionne également des prêtres, catégorie qui alimenterait donc le personnel du sanctuaire si, comme nous l'avons dit auparavant, les Cimmériens s'occupaient d'amener ici les étrangers et tiraient profit des revenus de l'oracle. Il précise aussi que pour se rendre au site oraculaire il fallait y parvenir en bateau.

Ces réflexions nous amènent à nous demander si la mention des Cimmériens et des prêtres implique que le *nekyuomanteion* avait lieu sous le contrôle d'un personnel spécialisé qui se chargeait de la communication avec les morts. Virgile faisait accompagner Énée par la Sibylle qui prononce des *horrendas ambages,* des « effrayantes énigmes »[1583] et elle est inspirée par Apollon[1584], ce qui la rapproche inévitablement de la prêtresse delphique de laquelle Virgile s'inspire, comme cela a été souligné[1585]. Même si nous avions déjà évoqué les raisons qui nous font douter de la présence réelle d'une Sibylle à l'Averne, les sources iconographiques ouvrent à la voie en faveur de l'intervention d'une figure féminine dans la pratique divinatoire.

[1580] La procédure d'évocation correspond aux vers X.515-530.
[1581] Max. Tyr. XIV.2.
[1582] Str. V.4.5.
[1583] Verg. *Aen*. VI.99.
[1584] Verg. *Aen*. VI.10.
[1585] Stoneman 2011, p. 190.

M. B. Kerrigan propose en effet de voir dans les représentations figurées d'une trentaine de vases du peintre de Cumes un personnage féminin interprété comme étant une Sybille en train de pratiquer une nécromancie[1586]. Les vases en effet affichent une femme assise, une *phiale* à la main, parfois aussi un miroir; devant elle se trouve un autel orné de guirlandes ou avec des offrandes adaptées à un contexte chtonien comme les œufs. De l'autre côté de l'autel les vases représentent un personnage couvert d'un *himation*, parfois portant un thyrse. D'après Kerrigan la femme, une nécromante, serait en train d'appeler le mort qui est présent devant elle sous la forme d'un fantôme, il s'agirait donc d'une pratique de nécromancie inspirée par ce qui avait lieu au lac Averne, d'ailleurs non loin de Cumes, d'où provient le peintre[1587]. La présence du miroir et d'un récipient peut rappeler la pratique de la lécanomancie qui consiste dans l'interprétation du liquide présent dans un bassin[1588]. Tzétzès soutient que la consultation d'Ulysse aurait eu lieu au travers d'une lécanomancie[1589] et qu'à l'origine celle-ci s'effectuait avec du sang, humain ou animal, dans une *lékanè*. Cette pratique pourrait en effet bien s'accorder avec la réalité géographique de l'Averne : une lécanomancie donc, mais dans un grand lac, sans l'obligation de localiser le *manteion* dans une caverne, qui n'a jamais été trouvée. Il faut aussi rappeler que la surface de l'eau apparaissait dans les rituels mantiques comme le plan d'un miroir qui permettait d'établir la communication avec l'autre monde et de donner par son reflet les prévisions[1590].

Une autre alternative pourrait consister à envisager la révélation des prédictions des morts pendant l'incubation et donc par le biais du sommeil induit et des rêves, comme pourrait le suggérer la sensation qu'éprouve Ulysse d'embrasser sa mère, sans succès, comme si c'était un ὀνείρῳ ἔπτατο, un « songe envolé ». La rencontre avec les morts a également lieu dans un rêve dans la parodie de Lucian[1591]. Si l'on envisage le contexte géologique et naturel du lac Averne, on songe spontanément aux effluves toxiques du lac, qui pourraient être responsables d'un hypothétique état d'altération ou d'un temporaire endormissement nécessaire pour recevoir l'oracle.

[1586] Kerrigan 1980. Cf. **Figg. 15a-b.**

[1587] Kerrigan 1980.

[1588] La présence de multiples modalités de divination est soulignée par Clément d'Alexandrie (Protrepticus 11) : « Ne vous occupez plus dès lors de ces repaires impies, de ces profondes cavernes habitées par le mensonge, ni de la chaudière de Thesprostis, ni du trépied de Cirra, ni de l'airain retentissant de Dodone ».

[1589] Tzetz. *Exegesis in Homeri Iliadem* p. 110, 10-15.

[1590] Will 1953, pp. 166-68. Saint Augustin d'ailleurs affirmait l'identité d'Hydromancie et nécromancie (*De civ. D.* VII.35).

[1591] Lucian, *Philops.* 27. Cette possibilité est celle privilégié par Ogden 2001, pp. 75-92.

La découverte d'un petit disque oraculaire en bronze dédié à Héra permet de préciser davantage le contexte de l'oracle. Le disque en bronze de 8 cm de diamètre où figure une inscription gravée en spirale, est daté de la seconde moitié du VII[e] s. av. J.-C. Il faisait partie de la collection du duc d'Andria, il s'agit donc d'un objet de provenance campanienne. Le lieu de découverte est inconnu, mais les spécialistes lui ont toujours attribué une origine cuméenne[1592]. L'interprétation du texte a soulevé plusieurs questions relatives à l'exégèse du mot ἦρι et a donné des lectures alternatives du texte : « Héra ne permet pas de consulter l'oracle le matin/en printemps ». La plupart des savants néanmoins privilégient l'opinion de Margherita Guarducci qui lit Hέρε οὐκ ἐᾶι{ι} ἐπιμαντεύεσθαι : « Héra ne permet pas que l'on consulte à nouveau l'oracle »[1593]. La fonction oraculaire ainsi que la connotation chtonienne ne sont pas inconnues pour cette déesse. Strabon par exemple connaît un *manteion* d'Héra à Perachora dans le Péloponnèse[1594], où d'ailleurs on a trouvé des *phialai* en bronze auxquelles a été attribuée une fonction dans le cadre de la pratique oraculaire[1595]. Le disque oraculaire de Cumes pourrait alors avoir été, comme les *phialai* de Perachora, un instrument de la divination, notamment de la divination *per sortes*[1596]. De plus, Édouard Will propose de reconnaître dans un texte d'Hérodote[1597], où Périandre essaye d'apaiser sa défunte épouse Mélissa, un rituel nécromantique ayant lieu à Perachora. Cette fonction pourrait bien s'inscrire au sein d'un sanctuaire où les archéologues ont mis en lumière une *eschara* pour les sacrifices chtoniens : pratique nécromantique et rituel chtonien seraient cohérents avec le caractère du *manteion* d'Héra. Les sources d'ailleurs connaissent le caractère infernal de la déesse, qui est appelée « *Iuno inferna* » par Virgile[1598], « *Iuno Averna* » par Ovide[1599] et « *Iuno Stygia* » par Stace[1600]. Le fait que la Sibylle de Cumes soit définie Hérophilé[1601] contribue à faire supposer l'existence d'un rôle oraculaire archaïque pour cette déesse, rôle qui aurait laissé une trace cachée dans le surnom de la prophétesse inspirée par le plus célèbre des dieux oraculaires, Apollon.

[1592] Pour toutes les questions relatives à l'histoire du disque voir en dernier Kajava 2010, qui résume tous les arguments et les positions des spécialistes par rapport à la datation et à l'interprétation du texte. Néanmoins Kajava, avec une démarche surtout philologique, après avoir proposé une lecture alternative du texte, aboutit à la conclusion que le disque a plutôt la fonction de prescrire une interdiction plutôt qu'une valeur oraculaire. Nous ne sommes pas en mesure de prendre position dans ce débat à caractère paléographique, et nous continuons à accepter ici l'interprétation courante de cet objet comme disque oraculaire.

[1593] Guarducci 1946 ; Guarducci 1967, n. 8.

[1594] Str. VIII.6.22.

[1595] Will 1953, déjà individué par Dunbabin 1951.

[1596] Gagé 1955, p. 45. n. 2.

[1597] Hdt. V. 92, Will 1953.

[1598] Verg. *Aen*. VI.138.

[1599] Ov. *Met*. XIV.114.

[1600] Stat. *Theb*. IV.526.

[1601] E. Sittig, s.v. *Herophile* , RE VIII.1, cc. 1103-4 ; Hsch. s.v. Ἡροφίλη.

La présence d'Héra et d'un lieu de culte dans la zone cuméenne serait confirmée par la découverte de tessons de céramique d'époque archaïque (VI^e s. av. J.-C.) qui portent des graffiti mentionnant le nom de la déesse[1602]. Un témoignage littéraire du culte d'Héra confirmant l'antiquité de sa présence dans le territoire est l'oracle relaté par Phlégon[1603]. L'oracle est mentionné à l'occasion de la naissance d'un androgyne, pour laquelle des sacrifices spécifiques sont indiqués, ensuite l'auteur relate des informations intéressantes relatives au culte de la déesse. En particulier il nous est dit qu'elle avait un temple et un *xoanon* qui remontent au moment de la fondation et qui nécessitent des sacrifices et des offrandes perpétuelles. Même si l'auteur écrit à l'époque romaine, il emploie des sources archaïques qui attestent l'existence de la mémoire d'une très ancienne présence d'Héra dans le site. N. Valenza Mele en conclut que tous les éléments convergent pour indiquer une tradition cultuelle de la déesse enracinée dans la Cumes archaïque, quand Héra était la divinité principale du panthéon local[1604]. Valenza Mele, qui s'interroge à plusieurs reprises sur le rôle d'Héra dans l'Occident grec, affirme que la Héra archaïque présentait des traits guerriers, dans l'épopée épique il est dit qu'elle possède un char de guerre. Elle peut ainsi revêtir la casquette d'une divinité militaire, dans laquelle l'aristocratie guerrière eubéenne pouvait s'identifier. Il n'est donc pas invraisemblable que les premiers colons de Naxos et Cumes aient été guidés par une Héra aristocratique et porteuse d'armes, qui protégeait la nouvelle installation avec son temple à l'entrée du port et dont le rôle de divinité première l'autorisait à recevoir les premiers honneurs au moment de la fondation[1605].

Une autre possibilité envisagée par les spécialistes[1606] est que l'oracle était dédié à Perséphone, en raison des sources qui font d'elle la patronne du lac Averne : « lac appelé Aornos, que l'on tient pour consacré à Perséphone »[1607]. La source de Diodore ici est Timée, qui est d'ailleurs aussi la source de Lycophron[1608] lequel identifie l'entrée aux Enfers franchie par Ulysse à l'Averne, ainsi que les auteurs qui l'ont précédé, Éphore et Timée ; chez Diodore Perséphone porte également les deux surnoms de Obrimô et Daeira. La possibilité que l'oracle soit dédié à cette déesse pourrait être confirmée par une série d'observations : chez Virgile la Sibylle est inspirée par Hécate[1609] et, en effet, comme le souligne Luisa Bregli Pulci Doria,

[1602] Valenza Mele 1991, p. 13.
[1603] Phleg. *De Mir*. 10.
[1604] Valenza Mele 1977
[1605] Valenza Mele 1991, pp. 16-20.
[1606] Breglia Pulci Doria 1998, p. 3.
[1607] Diod. Sic. IV.22.1
[1608] Ciaceri 1901, p. 236 ad v. 694.
[1609] Verg. *Aen*. VI.118.

Hécate serait un aspect d'une même divinité avec Artémis et Perséphone[1610]. En vertu de ce raisonnement, l'historienne émet l'hypothèse que Perséphone gouvernait l'oracle, et l'argument décisif en serait la découverte d'un groupe statuaire à trois têtes[1611] représentant donc le triple aspect de Perséphone-Hécate-Artemis[1612].

Nous avons présenté toutes les informations disponibles à propos de l'oracle de l'Averne, ce qui en réalité soulève plus de questions que de réponses. Nous croyons donc qu'il faut abandonner la tentative de savoir quelle était précisément la divinité qui lui était préposée et de reconstruire en détail le déroulement de la procédure oraculaire, à savoir si elle se produisait sous forme de lécanomancie, d'hydromancie, *per sortes* ou au travers la voix prophétique d'une prêtresse. En revanche nous pouvons affirmer, à la suite des éléments que nous avons mis en évidence, que l'oracle était strictement lié et dépendant du caractère chtonien que la nature géologique du lieu lui confère : l'environnement du lac avec sa nature sauvage et les émissions toxiques qui se dégagent périodiquement peuvent avoir eu un rôle déterminant dans le choix de l'emplacement de la nécromancie et du rituel qui lui était associé.

Nous croyons en effet qu'il faut revenir à l'observation du complexe volcanique des Champs Phlégréens pour dégager des éléments de réponse : comme dans un jeu de renvois, le caractère du lieu détermine le choix des pratiques rituelles et au même temps certaines pratiques s'installent plus facilement ici en raison de l'attraction qu'exerce la nature volcanique. C'est pourquoi nous croyons que le rituel nécromantique devait se dérouler conformément à la nature du lieu où il se tenait et donc prendre en compte l'eau du lac. Mais dans les Champs Phlégréens il y a un autre endroit dont l'atmosphère morne, raréfiée, liminale, s'adapte presque mieux à une nécromancie: la Solfatare. Nous émettons ici une hypothèse, à savoir que la source d'inspiration primaire pour l'élaboration et la localisation du *nekyomanteion* peut-être était bien la Solfatare, même si ensuite c'est l'Averne qui apparaît dans le récit mythique car il correspondait mieux à la géographie mythique infernale. Nous ne sommes pas en mesure d'en savoir davantage sur l'oracle, en l'absence de découvertes archéologiques et architecturales qui nous permettraient de jeter une nouvelle lumière sur la question. À défaut, nous pouvons néanmoins avoir recours aux indices tirés du croisement des

[1610] Breglia Pulci Doria 1998, p. 9. Contra Valenza Mele 1977.

[1611] Mele 1987, p. 172.

[1612] Le cas plus évident de la triple nature de la déesse est celui de la Diana *Nemorensis* (voir à titre d'exemple Massa-Pairault 1969). Voir la mention de la *Trivia* dans l'*Énéide* de Virgile, livre VI, vers 34 ; 69 ; 247.

sources mythico-historiques et géologiques. Il sera alors intéressant d'élargir le champ de vision et d'analyser brièvement d'autres cas d'oracles et lieux sulfureux.

5.2.3. Sources d'eau, soufre et oracles : quelques comparaisons

Les Anciens étaient bien conscients de l'existence de nombreux lieux, plus précisément des cavernes, d'où jaillit un gaz toxique, tout comme dans l'Averne[1613] :

> « Il y a des cavités sur lesquelles on ne peut pencher la tête sans mourir. Leur influence maligne agit si promptement qu'elle fait tomber les oiseaux qui volent au-dessus. Tel l'air, tel le sol d'où s'épanche une eau meurtrière. Que cet air et ce sol aient moins de nocivité, le mal causé par l'eau est aussi moins violent ; il se borne à attaquer les nerfs qui sont comme engourdis par l'ivresse »[1614].

Nous pouvons alors évoquer, à titre de comparaison, d'autres contextes dans lesquels des lieux similaires à l'Averne sont associés à un oracle[1615], cela afin de comprendre si effectivement des pratiques rituelles chtoniennes associées à des oracles, sont attestées dans un environnement aux caractères géologiques spécifiques.

Nous pouvons présenter l'exemple du sanctuaire d'Acharaca[1616] qui se situait entre Tralles et Nysa, dans la péninsule anatolienne où il y a un *Ploutonion* (τὸ Πλουτώνιον) avec temple dédié à Hadès et Perséphone et un bois sacré (ἄλσος) : cet espace sacré est qualifié de « grotte charonéenne » (Χαρώνιον ἄντρον)[1617]. Le bois sacré et la présence de Perséphone rapprochent la description de ce site de l'Averne et de surcroît il y a aussi une source sulfureuse, sur le site de Sarisu, qui pourrait correspondre au récit de Strabon et qui rappelle la Grotta del Cane des Champs Phlégréens ainsi que la grotte des Paliques en Sicile, où le soufre est le protagoniste.

> « Il est d'usage ce même jour-là, à midi, que des jeunes gens et des éphèbes, nus et le corps bien frotté d'huile s'élancent hors de leur gymnase, prennent un taureau, le traînent

[1613] Chiarissi Colombo 2004 propose un répertoire ponctuel des lieux de culte associés aux eaux et aux eaux sulfureuses au sens large.

[1614] Sen. *Qnat.* III.21.

[1615] Les oracles des morts les mieux connus sont « les quatre grands oracles » décrits par Ogden 2001 : Héraclée Pontique, Cap Ténare, Achéron et Averne, dont les deux premiers sont localisés certainement dans des grottes, mais il n'y a pas mention du gaz toxique. Il est intéressant néanmoins d'élargir notre recherche aux oracles en général, car même si les morts n'interviennent pas, il s'agit d'une expérience, comme on le verra, souvent mise en relation avec les divinités chtoniennes.

[1616] Je remercie ici Kevin Bouillot pour m'avoir conseillé cette comparaison et avoir gentiment accepté de mettre à ma disposition son manuscrit de thèse (Bouillot 2019).

[1617] Str. XIV.1.44. Strabon précise que « aucun oiseau n'ose approcher à cause des vapeurs méphitiques qui s'en exhalent » au *Charonium* (XIV. 1.11).

> le plus vite qu'ils peuvent jusqu'au seuil de l'antre et l'y lâchent ; le taureau y fait quelques pas, tombe et expire »[1618].

Strabon poursuit en décrivant un rituel incubatoire qui aurait lieu dans ce site sacré. Les personnes qui se rendent à la grotte recherchent la guérison, comme dans le culte d'Aslépios. La présence de prêtres médiateurs pour placer les malades, les initier, les aider dans l'interprétation des rêves, permet cependnt de qualifier le sanctuaire comme oraculaire.

La lecture des sources laisse penser que les Anciens considéraient au même titre des phénomènes de nature géologique différente mais dont le résultat visible, le feu et le gaz toxique, était le même. Strabon par exemple considère dans son excursus plusieurs sites où figurent des *charonia*, donc des lieux consacrés aux divinités chtoniennes, où feu et gaz sont présents :

> « Au demeurant, presque toute la vallée du Méandre est sujette aux secousses sismiques, et son sous-sol, jusqu'aux régions de l'intérieur, recèle du feu et de l'eau. En effet, à partir des plaines, les terres qui présentent ces caractéristiques s'étendent jusqu'aux Charonia, tant ceux d'Hiérapolis et d'Acharaca en Nysaïde que ceux de la région de Magnésie et de Myonte. Le sol en est non seulement friable et cassant, mais aussi plein de matières salines et facilement inflammable »[1619].

Pline, après avoir rappelé des lieux connus pour être toxiques, comme la Vallée de l'Ampsancte en Hirpinie, siège de la déesse Méphitis, Hiérapolis en Phrygie, siège d'un célèbre *Ploutonion*[1620], établit un lien entre leur caractère dangereux et la possibilité de divination : « les cavernes prophétiques, dont les exhalaisons enivrent et donnent le pouvoir de prédire l'avenir »[1621].

Un autre exemple d'oracle associé à une source d'eau chaude suintant du gaz inflammable est bien connu par les sources : c'est le cas du *Nymphaeum* d'Apollonia d'Illyrie.

> « Sur le territoire des Apolloniates il y a un endroit qui s'appelle Nymphaion ; on y voit un rocher qui produit du feu ; il s'en écoule par-dessous des fontaines d'eau chaude et

[1618] Str. XIV.1.44 (Trad. Tardieu 1880).

[1619] Str. XII.8.17. Ustinova 2009b, pp. 84-87 résume dans les détails les caractéristiques de ces trois sanctuaires oraculaires ainsi que les récentes données archéologiques et géologiques qui confirment Strabon. L'étude qu'Ustinova propose dans son livre constitue une contribution incontournable pour comprendre le rôle des grottes dans les oracles dans l'Antiquité.

[1620] Lieux d'ailleurs que nous avons déjà évoqués à propos des Paliques avec qui ils partagent la présence mortelle du soufre. Voir aussi Cic. *Div.* I.79 : « Quelques parties de la terre sont mortelles, comme Ampsancte chez les Hirpins et Plutonia en Asie ». (Pour Hiérapolis voir aussi la description pourvue par Str. XIII.4.14).

[1621] Plin. *HN* II.95(93).207-8.

d'asphalte ; c'est vraisemblablement la masse d'asphalte qui brûle ; non loin de là, sur une colline, on trouve un gisement de ce produit »[1622].

Le sanctuaire était connu pour son feu éternel, qui n'était pas d'origine volcanique, mais fossile[1623] ; à notre sens est toutefois intéressante la précision qu'Élien apporte au sujet de ce feu qui « répand une odeur mêlée de souffre et d'alun »[1624]. Un oracle était aussi associé à ce même feu. La description la plus complète se trouve chez Dion Cassius :

> « Ce qui m'a, entre tout, le plus étonné, c'est un feu abondant qui jaillit près du fleuve Aoos : il ne s'étend pas au territoire environnant, ne brûle pas la terre où il se trouve ni la rend plus sèche ; […] Voilà pourquoi on l'appelle Nymphée et il offre un oracle à peu près de la façon que voici : on prend de l'encens et lorsqu'on a formulé le vœu qu'on désire voir se réaliser on l'y lance comme porteur du vœu. Et le feu, si c'est quelque chose qui doive se réaliser, le reçoit tout aussitôt et si même il en est tombé à côté, s'élance, le prend et le consume ; mais si c'est quelque chose d'irréalisable, l'encens ne l'atteint pas et même si on le porte au cœur de la flamme, elle recule et fuit »[1625].

Un autre exemple est fourni par la nymphe Albunea[1626] : dans son bois sacré était localisé l'oracle de Faunus, interrogé par oniromancie, où se rend Énée[1627]. Ce bois d'après Margherita Guarducci[1628], se trouvait près de Lavinium, où il y a des eaux sulfureuses. Dominique Briquel[1629] souligne le rôle des caractéristiques du lieu : l'étymologie d'Albunea ferait référence aux eaux blanches de la source sulfureuse, et la présence de cette source aurait même déterminé l'orientation de l'oracle, qui se définit comme chtonien et infernal[1630]. En effet l'incubation, le fait de s'allonger par terre, met en contact avec la terre, le monde d'ailleurs, en rappelant l'image de la mort.

Nous remarquons encore une fois le fait que les oracles sont plus facilement localisés dans des lieux où se manifestent des phénomènes géologiques particuliers et non usuels, où des gaz, ou des liquides souterrains, remontent à la surface, où donc une médiation est possible avec le

---

[1622] Str. VII.5.8. La source de Strabon est Posidonios.

[1623] On connaît en effet les mines de bitume de la Selenike voisine. Larson, Jennifer Lynn (2001). Greek Nymphs: Myth, Cult, Lore. New York: Oxford University Press, p. 162.

[1624] Ael. *V.H.* XIII.16.

[1625] Cass. Dio XLI.45.2-4. Mais voir également Plin. *HN* II.110(106).237 : « quant à cet agréable cratère du Nymphaeum qui ne met pas le feu au feuillage du bois épais qui le recouvre et brûle sans relâche tout à côté d'une fontaine glaciale, s'il vient à s'interrompre il présage de terribles malheurs à ses voisins d'Apollonie, au dire de Théopompe ; il a une activité accrue par la pluie et rejette un bitume qu'il faut mêler à de l'eau, imbuvable, de cette fontaine, sans quoi il est plus fluide qu'aucun autre bitume ».

[1626] Que nous avons déjà évoquée par rapport à sa relation avec Mephitis au chapitre 3.2.4.4.

[1627] Verg. *Aen.* VII.81-95 ; Ov. *Fast.* IV.649-666.

[1628] Guarducci 1955.

[1629] Briquel 1993a.

[1630] D'après Virgile (*Aen.* VII.91), le prêtre ici entre en communication avec l'Averne. Servius *ad loc.* appelle Faunus « *infernus deus* ».

monde chtonien. Cette observation et cet exemple ne peuvent donc que corroborer notre démonstration. L'accent qui était mis sur le feu comme élément essentiel du culte peut être observé sur certaines monnaies locales du I^er^ s. av. J.-C. qui affichent une tête d'Apollon au vers et trois nymphes qui dansent autour d'un feu au revers[1631].

Si nous voulons élargir le champ de notre analyse, nous remarquons que les lieux où jaillissent des sources d'eaux chaudes et des gaz toxiques se prêtent très facilement à l'accueil des cultes chtoniens[1632], même si l'origine de ces phénomènes n'est pas spécifiquement volcanique[1633]. À Bormio (Lombardie, Italie), site réputé pour ses eaux thermales, par exemple, a été retrouvé un relief qui représente vraisemblablement Velchanus/Volcanus, figure liée, nous le savons, aux phénomènes volcaniques et telluriques, mais qui ici pourrait être mise en relation avec la présence d'eaux chaudes[1634]. D'autres zones thermo-minérales pouvaient alors probablement abriter des oracles, à en juger de certaines découvertes archéologiques : il s'agit par exemple de l'astragale inscrit en provenance de Santorso (Vénétie, Italie),et des *sortes* retrouvées dans l'aire Euganéenne où Suétone[1635] témoigne de la présence d'un oracle de Géryon, personnage qui appartient également, on le verra par la suite, à la mythologie des Champs Phlégréens[1636].

Comme l'exemple du *Nymphaeum* d'Apollonia d'Illyrie l'atteste, les nymphes peuvent être vénérées pour leur caractère chtonien, là où les eaux et le lieu présentent un aspect particulier, comme à Poggio Bagnoli (Toscane, Italie), où le dioxyde de carbone rend l'eau bouillonnante et où a été retrouvée une tablette en plomb inscrite de *defixio*[1637]. Il est intéressant de relever que même si le lieu n'est pas volcanique, la description qui en est fournie par un voyageur du XVIII^e^ s. rappelle l'atmosphère, le paysage et même l'anecdote des animaux morts d'autres endroits qui nous ont intéressés auparavant, tels que la Grotta del Cane aux Champs Phlégréens et le lac des Paliques en Sicile :

[1631] British Museum, n° Inventaire 1854,1004.1; 1866,1201.1290; 1841,B.1013. https://www.britishmuseum.org/collection/search?keyword=coin&keyword=fire&keyword=apollonia&view=grid&sort=object_name__asc&page=1

[1632] Nous savons que le terme chtonien se réfère à la terre, depuis le grec χθών « vieux nom de la terre et de sa surface » (P. Chantraine, s.v. χθών, pp. 1213-4), pour indiquer, dans la sphère du religieux, les cultes des divinités infernales et liées à la terre, l'apparence de ces dieux est souvent liée aux serpents et ils sont associés également aux oracles (voir Garrison 1917 ; Schlesier 1991).

[1633] Pour la nature du thermalisme voir Fabbri – Pola Marco – Zampieri 2013.

[1634] Bassani 2013.

[1635] Suet. *Tib*. XIV. 4.

[1636] Bassani 2013.

[1637] Avec une malédiction adressée à Quintus Letinium Lupum (*CIL*, XI 1823 = *ILS* 8748 = EDR121894), voir Marengo 2006.

« […] fui assicurato che avrei trovato delle acque minerali che bollivano a freddo, e che tramandavano un gran sito di zolfo.[…] Avanzato poi che fui di cammino da 300 passi dopo il primo sentore di detto alito zulfureo, trovai che nel medesimo Borro o letto del fosso, scaturivano dal fondo, e tra quei sassi più polle di acqua, che gorgoliava e bolliva assai forte […] ne ravvisai maggiori assai delle altre, e che più gagliardamente rumoreggiavano e bollivano, […] Fui di più assicurato da persone di quei dintorni, che nelle mattinate di autunno, e del passo degli uccelli, trovansene di quelli morti e sbalorditi intorno alle dette acque fino delle centinaia, sicché quei Paesani si servono di questo posto per luogo di divertimento e di caccia, facendo tra loro a gara, nel portarvisi di buon ora a far preda degl'animali rimastivi la notte, per mangiarli, o vederli »[1638].

Silvia Maria Marengo explique de façon très convaincante pourquoi il n'est pas rare que les eaux bouillonnantes et méphitiques et les lieux d'où l'eau jaillit, comme puits, sources et fontaines, puissent être dédiées à des divinités infernales, en raison de la provenance de l'eau depuis les entrailles de la terre : l'eau serait alors perçue comme une émanation de la divinité infernale et serait donc adaptée pour un rituel de malédiction[1639].

Selon les sources anciennes, dans le Péloponnèse, près de l'actuel Kaïapha, non loin du mont Minthé avec son temple dédié à Hadès, il y avait une grotte consacrée aux Nymphes Anigriades[1640], avec des sources curatives d'eau chaude, et où le soufre était également présent[1641].

La valeur infernale de ces lieux a pu être héritée ensuite à l'époque chrétienne qui connaît des *démons des bains* dans le lieux thermaux[1642] et par la toponymie, qui a donné des toponymes tels Poggio del drago, Valle dell'Inferno, Nave dell'Inferno[1643].

5.2.4. Quand le géo-paysage façonne le mythe : l'exemple du caractère chtonien d'Héraclès

En raison de ces comparaisons nous nous sentons autorisée à soutenir une fois de plus l'hypothèse selon laquelle la Solfatare et l'Averne présenteraient un environnement naturel

[1638] Le récit est de Saverio Manetti et date de 1748, le texte est tiré de Marengo 2006, pp. 247-8.
[1639] Marengo 2006
[1640] Str. VIII.3.19; Paus. V.5.7-11.
[1641] Str. VIII.3.14.
[1642] Fabiano 2011. Comme la construction des thermes l'indique, les sources d'eaux sont également bénéfiques et donc liées strictement au bien-être et à des divinités curatives comme Asclépios. La lecture de Croon 1967 offre un approfondissement sur la question.
[1643] Marengo 2006, n. 24, p. 252. Le même Averne au Moyen Âge était considéré le lieu où le Christ était sorti des Enfers avec des âme purifiées, pour refermer ensuite son entrée avec une montagne, qui est en réalité le volcan du Monte Nuovo (Peterson 1919, n. 4, p. 78).

propice à l'accueil de cultes chtoniens et des oracles. Il est temps alors de revenir aux Champs Phlégréens pour remarquer qu'un autre culte trouve ici une localisation privilégiée grâce aux facteurs d'attraction que nous venons de souligner : le culte d'Héraclès. Nous n'aspirons pas ici à présenter un examen détaillé et exhaustif de la figure de ce héros, ce qui a d'ailleurs été déjà fait par des historiens bien plus expérimentés[1644], et qui dépasserait les limites de notre étude ; nous souhaitons en revanche souligner brièvement les aspects du culte d'Héraclès qui permettent à certains variantes de son mythe de localiser une partie de ses aventures en Campanie.

Nous avons déjà rencontré le héros à propos de la Gigantomachie : il est en effet le responsable de la victoire des dieux, car c'est seulement au travers de l'aide d'un mortel que la bataille peut être gagnée[1645]. Il est le tueur des Géants, le γιγαντοφόνος[1646], et il est, en particulier, l'adversaire d'Alcyonée. Néanmoins un autre épisode de son mythe est localisé en Campanie : il s'agit de la victoire sur Géryon dont les vaches sont acheminées par le héros depuis l'Espagne, au travers de la Ligurie, Italie, Sicile, la région du Pont pour ensuite atteindre la Grèce[1647]. Selon Strabon le barrage du lac Lucrin serait l'œuvre d'Héraclès pour permettre le passage du troupeaux[1648]. Selon Diodore, Héraclès passe près du lac Averne, considéré par l'auteur comme le siège d'un oracle des morts, et le héros comble de terre l'ouverture du lac vers la mer pour construire « la route qui aujourd'hui longe la mer et qui est appelée, à cause de lui, "la voie Héracléienne" »[1649].

Héraclès est souvent présent en effet dans la mythologie en tant que héros civilisateur[1650] dans les entreprises coloniales[1651] : il ne faut pas oublier en effet que Cumes fut l'une des premières *apoikiai* dans le territoire italien et il n'est pas étonnant donc que le mythe d'Héraclès ait été l'un des premiers à être transporté et implanté dans le contexte local.

[1644] Croon 1952b ; Bayet 1974 ; Valenza Mele 1979 ; Jourdain-Annequin 1982 ; Jourdain-Annequin 1989.

[1645] Ps. Apollod. I.6.1.

[1646] Eur. *HF* 1192.

[1647] Diodore parle de l'itinéraire du troupeau dans les chapitres IV.17-25.1, mais il ne mentionne pas explicitement la défaite de Géryon, qui en revanche était bien présente chez Hésiode (qui raconte le mythe dans la *Théogonie*, 287-294 ; 979-983). Le mythe était raconté aussi par le Ps. Apollod. II.5.10 et il était également l'objet des poèmes perdus de la *Géryonide* de Stésichore, de l'*Héraclée* de Pisandre de Rhodes et de l'*Héraclée* de Panyasis (Cordiano – Zorat 2014, n.1 pp. 60-61).

[1648] Str. V.4.6.

[1649] Diod. Sic. IV.22.1. Elle est rappelée aussi chez Sil. XII.116-119.

[1650] Diod. Sic. IV.21.6 « […] il fit périr la plus grande partie des Géants et civilisa ainsi la contrée ».

[1651] « Les exploits d'Héraclès apporteraient ainsi leur justification à la colonisation grecque de l'époque historique » Bianquis – Auberger – Borgeaud 1997, p.128. En effet dans le même passage Diodore rappelle que Héraclès avait créé un canal dans la Vallée de Tempe en Thessalie (IV. XVIII.6), il « donna le royaume des Ibères aux plus vertueux des indigènes ». (IV.XIX.1) et il rendit la route des Alpes facile à traverser par une armée (IV.XIX.3). Même chose dans la vallée de l'Acheloos : voir Compatangelo-Soussignan 2010.

L'épisode de Géryon permet de lier Héraclès au monde chtonien : il représente le mythème du « Herdsman of the Dead », *le bouvier de la mort*, selon la définition de Croon qui en a fait le titre de son étude[1652]. Le mythe en effet se trouve localisé là où les pouvoirs de l'au-delà se manifestent, comme on l'a vu, près des sources d'eau donc, ou là où s'ouvrent les hypothétiques entrées des Enfers. En effet Suétone connaît un oracle du berger Géryon aux *aquae Patavinae* dans l'aire Euganéenne[1653] . Le mythe d'Héraclès ayant le dessus sur le bouvier de la mort appartiendrait donc, selon l'avis de Croon que nous partageons[1654], à la tradition chalcidienne et se serait donc diffusé pendant la colonisation pour être adopté dans les lieux adaptés au déroulement de l'action même : les Champs Phlégréens (mais aussi la Sicile), en raison de leur morphologie, trouveraient leur place naturelle dans le mythe, et ce serait justement dans ces régions que le mythe aurait acquis son caractère chtonien[1655]. D'après l'historien, ce mythème concerne « a conqueror of the chthonic powers that were once worshipped with awe and fear near these places »[1656], il s'agirait donc de la victoire du héros sur les forces chtoniennes, et le mythe peut alors se dérouler selon plusieurs variantes, dont celle de la lutte contre Alcyonée serait un exemple. Il est vrai, en effet, qu'à en juger des créatures monstrueuses qu'Héraclès se trouve à affronter, d'après Bayet, il peut être considéré comme le vainqueur des Enfers : Géryon, le Lion de Némée, l'Hydrie, le serpent des Hespérides, Orthros, Cerbère, présentent tous des caractères infernaux comme l'anthropophagie, la multiplication des organes, le polymorphisme[1657]. Héraclès est représenté souvent en train de se battre contre des êtres anguipèdes dans l'art étrusque, comme le montre par exemple la *Tomba del Tifone* à Corneto, ou l'iconographie de certains vases, comme une tasse conservée au Musée de Copenhague où Héraclès est en train de faire sortir un monstre, la langue pendante, d'une caverne en le tirant à l'aide d'une corde[1658]. Sur ces représentations le monstre rappelle certaines images de Géants.

Héraclès dans l'accomplissement de ses travaux et dans le parcours qui l'amène à l'immortalité devient donc l'adversaire des monstres chtoniens et approfondit sa relation avec les Enfers et les eaux. Il construit des digues et des canaux, comme nous l'avons vu, il crée des

[1652] Croon 1952b
[1653] Suet. *Tib*. XIV.4.
[1654] Croon 1952b, *passim*.
[1655] Bayet 1974, p. 75. Dans un long passage où Strabon (IV.1.7), en présentant les diverses interprétations, discute du champ des pierres de la Crau, entre Massalia (Marseille) et les bouches du Rhône, la présence de nombreux cailloux est expliquée par la mythologie grecque comme étant les restes des armes que Jupiter met à disposition d'Héraclès pour battre les Ligyens. Il s'agit d'un autre exemple éclairant l'intérêt des Grecs pour le paysage "géologique" colonial d'Occident, entre le Ve et la fin du II^{e} s. av. J.-C.
[1656] Croon 1952b, p. 12.
[1657] Bayet 1974, pp. 53-54.
[1658] Bayet 1974, pp. 61-2; Furtwängler 1884-1886, s.v. *Herakles*, Roscher I.1, c. 2221.

lacs[1659], il est l'ennemi du fleuve Achéloos[1660] et détourne l'Alphée et le Pénée dans les écuries d'Augias[1661]. L'action civilisatrice se réalise principalement dans les terres d'Occident occupées par les Grecs où il devient le dieu des sources en Sicile[1662], en Campanie[1663], et ensuite en Étrurie[1664] et dans l'Empire Romain[1665], qui va hériter aussi des traits infernaux du héros, comme en attestent plusieurs monuments funéraires[1666]. Il est fortement probable donc que ce soit la présence de ces sources d'eaux chaudes, si nombreuses en Italie, qui a pu favoriser le caractère chtonien d'Héraclès, car « l'eau, sous toutes ses formes, a été considérée par l'Antiquité comme une production chtonienne et infernale »[1667]. Et les Champs Phlégréens, première terre visitée par les Grecs[1668], avec leurs sources d'eaux méphitiques et leur paysage volcanique, se prêtent volontiers à être le premier relai de transmission vers cette évolution du personnage mythique[1669].

5.2.5. Conclusion

Les différents mythes que nous avons examinés dans ce chapitre ont en commun non seulement la localisation aux Champs Phlégréens, mais aussi le fait que c'est précisément cette localisation qui en détermine un caractère particulier qu'ils n'ont nulle part ailleurs : dans le cas des Géants, ils revêtent seulement ici, et par l'intermédiaire du mythe de Typhon comme nous l'avons vu en détail *supra*, le rôle d'acteurs d'un géomythe volcanique ; dans le cas des mythes analysés par la suite, il s'agit de leur valeur chtonienne. Comme cela a été évoqué à plusieurs reprises, cela nous pousse à identifier une nouvelle catégorie dans notre analyse géomythologique : celle du *paysage géomythique*, représenté ici par les Champs Phlégréens.

[1659] Diod. Sic. IV.24. 3.
[1660] Ps. Apoll. II.7.5.
[1661] Ps. Apoll. II.5.5.
[1662] Diod. Sic. IV.23.1 Mais en Grèce aussi : cf. par exemple, les sources chaudes de l'Oeta chez Hdt. VII. 176.
[1663] Les sources de Bauli chez Sil. XII. 156
[1664] À Caeré d'après Liv. XXII.1.10.
[1665] Où il aura une place importante dans les thermes.
[1666] Bayet 1974.
[1667] Bayet 1974, p. 87.
[1668] Et d'ailleurs l'archaïsme du culte d'Héraclès à Cumes est attesté par un petit vase avec dédicace au héros daté de la moitié du VII[e] s. av. J.-C. (Valenza Mele 1979).
[1669] La nature polyvalente d'Héraclès a été reconnue dans plusieurs contextes sacrés, néanmoins il est important de remarquer que le caractère particulier du héros aux Champs Phlégréens, lié à la transhumance, aux eaux et plus en général à l'idée donc de traversée ou de « passage », se retrouve également aux Colli Albani. Ici, dans un contexte similaire, la nature volcanique du lieu s'exprime par des phénomènes secondaires et le paysage s'articule en une succession de bassins d'eau et de collines (Baranello – Mazzoni – Polvere 2019, pp. 174-5).

En raison de l'étude que nous avons menée dans ce chapitre, les critères qui nous permettent de définir un paysage géomythique seraient donc les suivants :

- Le paysage est caractérisé par des éléments géologiques particuliers qui sortent de l'ordinaire et qui sont bien reconnus par les sources (sources d'eaux chaude, soufre, vapeurs, feu…) ;
- Ces traits géologiques ainsi que d'autres particularités naturelles définissant la spécificité du paysage sont bien présents dans les mythes et ils en constituent même un aspect fondamental, permettent de construire la variante du mythe. Sans eux le mythe n'aurait pas le même sens ;
- Les mythes qui y sont localisés, mais qui se retrouvent également ailleurs, présentent ici un habillage et un sens qui ne peuvent pas être retrouvés dans les autres localisations mythiques ;
- Du moment que les caractères géologiques d'un paysage sont d'une nature bien durable sur le long terme, il est possible qu'un même paysage influence la mythologie de plusieurs époques (par exemple l'identification avec l'entrée des Enfers à l'époque chrétienne).

Les épisodes de la catabase d'Énée et la *nekyia* d'Ulysse sont construits, nous l'avons déjà remarqué, à partir de la morphologie et des éléments naturels des Champs Phlégréens. Nous ne pouvons pas parler de géo-culte car il manque à vrai dire une claire définition de la divinité et du rituel, il s'agit probablement d'une construction littéraire. Cela n'implique pas pourtant que cette construction soit dépourvue de toute signification ; au contraire, le fait même que l'entrée des Enfers et son oracle pouvaient être localisés ici par mythographes et poètes est significatif : l'auditoire reconnaissait ce lieu comme adapté pour accueillir ces épisodes, pour son caractère liminal qui le rend approprié pour représenter un lieu de passage, et cela demeure relevant en dépit d'une absence de preuves archéologiques.

Les mythes que nous avons analysés devraient donc être lus ensemble : ils mettent tous à profit les éléments volcaniques du paysage. Ces mythes néanmoins existent déjà en Grèce, mais acquièrent cette valeur une fois la colonisation implantée : la *nekyia*, la Gigantomachie et même Héraclès chtonien ont été introduits ici par les colonisateurs originaires d'Eubée[1670]. Nous soulignons une fois de plus alors le rôle déterminant que le processus de colonisation opère pour le transfert et l'adaptation locale des mythes, ainsi que pour la création de variantes.

[1670] Antonelli 1995. Voir aussi Peterson 1919, p. 12 : « The same people brought with them a knowledge of the Homeric tradition. Early navigators, who had made their way to the western seas, had been impressed with the wonders of nature manifested along the Campanian coast, and imagined it to be the abode of various demons ».

Plusieurs *leitmotivs* ont été identifiés dans les mythes objets de notre recherche et dans les exemples qui nous ont servi comme comparaison : un lieu dangereux pour les oiseaux, le bois sacré, le soufre, l'oracle, le bassin d'eau. Nous pourrions nous demander si en effet à un moment donné ces motifs n'ont pas donné naissance au *topos* d'un lieu et d'un culte chtonien typique. En en ayant pris connaissance, Virgile aurait exploité ce paysage pour construire sa catabase *ad hoc*. Les comparaisons que nous avons évoquées ne concernent pas toujours un site volcanique, même si ces lieux présentent des manifestations naturelles similaires. Nous avons réalisé néanmoins que ce qui compte, au vu de la construction mythique liée à un paysage géomythique, c'est la présence de certains éléments naturels qui rendent le lieu spécial et adapté à accueillir un mythe ou un culte chtonien. En particulier, dans le cas des Champs Phlégréens que nous avons étudié, il s'agit d'un paysage géomythique volcanique.

En conclusion, même si l'historicité de l'oracle de l'Averne demeure douteuse[1671], l'Averne demeure une composante essentielle pour la construction d'un paysage géomythique et dans l'adaptation des mythes et rituels oraculaires. Le paysage, avec ses antres naturels, les exhalaisons gazeuses, le lac, influence non seulement le choix de l'emplacement du mythe : il établit et fixe le rituel et le contexte propice à la divination. Être loin de la ville, dans un endroit un peu inquiétant, liminal, favorise le repli sur soi-même, ainsi que l'aliénation et la poursuite d'un état de conscience altéré[1672], avec son caractère suggestif il influence également les prédispositions des participants, comme le souligne Yulia Ustinova : « To share in the immortals' knowledge, one had to liberate the soul from the burden of the mortal body by becoming *entheos*, "having the god inside him or herself "»[1673]. La grotte devient alors souvent le lieu idéal pour atteindre ce but, ainsi que pour représenter l'accès aux Enfers, et cela explique pourquoi les grottes sont souvent appelées, nous l'avons souligné, *Ploutonia* ou *Charonia*. Près de l'Averne toutefois aucune grotte n'a été retrouvée, mais elle est présente comme reconstruction mythique dans la description de Virgile, car elle est le lieu le mieux adapté pour construire un espace de communication avec les morts. Si c'est bien le paysage qui a inspiré la construction mythique et la localisation de l'oracle des morts, dont la possibilité de l'existence nous semble malgré tout à retenir, nous reprenons alors ici une proposition déjà avancée auparavant, à savoir que c'est la Solfatare qui a été la véritable source d'inspiration et le véritable protagoniste du paysage géomythique volcanique des Champs Phlégréens.

[1671] Ustinova 2009b.
[1672] La conscience peut être facilement manipulée avec la privation sensorielle ou avec des techniques fondée sur les conditions géologiques d'un lieu : Ustinova 2009a.
[1673] Ustinova 2009a, p. 266.

Chapitre 6. Le Latium et ses phénomènes volcaniques : le géo-prodige du lac Albano à la veille de la conquête de Véies

Notre parcours à la découverte de mythes à inspiration volcanique nous a amenée à arpenter les terres volcaniques du sud de l'Italie colonisé par les Grecs : les mythes et les autres manifestations culturelles que nous y avons rencontrés ont montré qu'ils partageaient un système de rappels mythiques et de contextes historiques et géographiques communs. Néanmoins au cours de nos recherches nous avons constaté que certaines de ces caractéristiques pouvaient aussi être repérées dans la région de Rome. En particulier, la présence d'un bassin d'eau lacustre – le lac Albano[1674] – d'origine volcanique et l'interaction des populations locales avec ses manifestations secondaires forment une situation qui peut fournir des parallèles intéressants avec le monde grec. Elargir notre champ géographique et culturel nous permettra également d'illustrer un autre exemple d'un site aux caractéristiques géologiques particulières qui a inspiré l'élaboration d'une narration mythique. Cependant, celle-ci prend à Rome la forme d'un prodige : ainsi nous pourrons vérifier comment chaque société, soumise à des fléaux similaires, réagit par des formes de construction narrative similaires toutefois propres à chaque culture. En même temps nous verrons qu'ici comme dans le monde grec, ces narrations sont souvent l'expression de la construction ou de la réaffirmation de l'identité d'une population.

À la différence des cas d'études précédents nous allons débuter notre analyse par un événement qui est daté précisément : ce sont les sources mêmes qui fournissent l'information et qui explicitent la relation entre l'événement catastrophique, un événement historique et la réaction divine. Il s'agit plus précisément de la crue prodigieuse du lac Albano en 398 av. J.-C. [1675], qui eut lieu pendant la guerre entre Rome et Véies.

C'est la raison pour laquelle le travail que nous allons entreprendre suivra un chemin différent : nous étudierons d'abord la géologie et l'archéologie locale afin de comprendre quel degré de fiabilité présentent les sources par rapport à la description de l'événement ; nous passerons ensuite à l'examen des sources en sélectionnant plusieurs motifs narratifs qui se présentent presque comme des unités autonomes. Nous verrons quelle est l'importance symbolique de la zone du lac pour Rome, et nous tenterons enfin de reconstituer les étapes de

[1674] **Fig. 16.**

[1675] Il est important néanmoins de souligner que nous ne possédons pas des sources contemporaines à l'événement et qu'en général la datation des événements antérieurs au III[e] s. av. J.-C. est soumise à caution puisque les sources historiques sont très postérieures.

la mise en œuvre de la structure narrative du prodige afin de comprendre quelles pouvaient être sa place et sa portée dans le cadre de la reconstruction historique du passé de Rome.

6.1. Les données de la géologie et de l'archéologie

6.1.1. Le volcan des Colli Albani : caractéristiques et évolution

Les Colli Albani sont une caldera volcanique quiescente[1676] s'étalant sur 15 000 km^2 au sud de Rome, ils appartiennent à la province potassique romaine. L'activité volcanique de ce complexe commença il y a 600 000 ans, formant le Vulcano Laziale, un plateau d'ignimbrite autour d'une caldera centrale. Trois périodes d'activité ont pu être identifiées[1677]. Pendant la phase d'activité s'écoulant entre 355 et 250 000 ans BP se forma le stratocône principal de la caldera qui la remplit progressivement. Il s'agit de l'édifice des Faete, et le Monte Cavo, dont l'importance pour l'histoire des origines de Rome est connue, en constitue l'un des cônes de scories. La dernière phase d'activité éruptive commença vers 250 000 BP, elle concerna le lithosome composite de « Via dei Laghi » et se caractérisa par une intense activité phréatomagmatique, résultat d'une interaction entre le magma et l'eau des réservoirs karstiques. Pendant cette époque se formèrent des cônes de scories ainsi que des *maars*[1678], polygénique et monogéniques, le long du flanc ouest du volcan. Le *maar* polygénique d'Albano, le plus récent des centres éruptifs, est composé d'une série de cratères coalescents formant une ellipse d'un diamètre de 3,5 km ; il est occupé aujourd'hui par le lac Albano, le plus profond d'Europe avec ses 175 m de profondeur. L'activité du volcan se manifeste à travers des phénomènes secondaires tels des tremblements de terre[1679], des soulèvements[1680], des dégazages[1681], une activité hydrothermale, ce qui indique l'existence d'une activité encore persistante dans la chambre magmatique. Cinq unités phréatomagmatiques, séparées par des paléosols ont été reconnues[1682], le dernier événement volcanique étant à l'origine de la mise en place de l'ignimbrite du Peperino di Albano, ca. 23 000 BP. Au nord-ouest de ce *maar* s'étale sur une superficie d'environ 30 km^2 en direction de Rome la plaine de Ciampino. D'un point

[1676] De Rita *et al.* 1995b.
[1677] De Rita *et al.* 1995a.
[1678] « Cratère d'explosion volcanique, généralement occupé par un lac » (larousse.fr).
[1679] Voir en particulier Chiarabba – Amato – Delaney 1997 et Chiarabba *et al.* 2010.
[1680] Salvi *et al.* 2004; Amato – Chiarabba 1995.
[1681] Pizzino *et al.* 2002; Carapezza *et al.* 2003. Carapezza – Lelli – Tarchini 2010; Todesco – Giordano 2010.
[1682] De Rita – Funiciello – Pantosti 1986.

de vue géologique, celle-ci correspond au Conglomerato del Tavolato, où le réseau fluvial de l'âge de Glace fut rempli par les *lahars*[1683] qui avaient débordés de l'extrémité inférieure du bord du cratère du lac pendant l'Holocène. Déjà, au XIX^e^ siècle, les caractéristiques particulières du Conglomerato avaient été reconnues par les scientifiques et Ponzi propose même de reconnaître dans cette unité les dépôts protohistoriques d'exondation liés à la dernière phase du volcan[1684]. L'archéologie avait aussi montré la particularité de la plaine de Ciampino, car R. Lanciani[1685] relate la découverte en 1817 d'urnes funéraires de l'âge du Bronze en-dessous d'une couche qu'il décrit comme étant de la lave[1686]. L'intérêt de cette découverte le poussa à appeler le site la « Pompéi géologique des Colli Albani »[1687] et, en s'appuyant sur Tite-Live, à soutenir fermement que les Romains avaient assisté à des éruptions volcaniques[1688]. Néanmoins, ces considérations ne furent vraiment intégrées à l'histoire du volcan, que l'on continuait à considérer inactif à la période historique[1689], qu'à une époque plus récente. À la fin du XX^e^ siècle, les travaux sur la Via Appia Antica pour le Gran Raccordo Anulare, ainsi que d'autres chantiers d'archéologie préventive sur la plaine, ont en revanche permis en revanche d'éclairer la chronologie des phases d'activité volcanique des Colli Albani les plus récentes.

Les recherches géologiques[1690] ont donc mis en évidence une séquence pluristratifiée de couches volcaniques-sédimentaires, *lahars* et produits phréatomagmatiques plus récents du Peperino Albano[1691]. En particulier, il a été possible de dater au C14 le paléosol de deux dépôts de *lahar* qui a comblé et nivelé la vallée à Lucrezia Romana et dans le chantier du Grande Raccordo Anulare[1692]: les résultats donnent une datation à ca. 5 800 BP, en accord avec les données archéologiques qui attestent une fréquentation de la couche supérieure à l'Énéolithique final – âge du Bronze Ancien[1693], en témoignant donc d'une activité persistante entre 23 000 BP et 5 800 BP. Des considérations d'ordre géomorphologique permettent de confirmer ces

[1683] *Lahar* est un terme indonésien qui désigne une coulée torrentielle composée d'eau et de débris volcaniques de toutes tailles ; ce phénomène accompagne souvent une éruption explosive. Il est généré à partir des dépressions des flancs des édifices volcaniques, puis s'écoule dans les vallées fluviales. La rapidité de son écoulement est variable mais en général il a un redoutable pouvoir destructeur, qui en fait l'une des causes principales de la mortalité due à l'activité d'un volcan.

[1684] Ponzi 1875 ; Ponzi 1882. Mais voir aussi Brocchi 1820.

[1685] Lanciani 1888, pp. 27-29.

[1686] La séquence stratigraphique fut confirmée par Ponzi 1868.

[1687] Lanciani 1888, p. 31.

[1688] Lanciani 1888, p. 32.

[1689] Funiciello *et al.* 2002, p. 118.

[1690] Voir en particulier Funiciello *et al.* 2002 ; Funiciello – Giordano – De Rita 2003 ; De Benedetti *et al.* 2008.

[1691] Cf. **Fig. 18**.

[1692] Giordano – De Benedetti – Fischetti 2020

[1693] Anzidei *et al.* 2010 ; Funiciello *et al.* 2010 ; Gioia *et al.* 2010.

données : en effet toute la zone de la plaine de Ciampino est un plateau surélevé et très aplati[1694] (cette caractéristique lui a d'ailleurs valu le nom de « Tavolato ») puisque l'âge récent des dépôts[1695] a pour conséquence qu'il n'y a pas encore de ré-incisions profondes dues à l'érosion naturelle, au contraire des autres secteurs autour de Rome ; les coulées de *lahar* ont en effet comblé à plusieurs reprises les paléo-vallées de la dernière phase glaciaire. Puisque le processus de dépôts de *lahars* concerne seulement cette zone spécifique, la raison de la portée limitée de ce phénomène doit être recherchée dans une caractéristique inhérente à la formation même du *lahar*. Il s'agit en effet d'une coulée boueuse de débris volcaniques dissoute dans une importante quantité d'eau. Il paraît logique de soupçonner que la source de l'eau soit le lac, car la partie du bord du cratère qui présente un niveau inférieur, d'où l'eau pourrait donc s'écouler plus facilement, se trouve effectivement du côté du Tavolato. Le lac dans son histoire a subi des variations de son niveau. Pendant l'âge du Bronze Moyen, vers 3 600 BP, quand le Villaggio delle Macine était encore un site habité, le niveau du lac était plus bas qu'aujourd'hui. Le niveau était sans doute plus élevé qu'aujourd'hui vers le II^{e} siècle, comme le montrent les restes du port romain, actuellement complètement visibles[1696]. Toutefois, mises à part ces variations, en quelques occasions l'eau du lac est remontée rapidement jusqu'à déborder. La fluctuation du niveau de l'eau est liée à la variation dans la sédimentation, plus rare quand des épisodes d'exondation se déroulent[1697]. Pour que l'eau du *maar* déborde il faut qu'il y ait un facteur déclencheur, qui peut être dû à l'abondante présence de CO_2[1698]. Les phénomènes sismiques peuvent provoquer une éruption phréatique sub-lacustre et donc un bouleversement des eaux du lac qui se traduit par la remontée d'eaux chaudes et riches de CO_2 suffisantes[1699] pour entraîner un débordement soudain du lac[1700]. A noter cependant que cette reconstruction est fortement contestée par une autre équipe de chercheurs qui propose une datation différente pour les dépôts de *lahars*, basée sur la datation de fragments de cristaux de leucite[1701].

[1694] Et en effet c'est en raison de ces caractéristiques que l'on doit le choix de l'emplacement de l'aéroport de Ciampino. Voir également Giordano – De Benedetti – Fischetti 2020.

[1695] Il est opportun de préciser que les séquences stratigraphiques mettent en évidences des dépôts dus aussi bien à épisodes d'inondation que à événements catastrophiques soudains (*debris flow*).

[1696] Anzidei – Esposito 2010, p.236.

[1697] Vigliotti *et al.* 2010, p. 254.

[1698] Carapezza – Lelli – Tarchini 2010.

[1699] La relation entre l'occurrence de séismes et décharges de gaz a été reconnue par Tuccimei – Giordano – Tedeschi 2006, qui ont étudié les variations de CO_2 au cours des 2000 dernières années. Voir aussi Chiodini *et al.* 2012.

[1700] Comme on a pu l'observer dans les lacs volcaniques africains de Monoum et Nyos dans les années 1980 (Sigurdsson *et al.* 1987 ; Barberi *et al.* 1989 ; Rice 2000).

Les études montrent qu'il y a des cycles de dégazage environ tous les 100 ans, ce qui correspond aux plus forts séismes enregistrés dans les catalogues (Funiciello *et al.* 2010, p. 333).

[1701] Freda *et al.* 2006 qui soutiennent qu'il n'existe aucun cristal plus jeune de 36±1 ka ans ce qui implique qu'aucune activité ni magmatique ni phréatomagmatique n'aurait pu se produire après cette époque. D'autres détracteurs refusent

6.1.2. Le peuplement avant l'époque romaine : l'interaction des hommes avec l'activité du volcan.

Les fouilles de la Surintendance de l'Archéologie de Rome des trente dernières années ont permis d'éclairer les différentes phases de fréquentation de la plaine de Ciampino[1702]. Avant le Mésolithique l'activité humaine est très limitée[1703], mais on dispose de davantage de données sur l'occupation humaine à partir de l'Enéolithique, avec le site d'Osteria del Curato – Via Cinquefrondi[1704], couvert par des dépôts de *lahars* successifs, qui en ont permis la conservation. Ce qui suscite notre intérêt c'est que la datation des sites s'insère parfaitement dans la fourchette chronologique du dépôt des *lahars* indiquée par les géologues (environ 58 000 BP) : les sites se trouvent en effet souvent ensevelis par des couches de *lahars*[1705]. Le site de Lucrezia Romana, par exemple, a été daté à environ 5 100 BP et il était enseveli par les *lahars* : sa destruction est peut-être à attribuer peut-être à un débordement du lac. Pendant tout l'Énéolithique et l'âge du Bronze une série de nouveaux sites viennent ensuite occuper la zone intéressée par la mise en place des *lahars*. À Quadrato di Torre Spaccata deux niveaux d'occupation ont été identifiés, qui sont datés du Néolithique Final (environ 5 280 BP) et de l'Éneolithique (4 070 BP) ; les traces des bâtiments de ces sites étaient creusées dans le dépôt de *lahar*. Plusieurs nécropoles « a grotticella » de la facies Rinaldone (les tombes ont été datées du milieu du troisième millénaire avant notre ère) ont été fouillées à Lucrezia Romana, à Ponte delle Sette Miglia, à Romanina. L'entrée des tombes était fermée par des dalles de *lahar* ou de lave[1706]. À Quadraro-Via Lucrezia Romana, la stratigraphie montre des inondations fréquentes avec reconstructions et réadaptations successives du plan d'implantation[1707].

Des nombreuses données à caractère archéologique et paléobotanique mettent en évidence la transformation du territoire en raison de l'émission récurrente de *lahars*, qui ont à la fois oblitéré certains sites, et créé en même temps un sol fertile et des espaces ouverts idéaux pour

l'hypothèse des *lahars* par exondation du lac et interprètent les dépôts plutôt comme des produits résultant d'une éruption phréatique et les strates qui couvrent les site de l'âge du Bronze comme des dépôts d'inondation fluviale (D'Ambrosio *et al.* 2010).

[1702] Pour la préhistoire et la protohistoire des Colli Albani nous devons rappeler le travail considérable, quoique dépassé par les découvertes plus récentes, de Chiarucci 1979.

[1703] Ryves *et al.* 1996; Altamura – Rolfo 2019.

[1704] Anzidei *et al.* 2007.

[1705] Voir pour les sites suivants Anzidei *et al.* 2010.

[1706] Voir Anzidei *et al.* 2011 en particulier pour les nécropoles de Lucrezia Romana et Romanina et leur relation avec la préexistante coulée de *lahar*.

[1707] D'ailleurs la nécessité de construire des appareils pour bonifier et drainer l'eau sont connus aussi pour d'autres zones pertinentes au volcan des Colli Albani, comme les récentes fouilles à Pantano Borghese ont mis en évidence entre la fin de l'Enéolithique et le début de l'âge du Bronze (Angle – Mancini 2010, p. 308).

l'occupation humaine[1708]. À ce propos, si on regarde la carte de distribution des sites entre la fin de l'Énéolithique et le début de l'âge du Bronze dans la zone entre le Tibre et le lac, on constate qu'un nombre non négligeable d'entre eux a été implanté au niveau de l'extension du *lahar* d'Albano[1709], sans doute en raison de la fertilité du sol, de l'abondance des sources d'eau et des ressources disponibles[1710].

Un autre élément mérite notre attention. Le long de la Via Casilina, toujours sur le plateau du Tavolato, furent retrouvées des couches de *lahar* avec des empreintes d'hommes et d'animaux sur les sites de Tor Vergata et Casetta Mistici. Pour que les empreintes puissent être imprimées et conservées dans le *lahar,* les hommes et les animaux doivent avoir parcouru la route touchée par cette coulée quand le matériel volcanique n'était pas encore solidifié, à savoir quelques heures ou quelques jours seulement après l'écoulement. La datation du paléosol à la base du dépôt de *lahar* à Villa Mistici indique une datation vers 21 089 BP (Paléolithique Supérieur) et la direction des empreintes végétales du deuxième site a permis de confirmer la direction du flux du sud à nord[1711].

Le site de Villaggio delle Macine retient notre attention car, bien que n'étant pas touché par les coulées de *lahar,* sa stratigraphie atteste de la variabilité du niveau du lac. Il est localisé à proximité du bord du lac, et il est visible aujourd'hui en raison de la baisse du niveau de l'eau depuis les années 2000. Le niveau du lac et de la nappe phréatique était plus bas que celui d'aujourd'hui et la nécessité de trouver une source d'eau a pu amener à construire le village si près du lac ; cela se révéla être un bon choix, étant donnée la continuité d'occupation pendant plus de trois siècles et l'extension de la superficie du site sur deux hectares. D'autres facteurs qui ont pu favoriser l'installation étaient la bonne disponibilité de ressources dans un territoire adapté à l'agriculture, un territoire qui pouvait même accueillir des communautés saisonnières en raison d'activités productives collectives[1712]. Le site fut abandonné à la fin de l'âge du Bronze Final, vers la fin du XVI^{e} s. av. J.-C., à cause de la remontée rapide de l'eau, en le protégeant des effets de l'érosion et en assurant sa conservation grâce à un processus de sédimentation immédiate[1713].

[1708] Anzidei *et al.* 2010.

[1709] Gioia *et al.* 2010, p. 365 et Arnoldus-Huyzendveld *et al.* 2007.

[1710] Il en demeure néanmoins que leur conservation est favorisée par le fait d'être sigillés par les débris des exondations et des dépôts fluviaux (Arnoldus-Huyzendveld *et al.* 2007).

[1711] Giordano – De Benedetti – Fischetti 2020, pp. 7-8; Cerilli *et al.* 2020.

[1712] Angle 2008, p. 409.

[1713] Funiciello *et al.* 2002, pp. 130-131 ; pour le site de Villaggio delle Macine consulter Chiarucci 1995 ; Angelini *et al.* 2006 et Angle – Guidi 2007, ce dernier présente également un état des connaissances sur le peuplement et l'occupation du Latium méridional à l'âge du Bronze.

Au final, il faut souligner que les traces de fréquentation humaine dans la stratigraphie des sites attestent du fait que, déjà à la préhistoire, les habitants de cette zone de la Campagna Romana avaient été les témoins oculaires de plusieurs événements, plus ou moins dangereux, du volcanisme albain. Contrairement à ce que l'on pourrait supposer, nous remarquons que pour autant l'aire sujette à ce type d'événements catastrophiques ne connaît pas de césure dans l'occupation du sol : les avantages des lieux en termes de ressources étaient évidemment supérieurs à la peur du risque, signe probablement de la portée limitée des dégâts causés par les *lahars*. Cela n'a pas toujours été le cas, comme nous pouvons le constater en nous penchant sur les témoignages d'époque romaine, en commençant par le récit transmis par les sources.

6.2. Le prodige de la crue du lac Albano

Les prodiges sont des phénomènes couramment évoqués dans l'historiographie romaine. Malgré les différentes interprétations qui ont été proposées, les spécialistes s'accordent néanmoins pour affirmer que les Romains considéraient les prodiges comme des signes de la rupture de la *pax deorum*, qui intervenaient souvent lors d'événements d'une portée majeure pour le sort de l'*Urbs.* Ces signes exigeaient la mise en place d'une procédure de *procuratio prodigiorum* qui permettait d'expier le prodige au travers de rites bien précis afin de rétablir ainsi l'équilibre et la stabilité. Il s'agirait donc d'une pratique très commune et acceptée à Rome, fondée sur une conception ritualiste de la religion où l'observance et la conformité à la tradition étaient les valeurs qui comptaient dans le contrat avec les dieux[1714].

Dans la liste des prodiges qui accompagnent le récit des prouesses de Rome dans sa conquête progressive de l'Italie, un prodige en particulier a attiré l'attention des historiens : il s'agit de la crue prodigieuse du lac Albano en 398 av. J.-C.[1715], lors de la guerre décennale de Rome contre Véies. Le prodige est évoqué par plusieurs sources de nature et d'époques différentes, mais qui s'accordent dans le récit essentiel des faits : pendant la difficile guerre contre la ville étrusque, le lac Albano, sans raison apparente, vit accroitre la portée de ses eaux et déborda dans la plaine. Un devin étrusque et l'oracle de Delphes furent interrogés pour

[1714] Les divergences concernent notamment la valeur politique des prodiges dans la politique romaine, la valeur religieuse qui était attribuée à ces signes, la réelle croyance des Romains en ces signes et la fiabilité des sources et donc la possibilité d'une construction narrative biaisée. Nous verrons que certaines de ces problématiques sont aussi d'actualité pour notre prodige, qui a été interprété de différentes façons. Un ouvrage de référence sur le thème des prodiges, avec une synthèse des différentes positions des spécialistes, est celui de MacBain 1982 ; il s'avère intéressant de consulter également Jiménez 2018, qui s'occupe de l'évolution du concept de prodige depuis la Rome des origines jusqu'à la fin de la République.

[1715] Cf. **Fig. 17.**

fournir une explication et apporter un remède à la situation. Les deux réponses furent semblables et indiquèrent aux Romains les prescriptions à accomplir pour mettre fin au débordement du lac : il fallait arrêter cette inondation en canalisant l'eau du lac. Ce faisant, Rome aurait gagné la faveur des dieux et aurait en même temps remporté la victoire sur Véies.

Avant de s'interroger sur les implications de ce prodige dans une perspective géomythologique, il est nécessaire d'analyser de plus près les sources, d'en saisir les points d'accord et de différence, afin de mettre en évidence les éléments pouvant témoigner de l'antiquité et de l'historicité de la tradition, afin de pouvoir plus aisément proposer une interprétation du récit et de son évolution. Pour ce faire, nous avons dégagé plusieurs thèmes qui imprègnent le récit du prodige.

6.2.1. La description du prodige

Tite-Live exalte l'ampleur du prodige, décrit comme le plus extraordinaire parmi les nombreux événements extraordinaires qui avaient déjà été signalés pendant la guerre contre Véies mais qui « n'inspiraient que doute et dédain »[1716]. L'historien padouan évoque cet épisode de façon conforme au récit annalistique, dans lequel le récit des succès ou des désastres militaires s'accompagne de l'évocation de prodiges et de signes précurseurs[1717]. Toutefois ce qui se passe au lac retient l'attention générale car « le lac de la forêt sacrée d'Albe […] s'éleva à un niveau insolite (*in altitudine insolitam crevit*)», et ce qui rend cet événement plus surprenant c'est le fait qu'il n'y avait aucune explication naturelle, les pluies non plus ne pouvant être envisagées comme cause ; Denys d'Halicarnasse rajoute que le phénomène était d'autant plus anormal qu'il n'y avait pas de neige et que c'était la saison sèche[1718]. On pourrait d'abord avoir l'impression que le prodige ne concerne qu'un rehaussement insolite du niveau de lac, mais quelques lignes après, par le biais d'une prophétie énoncée par un vieux Véien, on découvre que l'eau déborde : « Tant que n'aura coulé l'eau hors du lac albain (*ex lacu Albano aqua emissa foret*), jamais dedans Véies n'entrera le Romain »[1719]. La prophétie des livres du destin étrusques précisent ensuite que « *aqua Albana abundasset* », le verbe *abundare* ne

[1716] Liv. V.15.

[1717] La question n'est pas de savoir si Tite-Live croyait vraiment aux prodiges : il suit le récit annalistique traditionnel où le prodige se mêle naturellement aux faits historiques, il décrit les épisodes et quand cela lui paraît pertinent et significatif il rajoute les prodiges comme « élément de composition littéraire » (Scheid 2015 , p. 80).

[1718] Dion. Hal. *Ant. Rom.* XII.10.11.

[1719] Liv. V.15.

signifiant pas « grossir », mais plutôt « déborder »[1720]. Le récit de Denys d'Halicarnasse s'attarde sur davantage de détails :

> « [le lac] se mit à prendre un tel développement sous l'action de ses sources intérieures (τοσαύτην ἔλαβεν ἐκ τῶν ἐν αὐτῇ ναμάτων ἐπίδοσιν) qu'il déborda (ἐπικλύσαι) abondamment; il renversa un grand nombre d'habitations campagnardes et, se taillant finalement une brèche dans les montagnes, il répandit un flux énorme sur les campagnes en contrebas »[1721].

Nous remarquons que Denys offre une explication rationnelle : les sources sous-fluviales (ἐκ τῶν ἐν αὐτῇ ναμάτων) sont responsables du rehaussement. Le verbe grec pour indiquer le débordement, ἐπικλύζω, est un terme très spécifique qui indique le fait que l'eau se répand en abondance comme un déluge, et il nous fournit des détails qui permettent de dessiner un scénario très précis, visuel, de l'ampleur des dégâts, alors que dans le récit latin l'eau s'élève et coule, une terminologie qui ne suggère point la valeur exceptionnelle de l'épisode.

Les deux historiens sont contemporains, ils écrivent sous le principat d'Auguste et il est possible aussi qu'ils connaissent leurs œuvres mutuelles. Il est possible également qu'ils aient utilisé les mêmes sources, probablement certains des auteurs de l'annalistique du I^er^ s. av. J.-C. comme Licinius Macer, Aelius Tubero, Valerius Antias[1722]. Les différences que nous pouvons relever et qui seront encore davantage soulignées par la suite, ne sont pas d'ampleur à suggérer le recours à des sources différentes, elles seraient plutôt à attribuer à un traitement et à une prise en compte différents des prodiges dans leurs récits. Tite-Live reprend la coutume annalistique d'intégrer les prodiges au début du récit (ou à la fin) de l'année en cours ; il les présente de manière très concise, et il semble parfois plus critique et suspicieux vis-à-vis des prodiges. Denys en revanche apporte plus de détails, il pourrait même parfois essayer de simplifier ou d'embellir la narration pour être plus lisible par son lectorat grec, il montre un plus vif intérêt vis-à-vis des prodiges et toute forme de religion traditionnelle, car il s'agit d'un point essentiel pour sa compréhension de l'hégémonie romaine, objectif final de son entreprise historique. Il accorde une valeur particulière à la religion et souvent il se sert des prodiges pour montrer les répercussions négatives du non-respect de la volonté divine. Il a donc été proposé

[1720] Hubaux 1958, p. 127.
[1721] Dion. Hal. *Ant. Rom.* XII.10.11 (Trad. Hubaux 1958, p. 137).
[1722] Voir en particulier von Ungern-Sternberg 2015 pour la relation de Tite-Live avec l'annalistique latine.

par les spécialistes de considérer le récit des prodiges de Denys comme plus fidèle aux sources[1723].

Il est à présent intéressant de comparer cette présentation du prodige avec le premier récit que la tradition littéraire nous en a légué, celui de Cicéron. Actif au milieu du I^er^ s. av. J.-C., l'Arpinate est la source la plus proche de l'événement : il évoque le prodige non pas dans le cadre d'un récit historique, mais dans son ouvrage sur la divination, où, sous la forme d'un dialogue entre son frère Quintus et lui-même, Cicéron examine les fondements philosophiques des prévisions sur l'avenir. Le prodige du lac Albano apparaît dans le premier livre, dans la rubrique des prodiges, où Quintus expose son opinion sur la réelle possibilité de prévoir l'avenir à travers des exemples concrets célèbres, ce qui montre au passage la renommée de notre prodige, évidemment très connu des Romains. La présentation du prodige est réduite à l'essentiel : « le niveau du lac albain s'était excessivement élevé (*praeter modum crevisset*) »[1724]. Cicéron, tout comme Tite-Live, ne donne pas une allure catastrophique à la description de l'événement, l'eau du lac augmente de façon insolite ; ce qui retient l'attention est plutôt l'interprétation donnée par les agents de la divination.

Nous pouvons passer désormais à deux auteurs un peu plus tardifs : Valère Maxime et Plutarque. Valère Maxime nous livre également une version courte de l'épisode, en adéquation avec sa galerie d'*exempla*[1725] qui constitue le corpus de son œuvre *Faits et dits mémorables*. La présentation de l'épisode suit le modèle formel employé pour tous les *exempla* : formule d'introduction, événement concis, formule finale frappante. L'objectif de Valère Maxime, dont la biographie nous est presque inconnue, n'est pas d'être historien, mais de fournir un répertoire d'exemples qui puissent appuyer l'argumentation dans un débat, une allocution ou une oraison, avec une claire visée moralisatrice. L'auteur se focalise donc sur les éléments pertinents pour sa démarche, et l'épisode est dépourvu de détails narratifs et d'explications historiques[1726]. En effet, dans le cas de notre prodige, l'auteur contextualise l'épisode simplement pour dire comment l'issue de la guerre fut liée à la volonté divine qui s'était manifestée à travers le prodige :

> « De même quand, au cours d'une guerre acharnée et interminable, les Véiens se trouvaient repoussés à l'intérieur de leurs murailles par les Romains sans pouvoir être pris

[1723] Pour toutes les questions concernant le rapport entre Denys et la religion voir Engels 2012 ; l'auteur discute également les relations entre Tite-Live et Denys : voir en particulier les notes 90 et 91, p. 167 avec la bibliographie.
[1724] Cic. *Div*. I.100.
[1725] Qu'il puise de la tradition annalistiques et des auteurs précédents.
[1726] Les introductions au texte faites par Faranda 2009 et Combès 1995 illustrent bien la démarche de l'auteur.

> et que cette attente ne paraissait pas moins insupportable aux assiégeants qu'aux assiégés, la voie qui conduisit à la victoire tant souhaitée leur fut révélée par les dieux immortels au travers d'un prodige extraordinaire »[1727].

Les deux versions courtes, celle de Cicéron et celle de Valère Maxime, ne sont cependant pas à négliger, parce qu'elles nous donnent les informations clés de l'épisode, dépourvues d'embellissements et de digressions, les éléments essentiels pour rendre intelligible aux lecteurs l'épisode et qui vraisemblablement constituaient les faits narratifs indispensables pour le récit.

Le premier livre des *Faits et dits mémorables* s'intéresse aux prescriptions religieuses et veut montrer les comportements des Romains face aux manifestations divines tels que les auspices, les prodiges, les songes et également la manière dont les Romains ont maintenu et respecté leurs traditions et leurs rites. Le prodige est présenté de la même manière que chez les autres auteurs latins : le lac Albano « dépassa les limites habituelles de son bassin (*solitum stagni modum excessit*) »[1728], et aucune raison d'ordre naturel ne put être identifiée : ni les pluies, ni le débordement de quelque rivière.

Ces premiers témoignages nous font remarquer un élément constant chez les auteurs latins : au début de l'épisode le prodige semble être une remontée étrange du niveau du lac ; le prodige sera caractérisé comme un débordement seulement par la suite, quand l'explication du devin étrusque et de l'oracle précisent la situation. Les sources grecques sont en revanche très claires sur ce point dès le début : le lac déborde et les effets que cela produit sont catastrophiques. À ce propos il est intéressant d'examiner comment Plutarque présente le prodige. L'auteur l'évoque à propos de la vie de Camille, le héros de la victoire sur Véies avant de devenir un protagoniste de premier plan de l'histoire de Rome avec ses prouesses semi-légendaires durant le sac des Gaulois. Le tournant de la guerre contre Véies en 398 av. J.-C. est un moment difficile pour Rome et le prodige, avec l'écrasante victoire romaine qui suit, culminant dans les actions de Camille, est un moment clé qui prépare l'arrivée du commandant romain. Voilà ce qui explique l'importance accordée par Plutarque à l'épisode, présenté donc avec une grande richesse de détails, un épisode présenté dès le début comme extraordinaire : « À la suite de ces événements, tandis que la guerre battait son plein, il arriva au lac d'Albe quelque chose d'aussi étrange que les prodiges les plus incroyables (τῶν ἀπίστων πυθέσθαι θαυμάτων) »[1729]. Il

[1727] Val. Max. I.6.3.
[1728] Val. Max. I.6.3.
[1729] Plut. *Cam*. 3.1.

précise, comme les auteurs qui l'ont précédé, qu'aucune cause ne peut être attribuée à ce prodige et il insiste sur la frayeur qu'il a engendrée. L'auteur grec précise que l'événement a lieu en automne[1730], alors que Denys le situe en été : il est possible que Plutarque corrige la tradition afin d'accentuer le caractère prodigieux de l'événement[1731], car les effets de la sècheresse étaient plus évidents[1732]. Plutarque dresse ensuite un portrait de l'événement qui rappelle fortement la description de Denys :

> « Or le lac Albain, qui a sa source en lui-même et n'a pas d'écoulement, et qui est entouré de montagnes au sol fertile, monta (διωγκοῦτο) et s'enfla (αὐξόμενον) visiblement sans aucune cause (ἀπ᾽ οὐδενὸς αἰτίου), sinon par la volonté des dieux (πλὴν εἴ τι θεῖον), atteignit le flanc des collines (προσίστατο ταῖς ὑπωρείαις) et parvint à en effleurer les plus hauts sommets (ἀνωτάτω λόφων ὁμαλῶς ἐπέψαυεν) avec une surface demeurée lisse, par une crue sans agitation ni bouillonnement »[1733].

Le prodige est un θαῦμα et a une origine divine, alors que Denys (XII.10.1) envisage une cause naturelle pour le débordement, à savoir les sources sous-fluviales (ἐκ τῶν ἐν αὐτῇ ναμάτων). Plutarque est redevable vraisemblablement du récit de Tite-Live, le seul autre auteur qui a rapporté les faits de la vie de Camille, et de celui de Denys d'Halicarnasse, on le remarque par plusieurs ressemblances avec les textes de ces auteurs. Il est possible aussi, bien évidemment, qu'il ait puisé directement dans la tradition annalistique antérieure[1734] et qu'il se soit servi de sources non consultées par les autres historiens, en raison de certains détails non présents ailleurs. Plutarque rajoute une remarque qui donne davantage de vraisemblance à l'épisode : les bergers et les bouviers s'en aperçurent en premier[1735]. Dans le cas d'un débordement de lac il est de fait probable que ceux qui travaillent dans les plaines à proximité des bords du lac soient les premiers à être touchés et à donner l'alarme, en effet « lorsque l'espèce d'isthme qui séparait le lac du pays d'en bas se fut rompu sous l'afflux et le poids des eaux (ὑπὸ τοῦ πλήθους καὶ βάρους), un énorme torrent descendit vers la mer à travers les

[1730] Plut. *Cam*. 3.2.

[1731] En effet il insiste sur l'étrangeté de la situation indiquant le comportement normal des autres bassins d'eau : « Il y a en Italie beaucoup de lacs, de fleuves et des cours d'eau de toute sorte : les uns étaient entièrement taris et les autres avaient peine à se maintenir maigrement. Toutes les rivières, comme toujours en été, ne roulaient plus que des eaux basses au creux de leur lit » (Plut. *Cam*. 3.2).

[1732] C'est l'avis de Carena – Manfredini – Piccirilli 1983, p. 295.

[1733] Plut. *Cam*. 3.3.

[1734] Même si, selon Flacelière – Juneaux – Chambry 1961, p. 142, ces traditions des annalistes « s'étaient rassemblés en une sorte de 'vulgate' que les écrivains se transmettaient fidèlement l'un à l'autre, en n'y apportant d'ordinaire que des retouches de détail » et que Plutarque « a accepté sans critique l'ensemble du récit de annalistes romains, trop souvent inspiré par l'orgueil national » en se montrant « crédule ».

[1735] Plut. *Cam*. 3.4.

champs et les vergers »[1736]. Plutarque insiste sur la frayeur que suscite l'événement et sur son envergure : le prodige « non seulement répandit l'épouvante (παρεῖχε ἔκπληξιν) parmi les Romains, mais encore apparut à tous les habitants de l'Italie comme le signe (σημεῖον) d'un grand événement »[1737].

Le dernier témoignage sur le prodige est celui de Zonaras, épitomateur au XII[e] s. de Dion Cassius. Dion Cassius faisait large emploi des prodiges en tant qu'instrument narratif créant un prélude à un grand événement[1738]. Sa carrière d'écrivain avait débuté avec un livre sur les signes prodigieux et les signes annonçant le règne de Septime Sévère, et il n'est donc pas surprenant que ces phénomènes aient reçu une importance non négligeable dans son traitement de l'histoire : « he was unquestioning adherent of traditional pagan belief and observance »[1739]. Si nous regrettons alors que le récit du prodige du lac ne nous soit pas parvenu dans la forme exacte que Dion Cassius lui avait donnée, car il en avait peut-être fait une description détaillée, nous disposons néanmoins du résumé d'un épitomateur fiable, car Zonaras synthétise, certes, mais il respecte le contenu du texte d'origine[1740]. La présentation du prodige rappelle fortement le récit de Tite-Live, source probable de Dion Cassius, même si, évidemment, à partir de cet abrégé tardif, nous ne sommes pas en mesure d'identifier avec exactitude les sources de l'auteur grec. Selon Zonaras/Dion Cassius[1741] donc, l'eau du lac excéda (ἐπλήμμυρεν) au point de déborder (ὑπερεκχεῖσθαι) des crêtes de la montagne pour aller vers la mer.

Toutes les sources s'accordent sur le fait que cet événement insolite et étrange pris des proportions inquiétantes qui menèrent à interroger les dieux pour trouver une résolution.

6.2.2. La réaction au prodige : la voix des dieux

Les auteurs anciens, excepté Cicéron, relatent que, à la suite du prodige, les Romains voulurent comprendre la volonté des dieux au travers d'une double procédure : l'envoi d'une délégation à l'oracle de Delphes et l'*etrusca disciplina*. Toutefois les modalités de consultation varient en fonction des sources.

[1736] Plut. *Cam*. 3.4.
[1737] Plut. *Cam*. 3.4.
[1738] Millar 1964, p. 77 ; Cary 1914, p. viii.
[1739] Millar 1964, p. 179.
[1740] Millar 1964, p. 3.
[1741] Zonaras VII.20 = Cass. Dio VI.

D'après Tite-Live, les Romains envoient immédiatement une ambassade à Delphes, mais avant même son retour, une explication du prodige est offerte par un vieillard véiens (*senior quidam Veiens*) se trouvant au milieu des escarmouches des soldats étrusques et latins qui étaient de garde aux avant-postes. Voici le texte de la prophétie « Tant que n'aura coulé l'eau hors du lac albain, jamais dedans Véies n'entrera le Romain »[1742]. Au début personne ne se montre vraiment inquiet, toutefois la crainte commença à se développer quand on comprit que cet homme était bien placé pour connaître le courroux des dieux car c'était un haruspice. Le devin fut amené alors auprès du général et ensuite à Rome devant le sénat (ce qui montre la préoccupation pour l'événement et sa gravité). À ce moment-là le devin étrusque précise que les dieux sont fâchés contre Véies sans doute parce que lui, pris par l'inspiration, avait dévoilé le destin funeste de sa patrie, mais que taire la prophétie aurait également été une impiété. Il précise que la *disciplina etrusca* (dans le texte Tite-Live mentionne les *libris fatalibus*, les livres des destins) disait que « quand l'eau d'Albe grossirait, si le Romain la faisait écouler selon le rite, il aurait la victoire sur les Véiens »[1743]. La réponse de l'oracle s'accorde à cette prophétie et indiqua concrètement les actions d'expiation à accomplir dont nous traiterons par la suite.

Valère Maxime reprend la même ligne narrative : des représentants sont envoyés à Delphes, mais, avant leur retour, un haruspice de Véies qui avait été fait prisonnier donne la prédiction, ensuite confirmée par l'oracle, de faire évacuer les eaux du lac dans la campagne pour pouvoir enfin vaincre la ville étrusque[1744].

Le récit de Denys d'Halicarnasse est plus complexe[1745]. Selon l'historien grec, les Romains, croyant que quelque dieu était en colère contre la ville, accomplissent des sacrifices d'expiation pour tous les dieux[1746] et interrogent les devins locaux, qui ne donnent pas de réponse précise.

C'est dans un deuxième moment donc que, voyant que le lac ne retournait pas à son état antérieur, le Romains envoyèrent des délégués à l'oracle de Delphes.

Denys reprend ensuite la version de l'histoire rapportée par Tite-Live : il évoque le devin étrusque (τῆς ἐπιχωρίου μαντικῆς) et la médiation du soldat romain, mais avec de légères

[1742] Liv. V.15.
[1743] Liv. V.15.
[1744] Val. Max. I.6.3.
[1745] Dion. Hal. *Ant. Rom.* XII.11.13-14 ; XII.12.15-16.
[1746] θεοὺς καὶ δαίμονας : le deuxième terme est probablement la tentative de rendre en grec l'idée des *genii*.

différences : le devin n'est pas un vieillard, il est un soldat de Véies et il maîtrisait la science de la divination transmise dans sa famille.

Dans le récit de Denys l'attitude du devin change, car il dit la prophétie sur le ton de la moquerie. L'Étrusque, connaisseur des anciens oracles (παλαιὰ θέσφατα) en relation avec l'inondation du lac (ὑπέρχυσιν τῆς Ἀλβανίδος λίμνης), éclate de rire et dit que les Romains s'épuisent dans une guerre sans fin alors que le vrai destin est que la ville ne sera jamais prise tant que « le lac n'arrêtera de mélanger ses eaux avec la mer (μηκέτι μίσγηται θαλάττῃ) ».

Denys explique dans le détail la capture du devin par la ruse du soldat romain, passée sous silence par Tite-Live : le soldat flatte l'Étrusque en louant sa capacité à interpréter les signes et les prodiges (σημείων τινῶν καὶ τεράτων) et le convainc de le suivre au campement romain.

La manière dont le devin révèle le destin de Rome est différente : chez Tite-Live il le fait de son plein gré, alors qu'ici les Romains essaient à la fois de le convaincre et de le menaceravant de l'envoyer devant le sénat à Rome, mais une fois l'épisode de la prophétie raconté, les deux auteurs convergent pour dire que tout le monde ne donnait pas du crédit au Véien. Néanmoins, les messagers envoyés à Delphes reviennent et l'oracle confirme la prophétie. La perspective adoptée dans le récit de l'oracle chez Denys est légèrement différente par rapport au récit de Tite-Live, parce que l'on montre clairement que Véies subit son destin : la ville est protégée par les dieux « jusqu'à quand les sources du lac Albano continueront à déverser l'eau (ὑπερχεόμεναι) et à couler (ἀπορρέουσαι) vers la mer ». Les Étrusques n'ont pas la main sur leur destin et Denys souligne cet aspect.

Cicéron considère que seule la discipline étrusque intervint pour fournir une explication. Un noble étrusque passa dans le camp romain, et l'auteur laisse entendre qu'il le fit volontairement. À la différence des autres auteurs, il ne nous dit pas explicitement que l'Étrusque était un homme versé dans l'art de la divination : il raconte simplement « les prophéties (*ex fatis*) que Véies possédait dans ses livres (*scripta*) ». L'énoncé de la prophétie est toujours le même, mettant en relation la déviation des eaux et leur régularisation avec la victoire romaine. Comme nous l'avons déjà indiqué, c'est au moment de l'annonce de la prophétie que les sources latines précisent que le lac est en train de déborder (*lacus redundaret*) au point que ses eaux atteignent déjà la mer. La perspective adoptée est romaine[1747] : si on fait mal les choses le désastre est pour Rome, sinon ce sera un présage favorable pour Rome. Dans tous les cas, les Étrusques sont présents malgré eux, car ils n'ont aucune marge d'action. Les

[1747] Voir aussi Briquel 1993b.

Romains sont les premiers à être visés, l'accent étant mis sur le fait que leur action ou inaction changera leur sort. Les conséquences, pourtant directes, sur le sort des Étrusques ne sont évoquées que dans un second temps.

Plutarque suit de près Denys d'Halicarnasse : un soldat romain avait fait connaissance avec un homme de Véies « versé dans la connaissance des anciens oracles (λογίων παλαιῶν) et qui passait pour en savoir plus que les autres grâce à ses talents de devin (μαντικῆς) »[1748]. Le Romain alors suscite la curiosité du Véien et réussit à le tromper et à le conduire dans le camp romain, où il est contraint de révéler « des oracles secrets (λόγια ἀπόρρητα) » selon lesquelles Véies sera prise seulement quand les eaux du lac seront déviées loin de la mer[1749].

Chez Plutarque, c'est seulement à ce moment que Rome décide d'envoyer une délégation à Delphes, mais l'auteur insère alors un détail inédit, les noms de ces « hommes illustres et puissants, Cossus Licinius, Valerius Potitus et Fabius Ambustus »[1750] qui recueillirent plusieurs prédictions.

Zonaras[1751] enfin confirme les éléments fondamentaux du récit : le prophéties de l'oracle et du devin étrusque concordent, mais il devient nécessaire d'enlever l'homme de Véies pour avoir le détail de la procédure à suivre pour apaiser les dieux.

6.2.3. Expier le prodige : les solutions adoptées

Tous les témoignages que nous avons mentionnés préconisent la nécessité de canaliser les eaux du lac, de ne pas les laisser s'écouler sans maîtrise vers la mer. Cicéron résume l'action concrète des Romains en une phrase : « C'est ainsi que fut réalisée par nos ancêtres l'admirable dérivation du lac albain » et le terme employé est *deductio,* un terme qui relève de la sphère plutôt militaire et du droit[1752], mais qui dans le contexte présent indique le détournement d'une masse d'eau. L'haruspice étrusque chez Tite-Live indiquait *quae sollemnis derivatio esset*[1753] : le terme *derivatio* peut être traduit par canal, il y aurait donc une manière rituelle et bien précise de construire ce canal que les Romains devaient connaître pour pouvoir enfin expier le prodige. L'oracle insiste sur ce point : il faut envoyer (*emissam*) l'eau « dans tes champs pour les arroser

[1748] Plut. *Cam*. 3.4.
[1749] Plut. *Cam*. 3.4.
[1750] Plut. *Cam*. 3.5.
[1751] Zonaras VII.20 = Cass. Dio VI.

[1752] C'est aussi le terme employé pour les fondations coloniales « *deducere coloniam* ».
[1753] Liv. V.15.

; qu'elle se répande dans des canaux et s'y perde »[1754], avec un terme technique qui rappelle *emissarium*, le canal souterrain[1755]. Après la victoire qui est annoncée il faudra remercier les dieux et faire un don au temple d'Apollon à Delphes. Les effets bénéfiques sur la campagne sont également soulignés par Cicéron[1756] : il dit explicitement que l'objectif de la canalisation était d'irriguer la campagne romaine et il exprime ensuite clairement une opinion personnelle sur l'utilité de cette construction : elle n'a pas été faite pour « sauver la citadelle et la ville ». En effet, si on remarque bien, Cicéron semble accorder une importance particulière au tunnel, comme s'il racontait l'histoire pour expliquer l'origine de cette œuvre. Cicéron, qui donne cette explication dans le deuxième livre de *De la divination* où il prend directement la parole pour démontrer qu'il n'y a pas vraiment de possibilité de prévoir l'avenir, montre ici, avec l'exemple du prodige du lac Albano, que l'haruspicine étrusque n'a aucun sens, que même l'oracle relève de la volonté des prêtres et que la divination n'a donc aucun fondement. Il est partisan des traditions religieuses, de la religion traditionnelle des ancêtres, il est augure, mais il récuse la divination. Il rejette la crédulité, le fait de scruter anxieusement le futur qui empêche à l'homme de construire son avenir activement sous la conduite de la raison et de l'éthique. Il veut détruire la superstition, en tant qu'anxiété religieuse excessive, qui pousse à des actes extrêmes et « inconsidérés, à des croyances ridicules et à l'asservissement spirituel »[1757]. Notre prodige lui sert alors à montrer que même les signes considérés surnaturels sont susceptibles d'avoir une explication rationnelle et pratique[1758].

Plutarque reste un peu plus vague sur la façon de dévier les eaux : il faut tracer « d'autres routes (ὁδοὺς ἑτέρας) au débordement impétueux des eaux du lac (λίμνην ἐκχυθεῖσαν) », il faut le repousser en arrière ou le dévier (περισπάσαντες)[1759] ; l'oracle précise ensuite qu'il y a plusieurs options (et cet élément est absent ailleurs) : soit on fait remonter l'eau dans le lac, soit il faut détourner l'eau « dans la plaine par des tranchées (τάφροις) et des fossés (ὀρύγμασι) où elle se perdrait »[1760]. Nous comprenons bien, analysant les mots qui sont employées par Denys d'Halicarnasse, qu'il s'agit de construire concrètement un canal[1761] : les Romains doivent dévier l'inondation des eaux (ἐκτρέψωσι τὴν πλήμμυραν τῶν ὑδάτων) vers des plaines loin de la mer au moyen de canaux (ὀρύγμασι). Et alors immédiatement les Romains mettent

[1754] Liv. V.16.
[1755] D'Arco 1997, p. 113, n. 53. L'historienne porte elle aussi une attention à la terminologie employée par les sources.
[1756] Cic. *Div*. II.69.
[1757] Freyburger – Scheid 1992, p. 12.
[1758] Comme le souligne Pease 1920-23, p. 462.
[1759] Plut. *Cam*. 3.4.
[1760] Plut. *Cam*. 3.6.
[1761] Dion. Hal. *Ant. Rom.* XII.12.16.

les ingénieurs (τοὺς χειροτέχνας) au travail pour construire ces ouvrages. Selon Zonaras, ils percent la colline (τὸν λόφον διέτρησαν), et évacuent l'eau vers la plaine au travers d'un fossé ou canal souterrain (κρυπτῇ διώρυχι μετωχέτευσαν).

Certaines sources ajoutent un détail non anodin à la prophétie : il fallait restituer à la forme traditionnelle « le culte national, dont la célébration a été négligée »[1762] avec une allusion aux Féries Latines, une célébration de grande importance pour les peuples latins, comme nous le verrons par la suite. Tite-Live précise ensuite de quelle négligence on s'était rendu coupable : « les magistrats, élus d'une manière irrégulière, n'avaient pas rituellement fixé les féries latines et le sacrifice sur le mont Albain »[1763] et alors par moyen d'un sénatus-consulte il fut décidé la démission de ces tribuns militaires, la proclamation de trois interrois et le renouvèlement des auspices. Zonaras se limite à une remarque laconique à propos du fait que les Romains firent des sacrifices[1764], sinon c'est seulement Plutarque qui reprend ce motif en énonçant clairement que les dieux étaient fâchés parce qu'on avait négligé des rites traditionnels (πατρίων τινῶν) liés aux Féries Latines[1765]. Chez Tite-Live on a presque la sensation que l'auteur suggère discrètement que la cause du prodige peut être attribuée à cette négligence. On remarque en effet qu'en plusieurs occasions l'auteur romain souligne la nécessité pour les magistrats de veiller scrupuleusement au bon déroulement des Féries[1766], et l'organisation de ces festivités devient également un remède pour répondre aux prodiges[1767].

Chez Plutarque en revanche la négligence rituelle et le débordement du lac appartiennent à deux prophéties différentes : d'ailleurs ce n'est pas étonnant si l'on considère que selon l'auteur les délégués romains avaient rapporté plusieurs oracles. Plutarque, auteur grec, aurait pu ne pas comprendre les mécanismes narratifs romains concernant les rituels de la religion romaine archaïque. Denys d'Halicarnasse, par exemple, n'en fait aucune mention dans son récit. S'il est plus simple pour un Romain d'appréhender une catastrophe en l'associant à une faille dans le déroulement du rituel, les auteurs grecs auraient eu probablement quelques difficultés à intégrer cette sensibilité romaine, en particulier ce qui concerne l'importance symbolique des Féries Latines, censées réitérer la primauté des Romains sur les autres peuples du Latium.

[1762] Liv. V.16.
[1763] Liv. V.17.
[1764] Zonaras VII.20 = Cass. Dio VI.
[1765] Plut. *Cam*. 3.6.
[1766] Liv. XLI.16.1-7; XXI.63.5; 9.
[1767] Liv. VII.28.6-7; I.31.1-4.

6.2.4. Interpréter le prodige du lac Albano

Plusieurs motifs retiennent notre attention, en particulier la description de la remontée des eaux du lac, la mise en place d'un travail de génie civil, la double divination, la liaison du prodige avec deux événements différents : la célébration des Féries Latines et la guerre contre Véies. Certes, le prodige peut être évalué à l'instar des autres prodiges, communs dans la narration d'événements importants pour l'histoire de Rome. Toutefois, la précision terminologique dans la description de l'événement et dans celle de la construction du canal, le poids que semble avoir l'épisode, relaté par plusieurs sources sans différences trop flagrantes, ainsi que l'importance symbolique de la zone dans laquelle il se produit, exigent un effort d'analyse plus poussé.

Le prodige a attiré l'attention de plusieurs savants, qui en ont proposé les interprétations les plus disparates, alors même qu'il est malgré tout unanimement perçu comme essentiel pour l'histoire de Rome.

Certains historiens se sont focalisés sur l'aspect divinatoire. La pratique d'une double consultation a été considérée comme peu probable par J. Bayet[1768] : d'après lui, en effet, l'épisode raconté par Tite-Live garde une coloration spécifiquement romaine, surtout ce qui concerne le scrupule religieux. L'oracle grec serait alors un élément ajouté dans un deuxième temps. Une preuve de cela pourrait être son absence chez Cicéron, la source qui est relativement la plus proche chronologiquement de l'événement[1769]. Bayet accorde une grande importance à l'élément étrusque, allant même jusqu'à postuler une source d'origine étrusque, ce qui serait démontré par le fait que la culture étrusque possède plusieurs histoires où un savant est le gardien de secrets indicibles dont des hommes armés cherchent à s'emparer, comme on le voit sur certaines représentations iconographiques, par exemple sur un miroir de Bolsena du III^{e} s. av. J.-C[1770]. Une scène similaire serait présente aussi sur un miroir de Stockholm qui pourrait représenter la capture du devin troyen Hélénos par Ulysse et Diomède, qui essayent de lui faire révéler les stratégies nécessaires pour s'emparer de Troie[1771]. A. Grandazzi[1772] et D. Briquel[1773] remarquent justement que c'est seulement dans ce contexte que Tite-Live évoque la discipline étrusque et les livres des destins « *Sic igitur libris fatalibus, sic disciplina Etrusca traditum*

[1768] Bayet 1964, p. 130-131.
[1769] Même si l'auteur écrit environ trois siècles après les événements.
[1770] Il s'agit de la capture du devin Cacus par les frères Vibenna, Bayet 1964, p. 131.
[1771] Briquel 1993b, p. 184.
[1772] Grandazzi 2008, p. 99, n. 165.
[1773] Briquel 1993b, p. 169.

esse »[1774] ce qui pourrait bien plaider en faveur d'un véritable emploi de la divination étrusque à Rome. Ch. Guittard[1775], au contraire, prive la vaticination de l'haruspice d'une quelconque vraisemblance : d'après lui, le texte de la prophétie a été conçu par Tite-Live sur le modèle de l'oracle grec et le langage employé démontrerait également une contamination par les livres pontificaux romains. Briquel soutient que malgré les éléments d'origine étrusque, l'épisode a en réalité seulement « une couleur étrusque »[1776] sur un fond bien romain auquel on aurait ajouté par la suite des éléments mythiques postérieurs en réaction à la propagande étrusque anti-romaine, avec une référence particulière au *topos* de la capture du devin présent dans l'Iliade homérique, mais avec une perspective renversée[1777].

La figure de l'haruspice a aussi intéressé les spécialistes pour une autre raison, à savoir la possibilité que derrière cet épisode se cacherait le souvenir d'un traitre, représentant peut-être d'un parti pro-romain[1778], hypothèse formulée à partir du contenu de la tradition plus ancienne suivie par Cicéron. E. Pais propose ainsi de comprendre que l'homme étrusque n'aurait pas indiqué aux Romains comment construire le canal du lac, qui effectivement était situé sur un territoire trop éloigné de Véies et qui avait donc toujours relevé de la sphère d'influence romaine, mais qu'il leur aurait plutôt révélé l'existence d'une galerie, un canal d'eau probablement, qui depuis le temple de Junon au cœur de la ville, conduisait au campement romain. Dans la perspective de l'historien italien il s'agirait clairement d'un phénomène de contamination entre deux traditions : la construction de l'émissaire et celle d'un tunnel par lequel les Romains auraient réussi à rentrer en cachette dans la ville ennemie[1779]. En effet, la présence de plusieurs motifs, qui, à y regarder de plus près, paraissent incompatibles entre eux, a été soulignée à plusieurs reprises. D'après Bayet le prodige « a servi de centre de groupement à des traditions très diverses »[1780]. Pour J. Gagé, Tite-Live a voulu « concilier des exégèses contradictoires »[1781]. Gagé est également sceptique par rapport à l'oracle et nie son historicité : il serait peu probable, selon l'historien, qu'il puisse être si précis sur un événement qui avait eu lieu dans un territoire si éloigné. L'histoire pourrait en revanche être une tentative

[1774] Liv. V.15. Tite-Live est le seul à être si précis : Cicéron (*Div*. I.100) adopte la formule plus générale « *ex fatis, quae Veientes scripta haberent* », Denys d'Halicarnasse (XII.11.1) « τῆς ἐπιχωρίου μαντικῆς », Plutarque (*Cam.* 3.4) « λογίων παλαιῶν » et Zonaras (7.20) « μαντεία ».
[1775] Guittard 1989.
[1776] Briquel 1993b, p. 172.
[1777] Briquel 1993b, p. 183-5.
[1778] Lanzani 1951, p. 133.
[1779] Pais 1899, p. 24-25.
[1780] Bayet 1964, p. 129.
[1781] Gagé 1954, p. 43.

d'expliquer l'envoi d'un cratère d'or à Delphes en guise de remerciement[1782]. Certes, il est vrai qu'il peut paraître assez bizarre que deux consultations donnent lieu exactement aux mêmes réponses, en sachant qu'il s'agissait en réalité de réponses fictives. On ne peut donc pas raisonnablement exclure un important travail de réélaboration littéraire.

Certains historiens préfèrent toutefois attribuer la primauté à l'oracle de Delphes. D'après A. Pasqualini[1783] la consultation de l'oracle était bien plus plausible dans le milieu étrusque, particulièrement dévoué à Apollon : il pourrait alors s'agir d'une manipulation romaine de la tradition, une sorte d'effort patriotique pour rattacher la protection du dieu à Rome[1784]. R. M. Ogilvie[1785], quant à lui, considère que l'histoire de l'haruspice est seulement secondaire. Si nous soumettons la réponse oraculaire[1786], transcrite en latin, à une analyse linguistique, elle paraît avoir une véritable origine grecque. Il s'agirait en effet de la translittération latine d'un texte grec : il a été remarqué que l'expression *aquam extinguere*, l'emploi de *cave* avec l'impression d'une menace, le collectif *Romane* sont étrangers à la pratique linguistique romaine, et propres plutôt à la langue grecque[1787].

La possibilité que les Étrusques aient conservé une prophétie relative à une région si éloignée de leur territoire[1788], et l'étrangeté même du prodige, ont expliquées par A. Pasqualini par le fait que l'expansion étrusque avait été rendue possible aussi bien grâce à l'accès à la mer qu'à des parcours fluviaux. Véies pouvait donc avoir intérêt à exercer une certaine influence sur la zone du lac Albano en zone latine pour préserver son contrôle des cours d'eaux ; en revanche du point de vue romain, l'intérêt pour cette zone est justifié si l'on prend en compte la volonté de se rendre indépendant de l'approvisionnement en blé des Étrusques en assainissant la plaine autour du lac grâce aux techniques hydrauliques étrusques révélées par le devin[1789]. Toutefois cette association étrange entre des territoires éloignés a suscité chez Gagé un doute quant à la vraisemblance du récit. Cet auteur suggère une explication linguistique pour rendre compte de la transformation opérée par les Latins des textes liturgiques étrusques relatifs à la déesse étrusque Alpanu. La déesse Alpanu pourrait être considérée comme la Némésis étrusque et le terme « *Alpan* » pourrait correspondre à une exclamation qui

[1782] Gagé 1954, pp. 45-6.
[1783] Pasqualini 2013.
[1784] Et le responsable devait être l'annaliste Calpurnio Pisone Frugi, la source principale de l'anecdote selon A. Pasqualini.
[1785] Ogilvie 1965, p. 661.
[1786] Liv. V.16.9-11.
[1787] Ogilvie 1965, pp. 664-5.
[1788] Hubaux 1958, p. 123 souligne aussi la singularité de l'association des trois lieux géographiques Véies, Rome, lac Albano.
[1789] Pasqualini 2013.

circulait dans le camp étrusque, une expression qui signifiait que Véies était menacée par la divinité du destin. De la tentative d'expliquer ce terme aux connotations redoutables et mystérieuses, en passant par la formule *Alpanum solvere*, s'acquitter de l'influence du destin, l'exégèse linguistique aurait assimilé la divinité au *lacus Albanum*[1790].

La particularité de ce prodige qui met en scène une exondation du lac, phénomène que l'on croyait impossible, a donc poussé les spécialistes à en chercher une explication purement symbolique. Dans ce sens va aussi l'interprétation proposée par G. Dumézil[1791], qui affirme que l'on ne peut pas considérer le prodige comme un événement historique[1792]. Il nie aussi que l'explication divinatoire ait pu être présente à l'origine : l'oracle et la prophétie du devin étrusque sont des éléments qui se rajoutent dans un deuxième temps au noyau de la légende. Elle ne concernait au départ que Rome : les Romains commettent une faute envers les dieux, le prodige en est la preuve, on cherche les moyens pour rétablir la *pax deorum,* si les Romains échouent, leur entreprise contre les Étrusques est destinée à l'échec. Ainsi le contenu de la légende assume une forme purement romaine et, d'après Dumézil, il est possible d'en reconnaître l'origine. La légende pourrait être rapprochée de deux autres traditions similaires. Il s'agit de l'histoire perse de Franrasyan qui cherche à s'emparer d'un objet sacré, laissé sous la protection du dieu des eaux, Apam Napat, et de l'histoire irlandaise du puit explosif de Nechtan qui punit sa femme[1793]. Dans les deux cas il y a une preuve, une ordalie de l'eau, en conséquence de laquelle une punition s'ensuit et l'eau sort de son lit avec des écoulements. D'après le mythologue, les trois récits relèveraient de l'archétype du feu dans l'eau et seraient des variantes d'un même mythe indo-européen qui concerne l'opposition d'un dieu des eaux et d'un être qui représente le mal :

> « l'eau contient une certaine force, généralement conçue comme de la nature du feu, déborde soudainement par la volonté d'un ou de plusieurs dieux pour punir un sacrilège ou un non-qualifié, et ouvre ainsi une rivière merveilleuse »[1794].

La seule différence concerne le fait que Rome sort vainqueur de l'épreuve : la légende peut donc avoir une issue positive.

Toutefois, le dieu qui était directement concerné, au moins d'après la version de Tite-Live qui évoque le Féries Latines, devrait être *Iuppiter Latiaris,* et non pas un dieu des eaux.

[1790] Gagé 1954.
[1791] Voir toute la démonstration chez Dumézil 1981, pp. 21-89.
[1792] Dumézil 1981, p.45 mais aussi Hubaux 1958, p. 134.
[1793] Voir l'utile tableaux des correspondances de Dumézil 1981, pp. 60-1.
[1794] Dumézil 1981, p.59.

Dumézil résout cette incohérence apparente : Jupiter aurait eu recours aux services de Neptune, seigneur des rivières, des sources et de toutes les eaux selon Servius[1795]. Le prodige du lac pourrait alors représenter un vieux mythe étiologique des *Neptunalia*, fêtées le 23 juillet, en relation avec la plus ancienne nature du dieu, avant la contamination par le Poséidon grec, à savoir lorsqu'il était le dieu des eaux douces et des sources, dont la fête célèbre la maîtrise des cours d'eaux par l'homme[1796].

À cette analyse approfondie de mythologie comparative, Briquel[1797] ajoute un autre exemple de prodige des eaux tiré d'Hérodote, dont le protagoniste est le Grand Roi de Perse Cyrus II. À Cyrus s'oppose la rivière Gyndes (actuel Diyala), mais le roi réussit à avoir le dessus grâce à des ouvrages de canalisation : le roi et son armée peuvent enfin s'emparer de la ville de Babylone et ils le font par le biais grâce à la rivière qui les séparait de leur objectif. Cet épisode présente des similitudes assez notables avec la prise de Véies.

Le mythe du prodige du Lac Albano a suscité un nouvel intérêt ces dernières années. I. D'Arco fait des contradictions et des répétitions du mythe le cœur de son interprétation. Elle remarque par exemple que la construction du canal émissaire aurait demandé plusieurs années de travail et qu'il est improbable, par conséquent, qu'elle puisse avoir eu un rapport direct quelconque avec la victoire sur Véies : il s'agirait d'une intégration postérieure de l'annalistique à la saga de Véies[1798]. De même, l'analyse approfondie des sources que mène l'autrice la conduit à proposer que le prodige était à l'origine un épisode à part qui seulement par la suite, probablement à l'époque gracquienne, fut ajouté au réservoir des traditions des épisodes associés à la prise de Véies. Le rôle du prodige servirait notamment à combler un vide : dans le traitement des prouesses attribuées à Camille, la tradition avait besoin d'un prodige déjà prêt qui pouvait annoncer la future prise de la ville. En effet, dans la saga de Véies il y a plusieurs répétitions qui ne s'expliquent pas facilement, par exemple la présence de deux canaux souterrains ayant un rôle déterminant pour s'emparer de la ville (laisser l'eau s'écouler du lac dans le premier cas et pénétrer dans la ville dans l'autre[1799]) et le dédoublement de la prophétie qui indique les mesures à entreprendre pour s'assurer la victoire (la prophétie liée au lac et celle du vol des entrailles de la victime du sacrifice[1800]). L'épisode semble être

[1795] Serv. Ad *Georg*. IV.29.
[1796] Voir en particulier Dumézil 1981, pp. 69-85.
[1797] Briquel 1993b, p. 173.
[1798] D'Arco 1997, p. 95.
[1799] Plut. *Cam*. 5 ; Liv. V.21 ; Diod. Sic. XIV.93.2.
[1800] Liv. V.21. Cette deuxième mesure est prescrite par l'haruspice dans un deuxième temps, mais elle n'est pas liée spécifiquement au prodige du lac.

astucieusement construit pour relier la prise de Véies et le sac successif de Rome par les Gaulois : en effet lors de l'épisode du prodige, le même haruspice annonce à la fois la victoire de Rome et le malheur qui suivra. Le choix de ce prodige pouvait être lié au fait que, grâce à la consultation du devin, d'inspiration homérique, on a réussi à donner une coloration troyenne à un lieu, les Colli Albani, dont les origines troyennes étaient déjà reconnues grâce à la légendaire Albalonga[1801].

Nous ne partageons que partiellement les conclusions de ces éminents chercheurs ; leurs travaux, qui s'inscrivent dans une période où l'on ne connaissait pas encore de manière approfondie la géologie et l'archéologie du lac Albano, nous permettront néanmoins de proposer un nouveau cadre d'interprétation, notamment parce qu'ils présentent le mérite de mettre en lumière les discordances internes du récit du prodige[1802] ainsi que les similitudes avec d'autres traditions. Ces considérations n'invalident nullement la démarche que nous nous proposons d'entreprendre, au contraire, elles nous aident à comprendre que le mythe relaté par les sources est en réalité le résultat de plusieurs strates de traditions : sur le fond original que nous nous proposons d'identifier en analysant par la suite les données géo-archéologiques, se seraient greffés d'autres récits, qui se superposent et se mélangent dans le prodige du lac pour maintes raisons[1803]. Les discordances et les similitudes avec d'autres mythes peuvent être un indice du processus de construction littéraire : le fond du mythe que nous allons retrouver se construit avec des caractéristiques stylistiques précises et la construction narrative exige également des points de repères reconnaissables et des *topoi*. C'est pourquoi nous retrouvons le même schéma narratif pour le récit de l'entreprise de Cyrus : la réussite d'un grand événement comme la conquête d'une ville reçoit encore plus de résonnance si les protagonistes ont dû faire face à de graves difficultés auparavant. De façon analogue, les deux mythes indo-européens présentent des caractéristiques communes intéressantes avec le prodige du lac Albano : en réalité ce n'est pas le contenu des mythes qui est similaire, c'est plutôt la forme, l'agencement des épisodes. Des parallèles peuvent être établis non pas tant vis-à-vis de la nature, du fond du mythe, mais plutôt dans la manière de construire l'action : en dernière

[1801] La tradition romaine attribue à Albalonga un rôle de premier plan, avec Lavinium, dans la légende des essors de la ville de Rome. Albalonga aurait été fondée par Ascagne, fils du héros troyen Énée. Sur la légende d'Albalonga la référence incontournable est la monographie de Grandazzi 2008.

[1802] Un autre élément étrange est par exemple le fait d'associer une culpabilité romaine, la négligence lors des festivités, au destin d'une toute autre ville, Véies, comme le relève justement Dumézil 1981, p. 54.

[1803] Cet aspect sera développé par la suite : il s'agira en particulier de comprendre comment le récit de l'émissaire, la double consultation et les Féries Latines arrivent à converger dans le même mythe.

analyse, le message contenu dans le mythe du lac est original, il est simplement traité avec des instruments narratifs déjà connus afin de l'intégrer à la tradition romaine.

Bayet proposait déjà, sans approfondir davantage cette intuition, que les traditions réunies dans le prodige pourraient concerner « un phénomène tellurique spectaculaire »[1804]. Est-il alors possible de proposer une interprétation historique au prodige du lac Albano ?

A. Grandazzi[1805] a le mérite d'avoir été le premier à rechercher les fondements géologiques de la crue prodigieuse, et à avoir fait entrer la géologie dans le champ des sciences humaines au travers des vicissitudes de la prise de Véies. En partant de l'analogie avec les catastrophes des lacs volcaniques Nyos et Monun au Cameroun en 1986 et en 1988, où en raison d'un fort dégazage se produisirent deux éruptions de type *lahar*, l'historien propose de reconnaître dans le prodige du lac Albano le souvenir d'une catastrophe similaire ; en effet, les caractéristiques géomorphologiques des trois lacs sont similaires et les données disponibles laissent supposer qu'un tel phénomène aurait pu se produire dans le lac romain.

Du côté de la géologie, la littérature scientifique témoigne d'un intérêt pour notre prodige à partir des années 1990. M. Martini et collaborateurs[1806] comparent la composition chimique des eaux du lac Albano avec celle des deux lacs africains et proposent d'envisager une haute instabilité du lac dont le prodige pourrait être la manifestation. A plusieurs reprises R. Funiciello et collaborateurs[1807] ont soutenu qu'il fallait reconnaître une réalité historique au prodige, avec de nombreuses données à l'appui de leur thèse. Il existe également des détracteurs de cette théorie qui considèrent insuffisants les arguments avancés par les scientifiques précédents[1808], tandis que d'autres considèrent que le lac Albano ne présente pas les conditions nécessaires pour répliquer une débordement comme celui qui a engendré les catastrophes africaines[1809].

Nous allons donc analyser dans le détail les données géo-archéologiques qui peuvent nous renseigner sur le comportement du lac afin d'envisager la possibilité que le prodige puisse correspondre à l'origine à un fait réel.

[1804] Bayet 1964, p. 129.
[1805] Grandazzi 2003 ; Grandazzi 2008, pp. 83-84.
[1806] Martini *et al.* 1994.
[1807] Funiciello *et al.* 2002 ; Funiciello – Giordano – De Rita 2003 ; De Benedetti *et al.* 2008 ; Funiciello *et al.* 2010 ; De Benedetti *et al.* 2014.
[1808] Freda *et al.* 2006 ; D'Ambrosio *et al.* 2010.
[1809] Rouwet *et al.* 2019.

6.2.5. Un débordement du lac à l'époque romaine ? Les données géo-archéologiques.

L'étude du site de Torre Spaccata[1810] offre la possibilité inattendue de dater à une époque encore plus récente certains épisodes de coulée de *lahar*. En effet, les fouilles stratigraphiques nous font connaître un site qui a subi des changements environnementaux à plusieurs reprises, changements auxquels l'homme a dû faire face. Un dépôt de *lahar* repéré à 1,20 m en-dessous du sol a pu être daté par les matériaux archéologiques (céramiques et tuiles)[1811] au IV^e^ s. av. J.-C.[1812]. Il a même été proposé d'interpréter cet événement comme à l'origine de la déviation du réseau fluvial vers l'est et de la création, en raison du matériel clastique déposé, d'une bande de terre libre praticable par les habitants[1813]. Cette chronologie correspond de façon étonnante à la datation du prodige du lac par les sources anciennes. Les archéologues ont révélé les traces d'une occupation importante à partir du milieu de l'époque républicaine à Torre Spaccata et Centocelle, qui toutefois ne sont pas des zones d'habitation, mais plutôt d'exploitations agricoles. On constate en effet une volonté d'aménagement hydraulique pour les besoins de l'agriculture, des hommes et des animaux, ce qui inclut la mise en place de systèmes de drainage, à savoir la consolidation des berges et la construction de canaux, signe d'une continuité de fréquentation de la plaine malgré les épisodes d'exondation et de la nécessité de trouver des solutions pour maîtriser le territoire[1814].

Un autre site découvert pendant les sondages d'archéologie préventive de la Surintendance de Rome a permis d'accroître nos connaissances sur les interactions entre l'homme et le volcanisme des Colli Albani. Il s'agit du site de Marcandreola[1815], fréquenté depuis la préhistoire pour sa position stratégique, le long d'une des crêtes du cratère utilisée comme route naturelle reliant les Colli Albani à Rome. Le site a également l'avantage de se trouver au commencement du Tavolato, à un emplacement riche en ressources hydrauliques. Pendant la

[1810] Gioia *et al.* 2010.

[1811] Les tessons de céramique appartiennent aux catégories *impasto chiaro-sabbioso* (céramique à pâte claire-sableuse), *impasto rossastro* (pâte rougeâtre) et *impasto rosso arcaico* (pâte rouge archaïque), les fragments de tuiles sont à *impasto rossobruno* (pâte rouge-brune) et *impasto chiaro-sabbioso* (pâte claire-sableuse). Ils datent de la période entre le Ve et le IV^e^ s. av. J.-C. (Buonfiglio 2008). Cette portion de *lahar* a été identifiée lors de la campagne de fouille de 2006 et il s'agit du dépôt plus récent. Les géologues ont pu ensuite identifier les mêmes caractéristiques dans d'autres bandes de terre repérées précédemment, ce qui indique que le site a subi ce type de phénomène à plusieurs reprises (Arnoldus-Huyzendveld 2008, pp. 32-44).

[1812] Cette chronologie est confirmée également par la datation C14 effectuée sur les ossements d'une sépulture postérieure au dépôt de *lahar*, De Angelis 2008 ; Persiani *et al.* 2008, p. 163, n.23.

[1813] Arnoldus-Huyzendveld 2008, pp. 51-54.

[1814] Quilici Gigli 1997.

[1815] Pour ce site, voir Giordano – De Benedetti – Fischetti 2020, pp. 8-14. Fischetti – De Benedetti – Giordano 2022.

fouille du site, un dépôt de débris de coulée (*debris flow*) recouvrant l'une des deux routes archaïques a été mis à jour. Les caractéristiques géologiques de ce dépôt, ainsi que la direction de la coulée, permettent de l'interpréter comme un *lahar* provenant du lac, dont les effets catastrophiques ont été à l'origine de l'abandon du site pendant 150 ans. Grâce aux tessons de céramique incorporés dans la couche de *lahar*, il a été possible de fournir une datation précise de l'événement, qui s'est produit au milieu du III^{e} s. av. J.-C. Cela montre que les manifestations volcaniques des Colli Albani ont été plus fréquentes que ce que l'on croyait et qu'elles représentaient un danger réel pour les populations locales qui devaient périodiquement y faire face. Il fallait trouver des solutions pour coexister avec le risque tout en tirant profit des ressources du territoire, qui explique la continuité de l'occupation. La population était néanmoins consciente du risque, car nous constatons des phases d'abandon temporaire des sites ainsi que des tentatives de maîtrise du réseau hydraulique du territoire afin de limiter les dégâts potentiels.

Compte tenu de l'importance de ces récentes découvertes archéologiques pour l'histoire volcanique des Colli Albani, nous supposons que les prochaines fouilles dans la Campagna Romana permettront d'éclaircir davantage la chronologie de l'activité volcanique et l'étendue des *lahars* du lac et de compléter ainsi le cadre de la cohabitation entre l'homme et le volcan à l'époque historique.

À l'issue de la présentation de ces éléments, il nous semble pertinent d'avancer l'hypothèse suivante : le récit du prodige du lac Albano repose sur une expérience réelle, comme les données géo-archéologiques le prouvent ; des phénomènes ayant exactement les mêmes caractéristiques que cet événement prodigieux ont effectivement eu lieu à l'époque historique. Cette démonstration permet alors d'ouvrir de nouvelles pistes interprétatives quant au processus de création et à la construction narrative des prodiges qui s'enracinent dans une expérience réelle, ainsi que sur leur valeur au sein de la mémoire historique. Avant de poursuivre, l'on se doit d'examiner d'autres aspects additionnels qui fournissent des autres éléments indispensables à notre questionnement.

6.2.6. La dangerosité des Colli Albani d'après l'historiographie

La lecture des sources nous conforte dans l'idée que les Romains, tout en ne connaissant pas la nature volcanique du complexe des Colli Albani, étaient néanmoins conscients que dans

le territoire albain pouvaient parfois se produire des phénomènes naturels étranges et potentiellement dangereux.

En effet, les sources littéraires attestent de l'occurrence de phénomènes sismiques. D'après des données du catalogue d'E. Guidoboni[1816], Grandazzi[1817] soutient que plusieurs séismes ressentis à Rome avaient leur épicentre dans les Colli Albani : le tremblement de terre de 193 av. J.-C.[1818], celui de 192 av. J.-C.[1819], celui de 119 av. J.-C.[1820] et celui de 83 av. J.-C.[1821].

Un autre tremblement de terre d'époque républicaine a reçu une attention particulière de la part des sources antiques. En 56 av. J.-C., il y eut un tremblement de terre évoqué comme un prodige par Cicéron, dans son allocution contre Clodius. Il est employé par l'orateur pour discréditer son adversaire politique[1822]. Cicéron exhorte les sénateurs à réfléchir « à la nature du bruit que les habitants du Latium ont annoncé »[1823] et mentionne aussi les paroles du collège des haruspices :

> « vu que dans le territoire latin un grondement s'est fait entendre avec un bruit d'armes […] on a entendu dans la campagne proche, suburbaine un grondement sourd et un horrible bruit d'armes »[1824].

L'événement est également mentionné aussi par Dion Cassius : selon l'historien, « il y eut un tremblement de terre, […] un bruit souterrain se fit entendre dans la campagne du Latium »[1825]. Dans la même liste de prodiges est rappelée aussi la rotation bizarre d'un petit temple de Junon, dont la cause pourrait être justement le tremblement de terre[1826].

Cicéron invite à reconnaître dans ces bruits la voix même des dieux, « *deorum immortalium vox* »[1827]. Or, le terme « voix » pourrait indiquer métaphoriquement le signe d'un tremblement de terre. La voix des dieux est mise en cause lors d'un autre événement raconté par Tite-Live[1828] : à la suite de la victoire de Tullus Hostilius sur Albalonga, on rapporta que le prodige d'une pluie de pierres était survenu sur les Colli Albani. La délégation envoyée par le sénat,

[1816] Guidoboni 1989, pp. 584-586; 590.
[1817] Grandazzi 2008, pp. 45-49.
[1818] Liv. XXXIV.55.1-5.
[1819] Liv. XXXV.40.7.
[1820] Obs. 35 (95).
[1821] App. Bell. Civ. I.83.
[1822] Voir Garofalo 2022 pour un examen détaillé de ce prodige.
[1823] Cic. *Har. resp*. XXVIII.62.
[1824] Cic. *Har. resp*. X.20.
[1825] Cass. Dio XXXIX. 20.
[1826] D'après Guidoboni 1989, p. 592. Le rapprochement de ces témoignages qui convergeraient vers un seul et même épisode de tremblement de terre est fait par cet auteur Guidoboni 1989 et par Grandazzi 2008, pp. 47-9.
[1827] Cic. *Har. resp*. XXVIII.62-3.
[1828] Liv. I.31.3.

non seulement confirma la pluie de pierre, mais assista aussi à un autre prodige : une voix retentissante provenant du bois sacré, ordonnant aux Romains de pourvoir aux rituels qui avaient été négligés. Plusieurs aspects de cet épisode sont intéressants à souligner : premièrement l'emploi du terme *vox* pour indiquer un tremblement de terre, selon la proposition faite par Grandazzi et G. Traina[1829], qui plus est appliqué à un phénomène qui se produit dans la zone qui nous intéresse, propice à la manifestation de ce type de phénomènes, comme l'attestent les données géologiques. Ce terme explicite l'association d'un phénomène sismique à la manifestation de la volonté des dieux, une association qui revêt aussi une connotation religieuse à partir du moment où le dieu demande la mise en place de sacrifices. Ce processus nous rappelle bien la version de Tite-Live du prodige du lac Albano et confirme une fois de plus que cet élément est vraiment le plus proprement romain de la légende : l'association de l'exécution d'un rituel et d'un prodige. Considérant que le *mons Albanus* est consacré à *Iuppiter Latiaris*, Grandazzi propose même d'identifier dans l'activité sismique « la base de l'étiologie en cours chez les Anciens pour le rituel des Féries Latines »[1830].

Le prodige de Tite-Live évoquait également une pluie de pierres, et en effet ce prodige est localisé dans la zone albaine à plusieurs reprises par le même auteur[1831]. Il se peut bien que le prodige ne fasse nullement référence à un phénomène réel[1832], toutefois parmi les exégèses qui essayent de lui trouver un fondement rationnel il a également été proposé d'y reconnaître la trace d'une activité volcanique[1833]. Il est intéressant de relever que dans le rapport de l'activité des phénomènes sismiques des années 1973-1974, des témoins relatent avoir assisté à deux phénomènes similaires à ceux que nous venons d'analyser : des grondement semblables à des cris épouvantables et une chute de pierres[1834].

[1829] Grandazzi 2008, p.50-1; Traina 1985, p. 873.

[1830] Grandazzi 2008, p. 52.

[1831] Liv. VII.28.7, où le prodige, qui est lié encore une fois aux féries latines, est daté de ca. 640 av. J.-C. ; dans les passages XXV.7.7 (212 av. J.-C.); 22.36.7; 35.9.4 et 23.31.15, la pluie de pierres a toujours lieu dans la zone albaine, mais l'historien précise qu'elle a lieu à Ariccia ou à Lanuvium. Voir aussi Zonaras VIII.12, avec une pluie de pierres pour l'année 257 av. J.-C.

[1832] C'est l'opinion de Grandazzi 2008, pp. 160-161.

[1833] Fischer 1902, p.61 ; cette interprétation est refusée néanmoins par Stothers et Rampino 1983, p. 6364, qui proposent d'y voir plutôt de la grêle. Ces auteurs considèrent que la remarque de Julius Obsequens à propos du feu au *Mons Albanus* (Jul. Obs. 38) fait simplement référence à un incendie. Récemment Funiciello *et al.* 2010, p. 335 ont exploré la possibilité que derrière l'indication des pluies de pierres se cache une éruption phréatique.

[1834] De Rossi 1873 ; De Rossi 1874. Rouwet *et al.* 2019 proposent une analyse très approfondie des sources historiques sur les différents phénomènes ayant eu lieu aux Colli Albani.

Un passage de Pline[1835] pourrait être, selon Alessandro Visconti, la preuve que l'auteur aurait identifié un volcan dans la zone albaine : « On trouve chez les auteurs que dans la campagne située sous Aricie la terre prend feu si un charbon y tombe »[1836].

Une autre légende localisée au lac Albano est mise en relation avec un événement catastrophique dont le lac est responsable : il s'agit de la mort subite d'un roi albain, appelé différemment selon les sources Aremulus Silvius/Romulus-Remulus Silvius/Allodius/Amulius[1837], au sujet de laquelle plusieurs traditions nous sont parvenues. Passant en revue la liste des rois albains, l'auteur anonyme de l'*Origo Gentis Romanae* (OGR) raconte qu'Aremulus, qui péchait par sa démesure et son arrogance, fut puni par les dieux ; il fut foudroyé et ensuite précipité dans le lac Albano, selon la tradition partagée par la plupart des sources[1838]. Toutefois, il ajoute aussitôt une autre version de la mort du rois tyrannique, appuyée sur le témoignage de deux sources antérieures :

> « Aufidius il est vrai dans son *Abrégé* ainsi que Domitius dans son livre premier rapportent qu'il ne fut pas frappé par la foudre, mais qu'un tremblement de terre entraina son palais et sa personne dans le lac d'Albe »[1839].

L'élément nouveau serait donc l'occurrence d'un tremblement de terre, responsable de la noyade du roi et de l'engloutissement de sa demeure. Le rôle du lac comme élément final qui cause la mort du roi est également souligné dans d'autres sources : Zonaras, dans son épitomé de Dion Cassius, dit que le roi albain fut frappé par la foudre, mais que finalement il trouva la mort en raison d'un débordement (ἐπιρρυείσης) du lac, qui l'avait submergé ainsi que son palais[1840]. La même version est présente chez Denys d'Halicarnasse et chez Eusèbe de Césarée, mais avec un détail encore plus intéressant : le lac, dont le niveau avait remonté pour noyer Aremulus, sa maison et sa famille, retourne au niveau précédent tout en laissant apercevoir des ruines de portiques et les traces d'une habitation[1841].

[1835] Plin. *HN* II.111(107).240.

[1836] Visconti 1873, p.322.

[1837] Nous comprenons qu'il s'agit du même personnage en raison de son positionnement et de sa généalogie dans la liste des rois d'Albe ; de plus, tous les historiens qui se sont penchés sur la question font cette association.

[1838] Liv. I.3.9 ; Ov. *Met*. XIV.617-618; Ov. *Fast*. IV.50; Hier. *Chron*., p. 79H; Oros. I.20.5. Il est intéressant de remarquer qu'aux pieds du Monte Cavo il avait été retrouvée une inscription, désormais perdue, dédiée à *Iuppiter Fulgur* (*IG*, XIV 1118 Διὶ Κεραυνίωι), voir Ashby 1910, p. 410.

[1839] OGR 18.4, traduction et approfondissement sur l'identité de ces sources chez Richard 1983, p. 97 et pp. 168-169.

[1840] Zonaras VII.1.

[1841] Dion. Hal. *Ant. Rom* I.71.3 et voir aussi Eusèbe. *Chron*. I. 274 et 287-289 où il précise que ce sont les mêmes Romains habitant aux alentours qui sont témoins de ces restes archéologiques.

Les spécialistes ont rapproché cette légende de notre prodige. Dumézil voit dans la légende d'Aremulus un exemple du mythe d'origine indo-européenne traitant de la punition d'un personnage négatif par l'action des eaux, sauf qu'ici la punition a bien lieu, alors que pendant la crue prodigieuse de 398 av. J.-C., les Romains réussissent à surmonter l'ordalie[1842]. D'après Ogilvie, la répétition dans la tradition d'un autre débordement devrait être expliquée en supposant que les Anciens croyaient que ce type de phénomène se reproduisait cycliquement, comme les crues du Nil : cette superstition aurait ensuite été mise à profit pour faciliter la construction de l'émissaire[1843]. Néanmoins, d'autres auteurs examinent avec plus d'attention la relation des légendes albaines avec le comportement du lac et, en donnant du crédit aux éléments d'ordre naturel présents dans l'histoire d'Aremulus, reconnaissent une origine locale à la légende. Grandazzi, à propos de la version de l'OGR du tremblement de terre affirme qu'il s'agit « sous forme fragmentaire et résiduelle, des restes d'une authentique légende albaine », en précisant qu'elle serait donc « fondée sur le souvenir d'un ou plusieurs phénomènes naturels dont la trace s'était conservée dans la mémoire mythique »[1844]. Il fait référence ici aux *lahars* qui s'étaient déposés pendant l'âge du Bronze et qui auraient clairement troublé les populations locales : la légende d'Aremulus garderait alors le souvenir de ces phénomènes : « nous proposons d'y reconnaître la trace de ces catastrophes naturelle majeures »[1845]. Funiciello et collaborateurs sont du même avis et considèrent l'épisode comme une autre exondation[1846] ; toujours dans la lignée de ceux qui veulent accorder une cause réelle et géologique au mythe, Drusiani et collaborateurs proposent plutôt d'identifier un soudain phénomène de dégazage comme responsable de la mort du roi[1847].

K. Smith[1848] s'intéresse davantage à l'inondation et considère également qu'il s'agit d'une « ancient folk-legend of the Alban lake »[1849] : l'histoire d'Aremulus serait née à la suite de l'observation du rehaussement et de l'abaissement du niveau des eaux du lac. Il est intéressant de noter qu'au XIX^{e} s. existait encore une légende populaire évoquée dans les mémoires de C. Thirlwall qui rappelle la remontée des eaux du lac, cette fois-ci en liaison avec une légende chrétienne :

[1842] Dumézil 1981, pp. 67-68.
[1843] Ogilvie 1965, p. 660.
[1844] Grandazzi 2008, p. 53.
[1845] Grandazzi 2008, p. 54.
[1846] Funiciello *et al.* 2002, p. 133.
[1847] Drusiani – Bersani – Penta 2007, p. 56.
[1848] Smith 1895.
[1849] Smith 1895, p 208.

> « Where the lake now lies there once stood a great city. Here, when Jesus Christ came into Italy, he begged alms. None took compassion on Him but an old woman, who gave Him two handfuls of meal. He bade her leave the city: she obeyed; the city instantly sank, and the lake rose in its place »[1850].

L'hypothèse que le récit de notre prodige et l'histoire d'Aremulus représentent simplement une duplication du même prodige et du même thème est à exclure selon Grandazzi[1851] : les sources sont trop précises quant à la datation et à la description de ce qui se produit. Funiciello et collaborateurs[1852] remarquent justement qu'il y avait sur les bords du lac le site protohistorique de Villaggio delle Macine, dont les vestiges auraient pu contribuer à la création de la tradition.

Toute cette insistance de sources de nature différente sur l'affaissement, le séisme, l'inondation[1853] indique à notre sens l'existence d'une ancienne tradition qui, malgré le travail du temps, réussit à être sauvée de l'oubli ; une tradition, certes, qui tout en conservant le souvenir d'une vraie catastrophe, comme nous l'avons vu auparavant, s'appuie sur des stratagèmes narratifs pour être intégrée dans la mémoire collective. Un contenu vrai donc, mais enjolivé et adapté au contexte historique et aux exigences narratives : le récit de la punition d'un tyran ou le récit des prouesses de Jésus Christ – un schéma narratif bien connu et acceptable pour l'époque.

6.3. D'autres éléments pour comprendre la légende

6.3.1. L'importance symbolique du lac Albano dans le *Latium vetus* pour l'histoire des origines de Rome[1854]

Les découvertes archéologiques et les sources que nous avons analysées fournissent la preuve de la conscience des populations locales quant à la nature parfois dangereuse du territoire environnant le lac. Pourtant cela n'a pas interféré avec la continuité d'occupation du sol. Bien évidemment une raison peut être identifiée dans la disponibilité de ressources, comme

[1850] Perowne 1878, p. 193.
[1851] Grandazzi 2008, p. 167.
[1852] Funiciello *et al.* 2010, p. 335.
[1853] Mais aussi la foudre : d'ailleurs dans les chroniques du XIX[e] s. un des phénomène courants est la foudre ; voir Bassanelli 1829.
[1854] Ce thème a fait couler beaucoup d'encre : nous ne souhaitons pas présenter ici un examen exhaustif de la question, mais plutôt saisir ponctuellement les éléments pertinents pour notre analyse.

il a été déjà souligné *supra*, un facteur d'attraction que l'on rencontre habituellement dans les zones volcaniques. Toutefois, nous pouvons envisager un autre élément qui rend compte à la fois de la fréquentation active de la zone des Colli Albani et de la persistance de la mémoire du prodige. Il s'agit de l'importance symbolique que le lac et les Colli Albani[1855] ont revêtu dans l'histoire des premiers siècles de Rome et dans la construction mythique de l'identité des Romains, ce qui est bien résumé par cette affirmation de F. Diosono et collaborateurs :

> « Trovandosi nelle immediate vicinanze di Roma, l'area dei Colli Albani è tradizionalmente considerata un riflesso o quasi un'estensione dell'Urbe e del suo potere »[1856].

En effet c'est dans cette région que s'accomplit le destin de Rome, depuis l'arrivée du Troyen Énée et les exploits de sa descendance à Lavinium et à Albalonga jusqu'aux célèbres jumeaux Romulus et Rémus et à la fondation de la *aeterna civitas*, Rome. En particulier, l'existence et la localisation de la ville d'Albalonga ont attiré l'attention et la curiosité de nombre d'historiens et d'antiquaires anciens ainsi que d'archéologues et historiens modernes et contemporains. Au groupe de ceux qui soutiennent ardemment l'identification avec tel ou tel autre site archéologique s'opposent ceux qui, en revanche, interprètent les sources avec scepticisme et considèrent Albalonga comme une création fabuleuse vouée à justifier la fondation de Rome et à combler le vide historiographique entre Énée et Romulus au travers de la série de rois albains[1857].

Une autre possibilité mérite d'être prise en compte : une ville très ancienne et qui n'était plus habitée existait effectivement là où les sources localisent Albalonga[1858]. Quand vers la fin de la République les théories sur la fondation de Rome sont remises en question et suscitent un débat[1859], les intellectuels de la cour d'Auguste tels que Tite-Live et Denys d'Halicarnasse réécrivent le récit de la fondation en mettant l'accent sur la grandeur et la puissance de cette ville, dans un lieu qui a en effet une importance certaine pour la famille julio-claudienne, famille qui fonde sa propagande sur ses origines qui remontent à Ascagne et donc à Venus. Plusieurs éléments montrent l'intérêt de cette famille pour cette zone du *Latium vetus*,

[1855] **Fig. 17.**

[1856] Diosono – Manetta – Poulsen 2019, p. 135.

[1857] Sur ces questions, voir Arietti 2020, Grandazzi 2008, en particulier pp. 445-514 et Pasqualini 1996b, avec la riche bibliographie qui y est mentionnée.

[1858] Liv. I.3.3, Dion. Hal. *Ant. Rom*. IV.49.1.2.3 ; I.66.2-3. D'après Arietti 2020 il s'agit de Prato Fabio, un site situé sur le mont Albano, non pas au sommet, là où se trouve le sanctuaire de Jupiter, mais à mi pente, ce qui correspond à l'indication de Denys qui voit le site surmonté par le sanctuaire. Comme Grandazzi 2008, p. 6 le précise, même si l'Albalonga de la légende n'a point existé, cela n'empêche pas qu'une culture albaine et latine, qui est l'objet de son enquête, a bel et bien existé.

[1859] Dion. Hal. *Ant. Rom*. I.84.1 et Liv *Praef*. 6.

légitimant donc une fois de plus le renforcement du lien que Rome établit avec le mont Albano, actuellement nommé Monte Cavo. La famille Iulia considère qu'elle a des origines albaines[1860], et la cité albaine Bovillae concentre un certain nombre de témoignages significatifs pour notre propos : les habitants se faisaient appeler *Albani Longani Bovillenses*[1861], la ville accueille aussi les dépouilles d'Auguste avant les funérailles[1862], Tibère y fit dédier une statue du *princeps* ainsi qu'un *sacrarium genti Iuliae*[1863].

En dépit du débat concernant l'identification précise et l'existence d'Albalonga, dont les termes dépassent le cadre de cette recherche, ce qui semble pertinent est le dialogue constant que les Romains entretiennent avec les Colli Albani. Alba n'est pas seulement la patrie mythique des Romains, elle est aussi la métropole qui réunit les peuples latins, un ennemi puissant[1864] dont l'opposition permet à Rome de valoriser ses exploits, c'est le « symbole de la mainmise de Rome sur les Latins »[1865]. Si la relation entre Albains et Latins présente encore des incertitudes[1866], la tradition attribue aux Albains plusieurs institutions qui deviendront essentielles chez les peuples latins et ensuite chez les Romains[1867]. La monarchie d'Alba est le reflet d'autres monarchies dans le Latium, y compris celle de Rome : plusieurs roi albains sont reliés étiologiquement à la toponymie de Rome[1868]. L'origine de la dictature est également attribuée à Alba, au travers de la figure de Mettius Fufetius[1869]. Une inscription atteste en effet la présence réelle de cette institution à côté de celle de *pontifex*, deux institutions encore définies comme albaines à l'époque de l'inscription, le III^e^ s. av. J.-C.[1870] Ici existent aussi des prêtres dansants de Mars, les *Salii* albains, connus au travers de trois inscriptions[1871] ; ceux-ci

[1860] Liv. I.30.2 ; Dion. Hal. *Ant. Rom.* III.29.3, 29.7 soulignent l'importance de la composante albaine dans les origines de Rome et évoquent les Iulii dans la liste des *gentes Albanae*. Aux funérailles de Drusus parmi les images que l'on fit défiler figuraient celles de tous les rois des Albains, *omnesque Albanorum reges* (Tac. *Ann*. IV.9.2). Pline (*HN* III.9.68) fournit la liste complète des *populi Albenses* faisant partie de la Ligue Latine, selon Grandazzi 2008, pp. 721-2 faisant référence à une époque qui précède l'urbanisation du Latium, à savoir entre le X^e^ et le VIII^e^ s. av. J.-C.

[1861] *CIL*, XIV 2405 = *AE*, 1967, 72 = EDR074671, Pasqualini 2016, p. 58 n. 67

[1862] Suet. *Aug*. C.2.

[1863] Tac. *Ann*. II.41. *Sacrarium Gentis Iuliae* de Bovillae (Liverani – Picozzi 2013).

[1864] La lutte entre Horaces et Curiaces et l'assassinat de de Mettius Fufetius par le roi Tullius Hostilius démontrent clairement la dialectique que Rome établie avec Alba.

[1865] Pasqualini 2016, p. 71. Et en effet Tite-Live affirme « *Roma interim crescit Albae ruinis* » (I.30.1).

[1866] À ce propos voir, malgré quelques considérations archéologiques désormais dépassées, Bernardi 1964. Certaines sources permettraient de soutenir l'équivalence Albains = Latins : Tite-live affirme que « *Omnes latini ab Alba oriundi* » (I.52.2) et Servius que « *Priscos Latinos ita dicti sunt qui tenuerunt loca, ubi Alba est condita* » (ad Aen. V.598). Pour Festus, XIV s.v. *Prisci Latini* (p. 253L), il s'agit de tous les peuples antérieurs à la fondation de Rome : « *Prisci Latini proprie appellati sunt hi qui priusquam conderetur Roma fuerunt* ».

[1867] Selon Arietti 2020, pp. 24-27, les aristocraties albaines, dont l'essor est attesté par les découvertes archéologiques qui mettent en évidence le riche peuplement de la zone pendant la protohistoire et la présence de tombe princières, s'affirment dans la région à partir du VIII^e^ s., et commencent alors à diffuser leurs modèles culturels. Voir aussi Pasqualini 1996a, p. 95.

[1868] Pasqualini 2016, p. 73.

[1869] Dion. Hal. *Ant. Rom.* V.74.4; Liv. I.23.4.

[1870] *CIL*, XIV 4452 = *ILS* 9507 = EDR072618.

[1871] *CIL*, VI 2170 = *ILS* 5010 = EDR129263; *CIL*, XIV 2947 = *ILS* 2749 = EDR119869 ; *AE* 1955, 28 = EDR074024.

apparaissent aussi, selon certains savants, sur la fresque pompéienne de la maison de Fabius Second, qui représente la rencontre entre Mars et Rhéa Silvia, avec en arrière-plan le paysage d'Albalonga, identifié à celui du site de Prato Fabio[1872]. Les sources attribuent aussi une origine albaine aux Vestales[1873]. Preuve de la pérennité de ce sacerdoce dans cette contrée en est une inscription[1874], ainsi que les témoignages des sources littéraires qui mentionnent en particulier les Vestales albaines parmi les témoins du procès contre Clodius[1875].

Le territoire albain était caractérisé par une grande sacralité : ici se déroulaient les fêtes, les cérémonies et les rassemblements politiques qui réunissaient les peuples latins. Sur le mont Albano se dressait le sanctuaire fédéral des peuples latins de *Iuppiter Latiaris*, dont ils ne restent que quelques ruines peu étudiées dans un secteur où sont installées aujourd'hui d'affreuses antennes satellitaires[1876]. Les sources nous permettent de reconstruire les étapes de la célébration principale, les *Feriae Latinae*[1877], dont l'origine est à attribuer, selon les sources, à Tarquin l'Ancien[1878]. Une grande procession empruntait la Via Sacra[1879] jusqu'au sommet du Monte Cavo ; tous les représentants des peuples latins prenaient part à la cérémonie, sous la conduite des consuls romains. On offrait à Jupiter un taureau blanc[1880] dont la viande était ensuite partagée entre les participants[1881]. D'autres rites accompagnaient le sacrifice : des victimes secondaires étaient apportées par les femmes[1882] et les habitants des bourgades voisines offraient les fruits de leur travaux[1883]. Une curieuse remarque de Festus, sur laquelle nous reviendrons en détail *infra*, mentionne également l'offrande du *piscatorium aes*, des représentations de poissons offerts à la place de vrais poissons[1884]. Une autre pratique particulière consistait à accrocher aux rameaux des arbres des sortes de balançoires qui permettaient aux participants de se balancer : les sources[1885], estimant que cette coutume rappelle le souvenir de la disparition de Latinus et d'Énée, interprètent ces *oscilla*[1886] comme outils nécessaires pour un rituel d'expiation, afin de purifier et surmonter les traces négatives

[1872] Dionisi 1972; Arietti 2020, p. 79.
[1873] Selon Tite-Live en effet « *Alba oriundum sacerdotium et genti conditoris haud alienum* » (I.20.3).
[1874] *CIL*, VI 2172 = *ILS* 5011.
[1875] Commentaire d'Asconius à Cic. *Mil*. 40, où elles sont nommées « *Virgines Albanaes* ».
[1876] Voir Arietti 2020, pp. 143-161 pour un rapide état de l'art et Cecamore 1993.
[1877] L'ensemble des sources ancienne est présenté et commenté par Grandazzi 2008, pp. 519-564.
[1878] Dion. Hal. *Ant. Rom*. VI.95.3.
[1879] De récentes découvertes ont été présentées par Arietti 2020, chap. II.
[1880] Arnob. II.68.
[1881] Serv. Ad *Aen*. I.211, VII.716.
[1882] Cic. *Att*. I.3.1.
[1883] Dion. Hal. *Ant. Rom*. IV.49.3.
[1884] Festus XIV s.v. *Piscatorium aes* (p. 230L) La découverte de nombreux aes rude sur le mont Albano a été mise en relation avec ce rite (Cecamore 1993, p. 23).
[1885] Festus XIII s.v. *Oscillantes* (p. 212L) ; Serv. Ad *Georg*. II.389.
[1886] Sur le mont Albano ont été repérés des artefacts qui pourraient être des *oscilla* (Cecamore 1993, p. 23).

des morts violentes. Les derniers rites comprenaient la *lustratio* avec le lait de la zone sacrée[1887] et un grand feu depuis l'autel de Vesta[1888]. Il est aussi intéressant de remarquer que parallèlement à ces rites du mont Albano avaient lieu à Rome d'autres cérémonies, toujours en l'honneur de Jupiter. Ces rites étaient toutefois assez différents : il y figurait la course des chars[1889], et un condamné à mort, dont le sang venait asperger la statue du dieu au Quirinal, était sacrifié[1890].

Certains caractères du déroulement des *Feriae Latinae*, tels que les *oscilla* et l'offrande du πελανός[1891], un pain sacrificiel normalement donné aux divinités infernales, ont permis à A. Pasqualini[1892] de proposer de voir en la divinité recevant le culte sur le mont Albano une divinité chtonienne, plus précisément Véiovis. Cette identification serait également confortée par le fait qu'à Bovillae existait un autel à *Vediovis pater* érigé par la gens Iulia[1893] qui aurait donc dû être à l'origine de ce culte remplacé par Iuppiter quand cette divinité devint la divinité tutélaire du sommet du mont Albano. D'ailleurs des bronzes de Véiovis ont été retrouvés non loin de là, à Lavinium[1894]. Cette observation va nous intéresser par la suite, quand nous proposerons une analyse interprétative de la signification du prodige. Nous remarquons qu'une série de correspondances apparaissent entre le mont Albano et la colline sacrée de Rome, le Capitole : les deux sommets abritent un temple de Jupiter où des cérémonies se déroulaient en même temps, une ligne imaginaire reliait aussi les *auguracula* des deux lieux sacrés et les généraux victorieux en triomphe se rendaient à la fois au Capitole et au mont Albano[1895]. Une autre remarque va dans le même sens : la *forma urbis* sévérienne est orientée vers le sud-est, à savoir vers la Via Latina qui relie le Capitole et le sanctuaire de Jupiter sur le mont Albano[1896]. Mais Jupiter n'est pas le seul dieu présent sur la montagne : les sources attestent également la présence à partir de 168 d'un temple dédié à Juno Moneta[1897], en accord encore une fois avec un présupposé parallélisme avec le Capitole[1898].

[1887] Cic. *Div*. I.18.
[1888] Luc. *Bel. Civ*. I.550.
[1889] Plin. *HN* XXVII.28.45.
[1890] Sur la plausibilité des sacrifices humaines voir Malavolta 1996.
[1891] Dion. Hal. *Ant. Rom*. IV.49.3.
[1892] Pasqualini 2016, pp. 85-88.
[1893] *CIL*, XIV 2387 = *CIL*, I 1439 = *ILS* 2988 = *ILLRP* 270 = EDR155838.
[1894] Castagnoli 1975, pp. 357-359, ici l'auteur remarque que cette divinité apparaît seulement à Rome et dans la zone albaine.
[1895] Plin. *HN* XV.38.126 ; Val. Max. III.6.5. Pasqualini 1996a, pp. 103-104.
[1896] Rodríguez Almeida 2002, p. 11.
[1897] Liv. XLII.7.1 ; XLV.15.10.
[1898] Coarelli 1983, p.101 envisage un processus d'homologation entre les deux aires sacrées.

Deux autres lieux sacrés étaient des lieux de réunion des peuples latins : le sanctuaire de Diana Nemorensis et le *Lucus Ferentinae*[1899]. Le sanctuaire de Diane[1900] avait un caractère fédéral, comme l'atteste un fragment de Caton qui fournit la dédicace du sanctuaire par Egerius Bebius[1901] : celui-ci continua à garder un rôle central pour tout le *nomen* Latinum[1902] même après la dissolution de la Ligue Latine en 338 av. J.-C., si une inscription républicaine[1903] datée au III^e^ s. av. J.-C. correspond bien à une dédicace à la déesse par un magistrat d'Ariminium[1904]. Rome continue même à l'époque impériale à considérer le sanctuaire comme un lieu de référence en matière cultuelle. L'intérêt de Caligula pour cette région est bien connu : il installa les deux bateaux-palais flottants dans le lac de Nemi, il instaura à nouveau la coutume du *rex nemorensis* et il se faisait saluer en tant que *Iuppiter Latiaris*[1905]. Le lieu pourrait également avoir eu une importance symbolique en raison de sa fondation mythique par Oreste[1906], qui donnait une matrice troyenne au culte, selon un processus déjà connu pour les origines mythiques de Rome. Un autre lieu qui revêt une grande importance pour les peuples latins était le *Caput Acquae* /*Lucus Ferentinae*[1907]. Ce lieu est au cœur de l'épisode de la lutte entre Tarquin le Superbe et Turnus Erdonius (originaire d'Ariccia), les deux voulant être reconnus comme guide des peuples latins[1908]. Le *lucus* apparaît comme un sanctuaire fédéral, siège des réunions des Latins – *concilia populorum Latinorum*[1909] – au moins jusqu'à la dissolution de la Ligue Latine en 338 av. J.-C.[1910] et point de rassemblement de l'armée de la Ligue[1911]. La valeur politique de ce lieu se manifeste aussi par le fait qu'il a accueilli des rencontres diplomatiques et des déclarations de guerre[1912]. Les sources n'évoquent jamais un possible rôle religieux, qui pourtant semblerait être suggéré par le toponyme *lucus*[1913]. Selon certains historiens le *Lucus Ferentinae* coexistait à côte du sanctuaire de Diane en tant que centre

[1899] Pour les bois sacrés du Latium, voir Ampolo 1993

[1900] La Diana Nemorensis a été étudiée par Massa-Pairault 1969. Pour le sanctuaire voir Coarelli 1987, pp.165-185; Braconi *et al.* 2013.

[1901] Cato *Orig*. II.28 (Fr. 58 Peter). Voir à ce propos Ampolo 1983 et les considérations divergentes de Coarelli 2012, pp. 372-4.

[1902] À ce propos voir l'incontournable Coarelli 2012.

[1903] *CIL*, I 40 = *CIL*, XIV 4269 = *ILS* 6128 = *ILLRP* 77 = EDR130135 ; *CIL*, VI 133 = EDR161244.

[1904] Ampolo 1993 p. 163.

[1905] Suet. *Calig*. XXXV.3

[1906] Hyg. *Fab*. 261; Serv. Ad *Aen*. VI.136. Pasqualini 2009 traite dans le détail du voyage d'Oreste dans le Latium.

[1907] Nous choisissons d'employer ici la formulation présente dans la récente mise à jour de Garofalo 2019, en raison de l'incertitude concernant le vrai nom du site : les auteurs anciens recourent en effet à diverses variantes du nom. Il est également possible que cette double désignation indique l'existence ambiguë de deux lieux différents : le *lucus* et l'*aqua*.

[1908] Liv. I. 50-52 et Dion. Hal. *Ant. Rom*. IV.45, 3-48, 2. Ampolo 1984 ; Barzanò 1991.

[1909] Liv. VII.25.5.

[1910] Festus XIV s.v. *Praetor* (p. 276L).

[1911] Liv. I.52. Festus XIV s.v. *Praetor* (p. 276L) précise également les activités qui s'y déroulent : « *[…] consulere solitos, et imperium communi consilio administrare* […] ».

[1912] Une présentation des sources est fournie par Ampolo 1981.

[1913] À propos de ce terme, voir Ampolo 1993.

religieux des peuples latins[1914], mais il est aussi possible d'estimer que, tout en étant un lieu sacré, sa fonction primaire soit politique, ce qui serait confirmé par l'abandon du site après la dissolution de la Ligue, ce qui ne se produit pas pour les autres sanctuaires fédéraux[1915]. La localisation de ce lieu est indiquée par Festus[1916] : « *sub monte Albano* », aux pieds du Monte Cavo. Pourtant sa localisation précise nous échappe, même si Carmine Ampolo[1917] voit dans l'épisode de Turnus Erdonius un récit étiologique à relier au toponyme du lac Turno, en-dessous de Castel Savelli, dans le territoire d'Ariccia[1918].

Quelques observations à caractère géomorphologique nous confortent dans la mise en évidence de l'importance symbolique de cette zone du *Latium vetus*. La mise au point récente sur les données relatives à la via Castrimensiense[1919] a révélé qu'elle fut une des routes privilégiées pour rejoindre les Colli Albani, très fréquentée depuis l'âge du Bronze en raison de sa facilité d'accès[1920]. La crête où la route a été établie était déjà un parcours employé pour rejoindre le Villaggio delle Macine. À l'époque républicaine la fréquentation augmente, comme l'attestent les nombreuses nécropoles, fermes et ouvrages hydrauliques nécessaires à l'exploitation d'un territoire sujet à l'inondation de la nappe phréatique[1921]. On a récemment proposé qu'un tronçon de cette route était emprunté pour rejoindre le *Caput aquae Ferentinae*[1922]. Nous constatons donc qu'ils existent des renvois et des liens entre les différents sites mentionnés. Ils se révèlent alors strictement interconnectés à la fois géographiquement et idéologiquement, en raison de leurs fonctions et par les récits mythiques : il en suit une organisation à la fois symbolique, comme nous l'avons souligné, et spatiale, dont le cœur est constitué par le mont Albano. Ce mont s'élève à 949 m au-dessus du niveau de la mer. Son sommet est visible de très loin, y compris depuis Rome : c'est, avec le mont Faete, le plus élevé de la région. Il sert de point de repère, et sa position le rend facile à défendre. Le mont est aussi

[1914] Cette observation dégage deux problématiques qui ont toujours questionné les historiens : qui est cette déesse Ferentina dont les sources ne nous parlent pas ? Comme interpréter la coexistence de trois lieux sacrés (le *Lucus Feroniae*, le sanctuaire de Diane et le sanctuaire de *Iuppiter Latiaris*) en tant que lieux de rassemblement des Latins ? Réunissaient-ils diverses peuples latins (la question concerne également la participation incertaine de Rome) ou les trois rassemblements avaient-ils une nature différente ?

[1915] C'est l'opinion de Garofalo 2019, p. 95, qui présente aussi un état de la question.

[1916] Festus XIV s.v. *Praetor* (p. 276L).

[1917] Ampolo 1981. Un autre point de débat est le lieu et l'interprétation de l'*aqua Ferentina*, une source probablement, dont la localisation est incertaine. Voir l'état de la question chez Garofalo 2019.

[1918] Selon une autre interprétation l'*aqua Ferentina* se trouvait à l'issue de l'émissaire du lac Albano et cela expliquerait aussi la fonction de la déesse, qui serait donc la patronne du transport de l'eau (Grandazzi 1996).

[1919] Voir Fischetti 2022 (*en cours de publications*).

[1920] Angle – Cerino – Fischetti 2010, pp. 352-3.

[1921] Fischetti 2019.

[1922] Fischetti 2019, p. 71, reprenant les considérations de Daicovici 1930.

important d'un point de vue stratégique : la ramification de ses crêtes favorise la connexion entre les différents nœuds de communication. La zone des Colli Albani est ainsi un passage obligé pour ceux qui doivent parcourir le territoire, puisqu'elle est la seule qui permet de relier les Apennins à la mer[1923]. Comme Grandazzi le précise[1924], plusieurs épisodes de l'histoire de Rome démontrent en effet que « qui tient les monts Albains tient Rome » et inversement. Dans ce contexte il nous paraît tout à fait logique que le mont Albano puisse devenir également un centre symbolique de premier ordre, un véritable « paysage sacré »[1925] comme nous pensons l'avoir démontré.

Toutes les données que nous avons mises en évidence montrent dans quelle mesure et pourquoi les Romains étaient particulièrement intéressés par cette zone du Latium, quels intérêts ils avaient sur place et quel rôle symbolique ils lui attribuaient : nous avons là un premier élément de réponse pour comprendre quelle valeur les Romains pouvaient attribuer au prodige du lac Albano et au maintien de son souvenir, au travers de ses multiples rebondissements.

Un autre aspect à prendre en compte pour compléter le cadre du prodige est le fameux canal que les Romains auraient creusé pour mettre fin à la crue du lac Albano. Nous allons donc chercher de comprendre quel rôle il a pu jouer au sein de la légende, tout d'abord au travers d'une relecture des sources et ensuite par l'analyse des différentes interprétations des historiens modernes.

6.3.2. L'émissaire artificiel du lac : à l'origine d'un récit étiologique ou élément rationalisant ?

Comme nous l'avons déjà vu *supra*, de façon générale les sources décrivent avec des termes précis à la fois les effets du prodige et la façon de construire le canal. Il s'agit, d'après les consultations divinatoires, d'opérer un changement du statut des eaux : non plus

[1923] Pour ces observations voir Fischetti 2022 (*en cours de publications*), chap. 1.

[1924] Grandazzi 2008, pp. 41. L'auteur mentionne quelques épisodes historiques à tire d'exemple, comme le fait que les Tarquins cherchent refuge aux Colli Albani, et c'est toujours d'ici que Rome fait partir ses offensives, par exemple pour contrer l'invasion d'Hannibal ; plus tard Sylla occupe le territoire albain avec ses vétérans avant de se lancer à l'assaut de la ville de Rome.

[1925] Nous empruntons volontiers l'expression au même auteur, Grandazzi 2008, p. 177.

uniquement dans le lac, non plus dirigées sans contrôle vers la mer, les eaux doivent plutôt être maîtrisées par l'homme par le biais d'une canalisation artificielle ayant un but bien précis. Dans le récit, le but implicite est de régulariser la portée de l'eau du lac et de permettre ainsi de ne plus devoir subir les effets d'un débordement, mais aussi de ne pas laisser l'eau s'écouler dangereusement sans contrôle. Les sources précisent toutefois qu'une fois l'eau canalisée, elle sera déviée afin d'arroser les champs[1926], ou alors, de façon plus générale qu'elle sera déviée vers la plaine[1927]. Un deuxième objectif semblerait donc être de subvenir aux besoins de l'agriculture locale. De toute évidence, dans les deux cas on voit mal comment la construction d'un tunnel pourrait contribuer à la victoire contre Véies, car même en considérant le tunnel comme une expiation du prodige, prodige causé par la colère des dieux qui empêchent la résolution de la guerre, en réalité ce type d'expiation est un cas unique à Rome, la *procuratio prodigiorum* prévoyant normalement la mise en place de sacrifices et rituels d'un tout autre ordre. On s'aperçoit donc que cet émissaire est un élément étrange et extérieur qui doit être considéré séparément pour comprendre pourquoi il a finalement pu être intégré dans le récit de la légende. L'explication « rationalisante » que donnent les sources – le canal sert à irriguer – est aussi confirmée par l'information donnée par Zonaras[1928] à propos du mode de construction : le canal est souterrain. Les faits appuient les sources : l'émissaire existe vraiment et il est vraiment souterrain. La question qui se pose est de savoir si celui-ci jouait un véritable rôle dans la régularisation du niveau de l'eau du lac pour empêcher un rehaussement dangereux et si l'eau pouvait réellement s'écouler dans la campagne.

Il faut d'abord souligner que toute la zone des Colli Albani était occupée par plusieurs bassins d'eau assainis et régularisés[1929] avec des canalisations déjà présentes dans l'Antiquité[1930]. Il a aussi été remarqué que ce territoire dispose d'un impressionnant système de galeries souterraines, analogue à celui du territoire de Véies[1931] ; le canal qui ressemble le plus à celui d'Albano est le tunnel, qui n'est aujourd'hui plus fonctionnel, qui sort du lac de Nemi. L'émissaire du lac Albano (long environ 1450 m) canalisait encore jusqu'aux années 1960 l'eau du lac. Il est en partie souterrain et voit le jour au niveau du lieu-dit Mole di Castel Gandolfo, où ses eaux rejoignaient le Fosso della Mola, affluent d'une rivière qui se déverse à

[1926] Liv. V.6; Cic. *Div*. II.69.
[1927] Plut. *Cam*. 3.6.
[1928] Zonaras VII.20.
[1929] Quilici 1979, p. 63
[1930] Castellani – Dragoni 1991, p. 43
[1931] Judson – Kahane 1963. Ce qui avait fait dire à Pasqualini 2013 que les Romains montrent avec l'histoire du devin étrusque leur besoin de s'approprier des techniques hydrauliques étrusques.

son tour dans le Tibre. G. Piranesi[1932] s'est intéressé au tunnel et nous a laissé de précieux relevés, même si récemment des nombreuses imprécisions ont été relevées dans ses dessins. Des travaux de recherches plus minutieux ont été entrepris à partir des années 1970 par V. Castellani et W. Dragoni[1933]. En comparant le tunnel d'Albano à celui de Nemi, les deux scientifiques ont pu identifier une même technique de construction[1934]. Les spécialistes estiment en outre que, avec les techniques employées, la galerie dans son ensemble aurait pu être construite en quatre mois. Ils confirment ainsi ce que mentionnent plusieurs sources, à savoir que la galerie fut construite rapidement et que ses effets auraient encore été bénéfiques pendant la guerre contre Véies[1935]. Castellani et Dragoni étudient également les données hydrogéologiques et arrivent à la conclusion que les émissaires avaient, certes, un rôle dans la régularisation de l'eau des lacs, mais ne pouvaient pas gérer un afflux trop important d'eau[1936]. En revanche, selon R. Drusiani et collaborateurs l'émissaire aurait pu avoir des effets sur la stabilisation du niveau de l'eau pendant des événements d'origine météorique[1937] ; enfin, à la suite d'années de recherche sur le caractère volcanique des Colli Albani, G. Giordano et collaborateurs accordent du crédit à la légende et proposent de voir dans l'émissaire le premier instrument de mitigation du risque volcanique[1938]. D'après C. Galeazzi et collaborateurs il faudrait plutôt voir dans l'émissaire un instrument pour l'irrigation et l'approvisionnement en eau des fermes. Les techniques de construction assez complexes ainsi que l'effort logistique amènent toutefois ces scientifiques à considérer le tunnel actuellement visible comme un ouvrage différent et plus récent que celui auquel se réfèrent les sources anciennes, un tunnel archaïque destiné en revanche à régulariser le niveau du lac[1939].

Au contraire, Castellani et Dragoni accordent du crédit aux sources quant à la datation du tunnel : il serait possible alors de dater l'émissaire au IV^{e} s. av. J.-C., ou à défaut considérer l'année 398 av. J.-C. comme un *terminus ante quem*. Ils envisagent néanmoins aussi la possibilité que le *cuniculum* puisse avoir déjà existé auparavant, la légende parlerait alors en réalité d'une réfection du tunnel réalisée grâce aux conseils du vieil Étrusque[1940].

[1932] Piranesi 1762 ; Piranesi 1764.
[1933] Castellani – Dragoni 1991, avec la mise à jour de Castellani – Dragoni 2004.
[1934] Castellani – Dragoni 1991, p.56. Pour un aperçu exhaustif de cette technique qui s'appelait « *coltellatio* », voir à propos de l'émissaire de Nemi Placidi 2013.
[1935] Castellani – Dragoni 1991, p. 52.
[1936] Castellani – Dragoni 1991, p. 58.
[1937] Drusiani – Bersani – Penta 2007.
[1938] Giordano – De Benedetti – Fischetti 2020, p. 9.
[1939] Galeazzi – Germani – Casciotti 2015, p. 186.
[1940] Castellani – Dragoni 1991, p. 45.

Drusiani soutient à son tour, à partir des techniques de construction, qu'il faudrait dater le tunnel du VI^e^ s. av. J.-C.[1941], un avis partagé par F. Coarelli, qui se base sur des considérations de nature historique : à la fois l'extension des ouvrages des canalisations qui concernent tout le Latium à cette époque et la comparaison avec le tunnel de Nemi, dont la datation est considérée comme indissociable de la construction du sanctuaire qui remonte au VI^e^ s. av. J.-C.[1942]. Coarelli adhère en outre à la reconstitution de Castellani-Dragoni et propose d'interpréter la légende comme une reprise de la fonctionnalité du vieux tunnel ; son insertion dans la légende aurait une valeur rituelle, destinée à consacrer le rétablissement du pacte entre Rome et la Ligue Latine[1943].

Un premier bilan permet déjà de mettre en évidence que la plupart des savants modernes qui se sont penchés sur la question du tunnel optent pour une datation ancienne et donc pour une construction qui précède les Romains[1944] : d'après J. Hubaux[1945] il aurait été construit par les Étrusques, Coarelli[1946] envisage la complicité de maîtres d'œuvre d'origine gréco-orientale et K. F. Smith[1947] pousse encore plus loin l'argumentation en affirmant que la légende même nait pour rendre compte d'un ouvrage inconnu par les Romains et qui relèverait de la Préhistoire.

Après examen des opinions exprimées par ces différents auteurs, l'on constate que la plupart s'accordent pour reconnaître au tunnel une fonction en relation avec l'irrigation des champs environnant le lac, partie intégrante d'un système hydraulique complexe. C'est pourquoi une autre relation a aussi été envisagée : celle avec un autre lieu où le domaine des eaux est associé à la sphère divine, le *caput aquae Ferentinae* que nous avons déjà mentionné. On doit à une première intuition de Coarelli[1948], reprise ensuite par Grandazzi[1949], l'identification entre le débouché de l'émissaire et la zone où se trouvait le *caput aquae Ferentinae*, qui, selon Coarelli, était situé dans la zone de Castel Savelli-Laghetto, à proximité du *lacus Turni* de la tradition. L'identification du débouché de l'émissaire avec le *caput aquae Ferentinae* serait aussi confirmée par l'étymologie : à partir du verbe *ferre* on déduit que le

[1941] Drusiani – Bersani – Penta 2007, p. 61.
[1942] Coarelli 1991, p. 36
[1943] Coarelli 1991, pp. 36-37.
[1944] Ogilvie 1965, p. 659 est favorable à une datation en accord avec les sources, il soutient toutefois que l'utilité de l'émissaire consistait à assainir les infiltrations d'eau et prévenir de la malaria, opinion qui a été infirmée en raison du fait que le lac qui se trouve à une côte plus élevée, favorisant plutôt la descente des eaux que leur captation.
[1945] Hubaux 1958, p. 133 en accord avec Dumézil 1981, p. 71.
[1946] Coarelli 1991, p. 40.
[1947] Smith 1895, p. 209.
[1948] Coarelli 1991, pp. 37-38.
[1949] Grandazzi 2008, pp. 93-94.

rôle de la déesse était de transporter l'eau, donc, du lac Albano au *lacus Turni*. Grandazzi propose même d'identifier dans les deux entités deux phases différentes de la même œuvre ; l'emploi de deux termes renverrait ainsi à une double perspective : le *caput* se réfère à l'eau qui irrigue la campagne, l'émissaire correspond à l'expiation du prodige « peu importe que le résultat pratique ait été d'un impact limité »[1950]. Cette dernière remarque ne rencontre pas notre adhésion en raison d'une considération logique : si l'objectif était simplement d'accomplir un rituel d'expiation, nous voyons mal pourquoi les Romains se seraient engagés dans un effort de construction si massif et onéreux en termes de ressources en hommes et en argent pour aboutir à une œuvre d'utilité réduite. Même en envisageant la possibilité que l'expiation corresponde à la remise en fonction d'un ancien tunnel, donc en limitant l'effort technique, deux problèmes se posent en réalité : tout d'abord pourquoi ritualiser et consacrer la remise en œuvre d'un tunnel pour mettre fin à une crue du lac si le tunnel était très peu efficace pour réaliser cet objectif ? Pourquoi exiger un rituel qui est étrangement un *unicum* au sein des rituels d'expiation des prodiges, et ne pas suivre selon la coutume habituelle les prescriptions rituelles des *libri sibyllini* ?

Un autre élément de réflexion nous est fourni par les données de l'archéologie : comme le relèvent justement A. Fischetti et collaborateurs[1951], si au III^e^ s. av. J.-C. a lieu une autre exondation du lac identifiable au site de Marcandreola, ne s'agit-il pas là de la preuve que le rôle de l'émissaire ne pouvait pas être celui de régulariser le niveau de l'eau du lac ? Nous pouvons nous demander également si le tunnel ne fonctionnait pas en tant que régulateur, puisquil était déjà défaillant à cette époque ; nous pouvons aussi émettre l'hypothèse qu'au moment de cette exondation on ne connaissait plus l'existence du tunnel, voire même que sa construction remonte en réalité à une époque postérieure.

Au final, nous constatons que le sujet de l'émissaire pose davantage de questions qu'il n'offre de réponses : en l'absence d'autres témoignages littéraires que ceux sur le prodige, de données archéologiques en nombre suffisant et en raison aussi des difficultés d'exploration de la structure, il n'existe pas d'arguments qui permettent de trancher définitivement la question de sa fonction et de sa datation. Néanmoins, si nous considérons le rôle de l'émissaire selon la perspective mythique, et si nous prenons également en compte les données géologiques dont la plupart de spécialistes que nous avons mentionnés ci-dessus ne disposaient pas, quelques

[1950] Grandazzi 2008, p. 102.
[1951] Fischetti – De Benedetti – Giordano 2022, p. 184.

conclusions préliminaires peuvent être faites. En effet, l'on pourrait supposer que la légende de la crue prodigieuse soit née comme mythe étiologique, afin de justifier la présence du tunnel. Toutefois, l'analyse du mythe que nous avons menée jusqu'ici montre qu'il y a trop d'incongruences et de discordances dans les éléments qui composent le mythe pour qu'il ait été créé explicitement avec cet objectif. L'explication qui paraît, à notre sens, la plus pertinente est que l'origine du mythe soit plus complexe : à partir d'un fond que nous tenterons de définir par la suite, plusieurs composantes narratives autonomes seraient venues se greffer pour donner naissance à la structure narrative que l'on connaît au travers des sources anciennes. L'autonomie originelle de ces éléments que l'on essaie d'équilibrer en une narration unitaire expliquerait les incohérences que l'on remarque, par exemple, à propos de l'émissaire. L'insistance des sources sur les effets du débordement et sur la nécessité de trouver un remède, ainsi que la précision dans la description, nous amènent à considérer cet élément comme primaire ; toutefois le fait même que la construction du tunnel ne corresponde pas aux rituels communs d'un processus expiatoire, mais que, malgré cela, il constitue un élément récurrent de la narration, nous autorise à affirmer qu'il était strictement lié à la crue du lac, un phénomène que nous pouvons désormais considérer comme possible, et qu'il a joué un rôle efficace et réel en tant qu'instrument de gestion de la catastrophe. Autrement dit, si l'on accomplit les rituels d'apaisement de la façon ordinaire, il n'y a pas forcément besoin d'insister sur les modalités que tout le monde connaît ; en revanche, c'est justement la singularité de la situation qui exige que l'on fasse état du moyen particulier utilisé à cette occasion. L'étrangeté de l'« élément émissaire » dans la narration s'explique par l'exceptionnalité du contexte et de l'instrument employé, qui devait donc être rappelé, pour éveiller les consciences peut-être ou simplement parce que cette curieuse situation était digne d'être conservée dans les mémoires. La difficulté d'analyse que nous rencontrons aujourd'hui est due à l'effet du temps, qui a rendu cet élément inintelligible et a donc causé, chez les auteurs anciens eux-mêmes, les tentatives les plus disparates pour trouver une logique dans la narration, en venant compliquer souvent encore plus la légende du lac Albano.

6.3.3. Le rituel de l'*aes piscatorium* : la possible trace d'un culte chtonien aux Colli Albani

Nous avons mis en évidence l'importance de la sacralité de la zone albaine, ce qui permet de justifier l'attention accordée par les Romains aux faits et prodiges qui y ont lieu ici. Un aspect de la ritualité spécifique aux Colli Albani pourrait être déterminant pour avancer dans

l'interprétation de la légende de la crue prodigieuse. Il s'agit d'une mention de Festus[1952] qui rapporte qu'on offrait aux Colli Albani un *piscatorium aes* à la place (ou pour, en fonction de la valeur attribuée au latin *pro*) de poissons. Le *piscatorium aes* a été traduit par « argent de la pêche »[1953] ou « bronze de la pêche »[1954] et il désignerait selon la plupart des commentateurs une offrande faite à *Iuppiter Latiaris* lors des Féries Latines[1955] ; en effet lors des fouilles archéologiques du début du XX^e^ s. au Monte Cavo ont été retrouvés plusieurs fragments de bronze, des *aera*, interprétés comme du matériel votif[1956]. Il a d'abord été proposé que le rituel se corresponde à un rituel propice à la pêche dans le lac[1957], en interprétant donc le « *pro* » dans le sens de « favorable à », et d'autres éléments pourraient valider cette hypothèse. P. Braconi propose en effet de voir dans l'objet interprété comme un *oscillum* qui a été retrouvé avec les bronzes au Monte Cavo plutôt un type de poids pour les filets de pêche. Cela confirmerait la dévotion particulière des pêcheurs de la zone albaine à Jupiter, dévotion confirmée aussi par la quantité de poids pour la pêche retrouvés dans le temple voisin de Diane à Nemi[1958].

Une autre exégèse possible doit toutefois être prise en compte. Festus dit, à propos des *ludi Piscatori*[1959] :

> « On nomme ainsi les jeux que le peuple romain de la ville a coutume de célébrer tous les ans au mois de juin sur l'autre rive du Tibre, pour les pêcheurs du Tibre, dont la pêche n'arrive pas au marché, mais va presque tout entière sur la place de Vulcain, parce que cette sorte de petits poissons vivants est offerte à ce dieu pour les âmes des hommes »[1960].

Ce passage met en relation l'offrande des poissons avec le dieu Vulcain. Or, il est intéressant de relever que selon Varron pendant les *Volcanalia* du 23 août « le peuple jette dans le feu des êtres vivants pour son salut »[1961]. Les animaux sacrifiés pour la fête de Vulcain sont alors les poissons des *ludi Piscatores* : l'interprétation qui s'ensuit est qu'à Rome on sacrifiait dans le feu pour Vulcain des poissons *pro animis humani*, où le « *pro* » pourrait être compris comme « à la place de » victimes humaines, et donc suggérer un rituel avec sacrifice de

[1952] Festus XIV s.v. *Piscatorium aes* (p. 230L).

[1953] *Piscatorium aes a vetusto more appellatur, quod in Albano monte datur pro piscibus*, traduit par Savagner 1846 : « On appelle, par un antique usage, argent de la pêche celui que l'on donne sur le mont Albain pour les poissons ».

[1954] Grandazzi 2008, p. 536.

[1955] Grandazzi 2008, p. 650.

[1956] Cecamore 1993, p. 23.

[1957] Le Gall 1953, pp. 49-50.

[1958] Braconi 2016, pp. 109-110.

[1959] Une autre mention de ces *ludi* se trouve chez Ov. *Fast* VI.235-240.

[1960] Festus XIV s.v. *Piscatori ludi* (p. 274L) : *Piscatori ludi vocatur qui quotannis mense Iunio trans Tiberim fieri solent a pretore urbano pro piscatoribus tiberinis, quorum quaestus non in macellum pervenit sed fere in aream Volcani, quod id gens pisciculorum vivorum ei datur pro animis humanis*. (Trad. Savagner 1846)

[1961] Varro *Ling*. VI.20 : Volcanalia a Volcano, quod ei tum feriae et quod eo die populus pro se in ignem animalia mittit.

substitution[1962]. C. Cecamore[1963] pousse encore plus loin le rapprochement entre les rituels pour Jupiter au mont Albano et les rituels à Rome : non seulement les aera, retrouvés également au Comitium, mais aussi les oscilla des Féries Latines trouvent leur pendant à Rome. Un autre point de comparaison est fourni par le rituel sanguinaire, qui à Rome prend la forme de la punition par démembrement infligée à Romulus au Comitium[1964], les deux rituels étant liés à des oscilla. Grandazzi se montre plus prudent et refuse l'idée de sacrifices humains[1965]. Nous ne voulons pas entrer dans le débat quant à la possibilité de sacrifices humains à Rome et aux Colli Albani, qui nous éloignerait de notre propos. Ce qu'il faut en revanche souligner c'est le lien entre ces rituels et Vulcain. Pendant les Féries Latines on sacrifiait sur le Monte Cavo, qui fait partie du complexe volcanique des Colli Albani, des bronzes qui rappelaient les poissons, peu importe que l'*aes* vienne se substituer aux poissons ou qu'il soit censé favoriser l'abondance des poissons, tout comme à Rome on sacrifiait des animaux, probablement des poissons, à Vulcain, en les jetant dans les flammes. Les deux rituels, l'un pour Jupiter, l'autre pour Vulcain, s'apparentent par la nature du sacrifice. Même si nous savons que les Romains ne reconnaissaient pas dans les Colli Albani un volcan, nous avons vus qu'ils étaient au courant de la fréquente dangerosité du lieu. Il est alors normal de rappeler que comme à Rome on jetait les poissons dans le feu de Vulcain, divinité chtonienne, aux Colli Albani on offrait également des poissons sur un site volcanique. Certes, les sources ne nous disent pas si l'aes était jeté dans le lac ou offert ailleurs. Si l'on songe au déroulement d'une festivité religieuse il est possible que ce rituel ait eu lieu dans un second moment, avant ou après la procession qui, en traversant la *via sacra*, mène au sanctuaire, au moment le plus important des Féries. Par ailleurs, la course de quadriges qui avait lieu à Rome pendant les Féries Latines[1966] passait non loin du Volcanal, le plus ancien lieu de culte de Rome dédié à Vulcain, où il y avait une statue de Romulus sur un quadrige de bronze[1967]. On a la sensation que les Féries Latines, manifestation religieuse de première importance pour Rome, entretenaient un lien plus profond avec Vulcain que ce qui apparaît à première vue. Une autre possibilité doit être envisagée : en effet, il est fort probable que sur le Monte Cavo existait une aire consacrée à Vulcain même, dont la présence est attestée

[1962] C'est l'avis de Coarelli 1983, p. 178. On retrouve chez Braconi 2016, p. 111, n. 17 un utile résumé des positions des commentateurs sur ces passages.

[1963] Cecamore 1996, pp. 59-62. Ici l'historienne explique également la valeur symbolique et substitutive de l'*aes* dans le droit archaïque.

[1964] Ce qui conduit à sa divinisation en tant que Quirinus (Liv. I.16.2-3; Plut. *Rom*. 27; Ov. *Fast*. II. 490-7). Cette même peine était infligée au débiteur défaillant.

[1965] Grandazzi 2008, p. 653.

[1966] Plin. *HN* XXVII.28.45.

[1967] Malavolta 1996, pp. 260-1.

par une inscription grecque aujourd'hui perdue d'un autel retrouvée à Palazzola[1968]. Nous empruntons donc à Grandazzi une réflexion qui nous paraît, à ce point, très pertinente :

> « Ne pourrait-on pas alors constater une symétrie frappante entre le sanctuaire albain, où Héphaïstos-Vulcain est honoré au pied de la montagne sacrée, et le site romain, où le Volcanal est au pied du Capitole ? »[1969].

Il semble alors possible de proposer, à titre d'hypothèse, une piste d'interprétation qui prend en compte les aspects que nous venons d'évoquer. Considérant l'antiquité des Féries Latines, nous pouvons supposer que le culte de Jupiter sur la montagne avait été précédé ou était associé à un autre culte, dont les traces auraient été pratiquement effacées, mais qui seraient peut-être encore visibles dans le rituel des *pisciculi* notamment et dont les quelques composantes chtoniennes des Féries Latines garderaient néanmoins un lointain souvenir.

Quant à l'identité du dieu honoré aux Colli Albani avant Jupiter, plusieurs divinités locales ont été proposées par les spécialistes, comme *Semo Sancus* ou Saturne[1970]. Parmi ces propositions il y en a deux qui rencontrent plus particulièrement notre faveur : Vulcain et Veiovis. Vulcain pourrait être un candidat[1971] en raison des indices de sa possible présence que nous avons déjà évoqués. En particulier, il ne nous semble pas improbable que, comme à Rome on lui sacrifiait des vrais poissons, aux Colli Albani on lui offrait des simulacres de poissons, et l'association entre l'eau (les poissons, le lac) et le feu (Vulcain, et l'association avec le feu est renforcée par le fait que l'inscription rappelle sa contrepartie grecque, Héphaïstos) pourrait s'inscrire dans le dumézilien *roman de l'eau et du feu*[1972] ; il ne faut pas oublier, par ailleurs, que les poissons, du fait qu'ils évoluent dans les profondeurs aquatiques, étaient aussi des animaux chtoniens[1973]. Il serait possible alors de se demander avec Braconi[1974] si la centralité du culte de Vulcain n'était pas en relation avec l'intuition que la montagne consacrée à Jupiter cachait dans ses viscères le feu d'un volcan. Dans ce cas on pourrait penser que Jupiter aurait

[1968] *IG*, XIV 1119 Ἡφαίστωι. Il est intéressant de remarquer que le dieu est présent sous sa forme grecque, donc celle plus strictement liée au feu. Sa conservation ancienne dans la collection de Carnevali, avec aussi la déjà mentionnée *IG*, XIV 1118, est indiquée par Chiarucci 1996, p. 331, n. 28.

[1969] Grandazzi 2008, p. 665.

[1970] Grandazzi 2008, pp. 662-676 expose les différentes propositions.

[1971] Capdeville 1995, pp. 420-1

[1972] Dumézil 1975, pp. 69-77. L'auteur propose comme comparaison l'hostilité du dieu du feu indien, Agni, qui dans sa mythologie affronte des poissons.

[1973] Lefèvre-Novaro 2010, p. 42.

[1974] Braconi 2016, p. 112.

ensuite absorbé le culte, ne laissant peut-être à Vulcain qu'une aire sacrée de taille réduite et un rituel mineur.

Un autre candidat possible qui pourrait être le bénéficiaire originel du culte albain est Véiovis : en faveur de cette identification plaident les aspects chtoniens des Féries, avec les *oscilla*, l'offrande du πελανός, les attestations de la présence du culte de ce dieu dans la zone albaine, les bronzes de Lavinium, l'autel de la gens Iulia à Bovillae[1975]. Dans ce cas il s'agirait d'une transformation du culte, car, même si la figure de Véiovis demeure en grande partie entourée de mystère[1976], ses caractères chtoniens sont reconnus[1977], ainsi que sa relation, en premier lieu étymologique, avec Jupiter, ce qui, selon nous, pourrait peut-être faire de ce dieu une hypostase chtonienne de Jupiter[1978]. Dans tous les cas le passage de fonctions de l'une à l'autre divinité était simple et possible.

Cette brève étude sur le rituel des *pisciculi* nous autorise à souligner l'aspect chtonien qui entourait les pratiques cultuelles aux Colli Albani. Comme nous l'avons répété à plusieurs reprises dans ce travail, les cultes chtoniens se retrouvent très souvent localisés dans des territoires présentant des caractéristiques géologiques particulières, souvent volcaniques, comme c'est le cas des Colli Albani. Nous émettons donc l'hypothèse que le fait de jeter les *pisciculi* représenterait un aspect résiduel d'un culte plus ancien et désormais oublié d'une divinité chtonienne présidant un lieu dangereux, qui manifestait sa présence par des secousses sismiques, des glissements de terrain, des dégazages mortels, des coulées de *lahars*. Ce rituel pourrait alors avoir eu à l'origine comme objectif l'apaisement de la divinité, une divinité qui manifesta en effet sa colère en 398 av. J.-C. par l'exondation du lac.

6.3.4. Quelques pistes comparatives

Les Romains connaissent d'autres lacs susceptibles d'être le théâtre de catastrophes. Strabon mentionne par exemple les changements de niveau du lac Fucino, à qui il peut même arriver de se remplir « jusqu'à la hauteur de ses montagnes »[1979]. Toutefois le lac n'est pas volcanique et la raison de cette variabilité doit être recherchée ailleurs. En revanche, le lac

[1975] Pasqualini 2016, pp. 85-88.
[1976] Voir à titre d'exemple Gjerstad 1973.
[1977] Le premier à avoir identifié ses caractères chtoniens est Koch 1937, pp. 61-90.
[1978] Comme l'indiquerait Dion. Hal. *Ant. Rom*. II.10.3 et d'après Wissowa 1902, p. 190 ; Cook 1905, p. 237 ; Castagnoli 1975, p. 359.
[1979] Str. V.3.13.

Bolsena est le plus grand lac volcanique d'Europe, il se trouve aussi dans le Latium et il peut fournir un point de comparaison assez intéressant grâce au récit d'une catastrophe qui est restée dans la mémoire des Romains, comme le prouve le travail d'A. Barzanò[1980] dont nous allons exposer les résultats. Le lac de Bolsena a été sujet à des oscillations du niveau de l'eau et les recherches géo-archéologiques ont montré qu'au IX^{e} s. av. J.-C. un grand cataclysme d'origine tellurique fut responsable de l'inondation et de l'oblitération de plusieurs établissements humains. D'autres traditions antiques font référence à une catastrophe d'époque protohistorique. Pline[1981] évoque la destruction de *Volsinii* causée par des incendies causés par la foudre, Tertullien[1982] considère en revanche que la ville fut détruite par un feu provenant du ciel. Les deux auteurs pourraient avoir puisé ces récits dans une source d'origine étrusque qui racontait la destruction de *Volsinii* par le monstre Volta et l'évocation de la foudre par le roi Porsenna. Cette destruction correspondrait non pas à celle de la *Volsinii* historique, mais plutôt à celle de villages lacustres submergés dont les rescapés auraient gardé le souvenir en le transposant la catastrophe dans leur mythologie. Les images évoquées par le mythe pourraient correspondre à des phénomènes optiques, des halos lumineux – ce qu'on appelle les « lumières sismiques » – qui peuvent être observées pendant un grand tremblement de terre, ou alors à un jet de gaz incendiaire libéré pendant l'épisode sismique. Il est normal que, entre les différentes manifestations du séisme, le cerveau enregistre plus particulièrement le phénomène le plus visible et le plus singulier, ce qui permet de caractériser l'épisode, surtout s'il est de grande ampleur, et de le différencier d'autres souvenirs similaires. L'imprécision des Anciens n'est pas à pointer du doigt, comme le rappelle Barzanò[1983], car ils n'avaient les moyens ni de classer correctement ni de déterminer les dynamiques des phénomènes géologiques et physiques. L'historien propose aussi d'identifier une référence au tremblement de terre de Bolsena dans une remarque d'Ammien Marcelin[1984] et de Sotion[1985], qui mentionnent une catastrophe qui oblitéra la ville de *Saccumum*, dont les ruines sont visibles quand l'eau du lac est limpide. Les auteurs reprendraient une autre version, celle racontée peut-être par les habitants de l'autre côté du lac qui auraient assisté à une submersion plus graduelle des villages. L'imprécision géographique montrée par Ammien Marcelin et Sotion, qui ne parlent pas de Bolsena, serait à attribuer à leur méconnaissance de la géographie étrusque.

[1980] Barzanò 1989.
[1981] Plin. *HN* II.53(52).139.
[1982] Tert. *Ad nat*. 1.9.
[1983] Barzanò 1989, p. 13.
[1984] Amm. Marcel. XVII.7.13
[1985] Sotion, *Paradox*. Fr. 41.

Cet exemple semblerait montrer dans quelle mesure les sociétés du passé pouvaient enregistrer l'information relative à un cataclysme, l'inscrire dans le champ mythique, et ensuite la transmettre. L'information circule même pendant de nombreux siècles et cet exemple illustre aussi le processus de transformation dont le récit peut faire l'objet, surtout lorsqu'il est réinterprété par une autre culture, ou par les générations successives, désormais trop éloignées de l'événement. Cela nous permet de revenir à notre prodige, en nous montrant, certes, une fois de plus la difficulté de saisir les éléments originaux de la légende derrière les récits des sources latines bien postérieures à la crue du lac Albano, mais en nous confortant en même temps dans notre démarche d'essayer de retrouver la trace du réel derrière la narration mythique.

D'autres exemples peuvent fournir d'utiles éléments de comparaison. Cette fois-ci ils seront tirés d'une époque plus récente, et il s'agira de lacs qui ont pu subir les mêmes phénomènes géologiques qui ont dû de produire au lac Albano, des coulées de *lahar* ou d'intenses dégazages.

Tout d'abord, deux exemples modernes, aux États-Unis et dans l'île de Java, permettent de confirmer l'utilité d'un tunnel de drainage, comme celui que les sources attestent pour le lac Albano. Le Spirit Lake se trouve à proximité du mont Saint Helens, un volcan situé dans la région de Washington aux États-Unis. Pendant la grande éruption de 1980, le niveau du lac augmenta dangereusement en raison de la soudaine fonte des neiges[1986]. Le lac Kelud est un lac volcanique qui se trouve sur l'île de Java et qui est caractérisé par des coulées de *lahars* qui se produisent de façon systématique à chaque éruption[1987]. Pour contrôler le niveau des lacs et limiter l'impact des éruptions, dans les deux cas un outil de mitigation qui se révéla au bout du compte efficace fut choisi : la construction de galeries de drainage souterraines.

D'autre part, le lac Albano n'est pas le seul à avoir donné naissance à des légendes. Les deux lacs volcaniques camerounais de Nyos et Manoun ont déjà été évoqué précédemment car le jaillissement catastrophique et mortel d'une nuée de gaz montra au monde entier l'effective dangerosité des réserves gazeuses des lacs volcaniques : en effet le gaz, quand il arrive à saturer le lac, peut créer une pression semblable à celle que l'on exerce quand on agite une bouteille de champagne, et qui peut donc produire une explosion et, potentiellement, un débordement catastrophiques des eaux[1988].

[1986] Tilling – Topinka – Swanson 1990.
[1987] Verstappen 1992.
[1988] Sigurdsson *et al.* 1987 ; Barberi *et al.* 1989 ; Rice 2000.

Toutefois dans la région, bien avant que ces phénomènes ne se produisent, circulaient déjà plusieurs récits folkoriques et légendes qui parlaient du « mauvais comportement » des lacs[1989]. Par exemple, en ce qui concerne le lac Oku, une légende relate une querelle entre les populations Oku et Kijem, qui aurait débuté lors de l'arrivée d'un étranger qui demandait la permission de s'installer. Les Kijem refusèrent et les Oku lui donnèrent la permission, il décida alors de s'installer à côté du lac. Quand il mourut son esprit trouva refuge dans le lac et invita deux personnes à le rejoindre : un membre de la population Oku et un membre des Kijem. Ce dernier, après avoir plongé dans le lac, y trouva la mort. Dans certaines versions le jugement des eaux, qui rougissent à cause du sang, aurait été accompagné par des semaines de pluie ; toutefois dans toutes les versions le lac finit par engloutir la population Kijem.

Une autre histoire est racontée à propos de la population Kom, toujours au Cameroun. Selon la légende, un lac se créa là où l'un des habitants des environs s'était pendu. Tous les Kom se tenaient à l'écart du lac, mais les Essi s'en approchèrent et moururent à cause d'une explosion ; en revanche, la sœur de l'homme pendu, suivant les conseils que celui-ci lui avait donnés avant de se donner la mort, guida son peuple loin du lac.

Après la catastrophe de 1986, les anciennes histoires furent alimentées par l'expérience récente et de nouvelles versions se créèrent.

Pour revenir près de nous dans l'Hexagone, prenons l'exemple du lac Pavin, un *maar* situé en Auvergne. Des recherches géologiques récentes portent à croire qu'un risque important de dégazage existe pour ce lac, comparable à celui qui s'était produit au lac Nyos, ce qui semble confirmé par les sources historiques et les légendes locales[1990]. Nous avons ici un exemple des avantages d'une approche multidisciplinaire pour la recherche : le gaz ne laisse pas de traces géologiques visibles et ce n'est qu'au travers des récits que l'on peut être informés de ce type d'événements pour les époques les plus anciennes. À partir du XVI^{e} s. plusieurs témoignages attestent en effet d'événements étranges et épouvantables ayant lieu à partir de 1605 au lac Pavin, dont l'étymologie latine, *lacus pavens*, fait explicitement référence à un « lac effrayant ». Les textes font principalement référence à des épisodes de dégazage, indiqués comme des explosions, parfois accompagnés par des orages mêlant foudre, tonnerre et grêle. Deux épisodes certains de dégazages ont été enregistrés, grâce aux observations du châtelain

[1989] Les exemples proviennent de Shanklin 2007.

[1990] Meybeck 2016a. Qu'il me soit permis d'exprimer ici ma gratitude à l'auteur qui a personnellement porté à ma connaissance le résultat de ses travaux.

de Besse en 1783 et d'un pharmacien en 1936[1991]. Plusieurs légendes[1992] montrent par ailleurs que le lieu était associé à des phénomènes dangereux et terrifiants. Certaines histoires font état d'une ville submergée, de la présence du diable, d'une pierre qui, si elle est jetée dans le lac, produit une tempête, voire de l'eau se mettant à bouillir et d'un tourbillon engloutissant quiconque s'immergerait dans le lac.

D'autres histoires encore mentionnent la présence de créatures monstrueuses et dangereuses, ce qui a été interprété comme étant la façon pour les habitants de faire état de l'existence de phénomènes incompréhensibles susceptibles de causer mort et souffrance. Une histoire en particulier raconte que le lac est appelé « le lac Ténébreux », en raison de la présence constante de vapeurs, brumes, et nuages noirâtres et que si l'on s'en approche on entend de terribles cris et bruits. On rapporte aussi que le volcan voisin, le puy de Montchal, abriterait un dragon. Le dragon pourrait, selon M. Meybeck[1993], symboliser une coulée de boue. La légende de la *danse féerique*, où interviennent des êtres féeriques qui s'envolent, font perdre conscience et exhalent du feu, pourrait correspondre au souvenir des exhalaisons de gaz, et dans la légende du *jardin féerique* d'autres éléments narratifs similaires correspondent à autant de caractères géologiques du lac.

Pour terminer, nous pouvons rappeler deux mythes associés à des lacs *maar* localisés en Australie[1994]. Le premier mythe concerne les lacs *maars* de Atherton Tableland dans le nord de l'Australie. À l'un de ces *maars*, le lac Eacham, est associée une légende qui raconte que deux jeunes hommes s'éloignèrent du camp, malgré l'interdiction qui leur avait été faite, et que l'un des deux frappa involontairement de sa lance l'arbre flamboyant de l'être surnaturel le *Serpent de l'Arc-en-ciel*. Le récit de ce qui se passa après rappelle précisément tous les effets visibles lors de la formation d'un lac *maar* : la terre se déforme et craque, il y a un grondement, le vent souffle comme s'il y avait un cyclone.

Le deuxième mythe provient de la Newer Volcanics Province, dans le sud de l'Australie. Le mythe raconte que le Géant Craitbul et sa famille occupaient différents *maars* asséchés dans la zone et ils avaient l'habitude de cuisiner grâce à la chaleur de la terre de ces cratères. La famille de Craitbul avait peur du démon Tennateona (qui représente probablement l'éruption) et ils étaient prévenus de son arrivée imminente par le cri strident du Bullin, probablement un

[1991] Meybeck 2016b.
[1992] Meybeck 2016c.
[1993] Meybeck 2016c, p.61.
[1994] Nunn *et al.* 2019, pp. 4-5. Dans l'article sont mentionnées d'autres légendes.

oiseau, qui d'ailleurs peut représenter le bruit distinctif qui précède l'éruption, produit par le sifflement du gaz ou le contact initial du magma avec l'eau. Un jour, la famille de Craitbul rejoignit le mont Gambier pour fuir le démon, mais fut finalement obligée de partir à nouveau car les « fours » où ils cuisinaient commencèrent à se remplir d'eau, probablement un souvenir du remplissage des *maars*. L'activité volcanique du mont Gambier et du mont Schank a pris fin il y a 5000 ans : les aborigènes australiens ont non seulement observé les différents aspects de l'activité volcanique de ces lieux, ce qui paraît évident dans cette histoire riche en détails précis, mais ils les ont en plus considérés dignes d'être encodés dans la tradition orale et transmis le long des 200 générations suivantes.

La liste des mythes et légendes pourrait être encore plus longue, mais elle dépasserait l'objet de notre propos. Nous avons voulu démontrer ici, par quelques exemples, que des lacs de la même typologie du lac Albano peuvent avoir été sujets à des manifestations géologiques connues des populations locales qui en auraient gardé le souvenir pendant des siècles souvent sous la forme de légendes ou de contes populaires. L'homme montre donc un intérêt particulier vis-à-vis des manifestations dangereuses de l'environnement dans lequel il vit, ne serait-ce que pour transmettre l'information aux générations futures. Cela justifie la création des récits que nous avons examinés et constitue un autre élément qui nous autorise à considérer la légende de la crue prodigieuse à Albano comme étant l'expression d'une réalité géologique, cela malgré les multiples stratifications narratives dont elle a fait l'objet.

6.4. Conclusion : la construction du géo-prodige

À la fin de ce parcours qui nous a poussée à explorer un prodige issu d'un contexte différent par rapport aux autres cas d'étude du monde grec, plusieurs observations peuvent être faites.

Tout d'abord nous estimons possible de proposer la reconstitution interprétative de la légende albaine. L'analyse des motifs narratifs nous a montré qu'il existe plusieurs discordances dans la narration. Comme nous l'avons déjà dit auparavant, nous croyons que cela s'explique à la lumière d'une accumulation progressive de motifs qui convergent dans la même légende. Le processus narratif exige ensuite de rendre cohérente leur co-présence et d'harmoniser les différents éléments pour qu'ils puissent s'adapter aux formes de la narration propres à la culture romaine. Le cœur de la légende, et donc le premier élément à avoir fait l'objet du récit, est celui de la crue du lac. Nous croyons ensuite qu'il fut nécessaire de transposer cet événement dans un cadre familier aux Romains, et de le traiter narrativement

comme un prodige. Le prodige requiert d'être contextualisé, pour être intégré dans l'histoire de Rome. Cela explique l'accent mis sur le prodige en tant qu'événement clé pendant les guerres contre Véies, alors que la zone du lac et le territoire de Véies ne se trouvent pas dans le même secteur. Cela explique aussi pourquoi les auteurs antiques soulignent la perspective historique et politique romaine, un élément qui est très étrange par rapport à un épisode qui concerne un phénomène purement naturel. Les Romains font en effet appel à un *topos*, celui d'associer l'issue de la guerre à un prodige.

Un autre élément qui faisait sans doute partie du mythe d'origine est la référence aux Féries Latines. C'est une caractéristique de la religion rituelle de Rome, comme nous l'avons vu, d'attribuer à la négligence envers les dieux l'origine d'un prodige. Pour intégrer dans un cadre adapté à la narration romaine l'épisode de la crue il est donc nécessaire d'évoquer également une consultation divine qui donne les instruments de l'expiation. D'habitude, dans des cas semblables, on a recours à la consultation des livres Sibyllins, comme cela se produit juste avant[1995], mais alors pourquoi pas ici ? Pourquoi deux consultations étranges et en plus un dédoublement de consultation ? Nous estimons que le prodige fait office de prétexte afin de pouvoir lui associer une autre tradition, à savoir l'origine des informations attribuées à un Étrusque pendant le siège de Véies. La double consultation à Delphes est un élément ajouté encore plus tard, pour mettre l'accent sur le fait que la victoire était voulue par tous les dieux et qu'elle était donc inévitable[1996]. La majeure partie des différences entre les versions des auteurs concerne justement le déroulement de ces consultations, ce qui est un indice du fait que la divination[1997] représente la composante « faible » de la narration, c'est-à-dire celle qui n'est pas porteuse de la signification de la légende, et qui peut donc être modifiée le plus facilement par les auteurs ; elle est plus facilement susceptible de modifications et d'oublis car elle ne change pas le sens de l'histoire.

Le prodige requiert une expiation, selon les formes de la narration romaine. Cette nécessité a pu amener l'intégration d'autres traditions et l'histoire de l'émissaire, qui devient l'instrument de l'expiation, en est un bon exemple. Il est possible qu'un récit qui raconte quelque chose d'extraordinaire, la crue du lac, devienne le contexte idéal pour trouver une explication à quelque chose d'également extraordinaire et incompréhensible, l'existence de l'émissaire. La légende devient un moyen facile pour éclairer l'un par l'autre. Nous ne pouvons pas connaître

[1995] Liv. V.13.3 et Dion. Hal. *Ant. Rom.* XII.9.3.
[1996] D'Arco 1997, p. 123.
[1997] L'ordre de consultation, les noms des délégués, par exemple.

avec certitude la datation du tunnel, mais indépendamment de cela, la légende présente beaucoup de traits qui la rapprochent d'un mythe étiologique, comme même Cicéron paraît en être convaincu. Nous avons déjà indiqué, cependant, que toutes les incohérences internes au récit et les différences entre les versions nous font supposer que c'est seulement dans un deuxième temps (et déjà à partir de Cicéron) qu'à la légende albaine fut ajouté un sens étiologique. Déjà au I^er^ s. av. J.-C. le sens originel du mythe était perdu ou atténué, et c'est pourquoi une deuxième signification, l'étiologie du tunnel, a pu lui être attribuée.

Nous pouvons à présent nous demander pourquoi tous ces motifs ont été captés par le récit de la crue du lac Albano. Nous pensons que la raison principale réside dans l'importance symbolique et historique de l'aire albaine. En effet, il est facile de comprendre l'exigence de garder la mémoire de la crue, puisque ce phénomène dangereux touchait une zone précieuse pour l'histoire de Rome : un phénomène important dans une zone importante donc. Nous estimons que l'importance donnée à la crue du lac, que nous avons considérée comme le fond originel de la légende, dépend de son existence réelle. Il est important de se souvenir de la crue du lac car le phénomène constituait un véritable danger. Nous avons démontré, grâce aux données géo-archéologiques, que la crue du lac pouvait vraiment correspondre à des coulées de *lahars*, ce qui s'est produit sans aucun doute au moins en trois occasions : à l'âge du Bronze, au IV^e^ s. av. J.-C. (Torre Spaccata) et au III^e^ s. av. J.-C. (Marcandreola). Nous ne savons pas vraiment si un *lahar* s'est produit précisément en 389 av. J.-C. lors de la guerre contre Véies[1998]. Comme nous venons de le dire, il est très probable que l'événement fut intégré *a posteriori* à l'histoire de Rome en tant que prodige, afin d'accentuer la portée de la victoire romaine. Cela ne réduit toutefois pas la portée de notre argumentation : la crue devient un prodige, la crue est interprétée en tant que prodige à la suite d'une observation réelle du phénomène. Le récit se construit par le biais d'une transmission orale qui est élaborée ultérieurement avec les mécanismes que nous venons d'illustrer pour en faire une narration « à la romaine ». Un autre élément réel est la présence d'un complexe réseau de canalisations et de systèmes de drainage qui contribue en quelque sorte à la construction mythique de l'émissaire. Dans ce contexte, il est donc possible de supposer aussi que le facteur qui a permis la réunification de tous ces éléments, plus ou moins à l'époque de la guerre contre Véies, fut l'obturation ou le fonctionnement défaillant du tunnel, ce qui causa d'importants problèmes, peut-être aussi une

[1998] Nous précisons ici que l'exondation en 398 av. J.-C. racontée par les sources est confirmée par le fait que « this event is recorded by magnetic parameters in the sedimentary cores […] sharp decrease in magnetic concentration followed by smaller fluctuations that could reflect the stabilization of the lake level below 293 m a.s.l. following the impact of a drainage tunnel excavated by the Romans during the fourth century BCE » (Vigliotti *et al.* 2010, p. 255).

remontée soudaine du niveau du lac. Il fut alors aisé de réunir tous ces épisodes en un seul récit, s'inspirant du souvenir d'un ancien débordement du lac sous la forme d'un *lahar* et en réactualisant la mémoire de ce type de catastrophes.

Bien évidemment, en l'état actuel des connaissances, il n'est pas possible d'affirmer des certitudes, seules des hypothèses peuvent être avancées. Il nous semble toutefois possible de supposer, qu'à l'origine de la narration il y a bien la trace d'un événement réel, que la géologie nous confirme s'être produit à plusieurs reprises à l'époque historique. Avant d'être connu sous la forme du prodige pendant la guerre contre Véies, il faisait probablement l'objet d'une narration à part, raconté par les populations gravitant autour du lac comme une histoire extraordinaire dont il fallait se souvenir, cela d'autant plus que les ressources du lac et la fertilité des terres environnantes justifiaient une occupation continue de ce territoire, dont il était nécessaire de connaître les dangers. C'est sous cette forme, probablement, que l'événement (ou les événements) de la crue furent connus par les sources de nos auteurs gréco-romains. Notre analyse des textes rend légitime cette suggestion, en raison de la précision des termes employés, et du fait que le récit du débordement est l'élément central et commun à toutes les versions pratiquement sans variations. Tous les autres éléments du récit sont secondaires et contribuent à transformer l'événement réel en prodige.

On pourrait se demander aussi pourquoi, si le sens d'origine s'est perdu, la légende continue à être racontée et à être considérée comme un noyau d'agrégation d'autre motifs narratifs, de façon à devenir indissociable de l'émissaire que nous avons pourtant défini comme élément supplémentaire. En effet, même si les phénomènes géologiques qui se produisent au lac Albano à l'époque romaine sont de moindre ampleur, la zone reste toutefois très dangereuse, en raison des exhalaisons de CO_2 et des séismes. Ces phénomènes pouvaient alimenter le besoin de prêter une attention particulière au lac et justifier donc aussi la survie d'une tradition plus ancienne.

Transformer le récit de la crue en celui d'un prodige permet aussi d'essayer de l'appréhender et de l'apprivoiser : le phénomène devient compréhensible car la cause réside dans la volonté des dieux qui indiquent également le chemin à emprunter pour l'arrêter et éviter qu'il se produise à nouveau.

Si, finalement, le fond de l'histoire est de nature géologique, nous pouvons qualifier le prodige qui en est issu de géo-prodige, une sous-catégorie spécifique du géomythe.

Le géo-prodige constitue alors une nouvelle catégorie de notre étude géomythologique qui peut donc se définir sur la base des critères suivants :

- Le prodige concerne un événement géologique réel et vérifiable.
- Les données géo-archéologiques permettent de repérer au moins une occurrence de l'événement géologique donné dans l'histoire.
- Il est possible de démontrer que les hommes avaient intérêt au maintien de ce souvenir.
- Les auteurs anciens puisent le récit dans des sources locales.
- L'élément commun à toutes les versions du prodige est le fait géologique.
- Les images que les sources évoquent et le langage employé est très technique et précis.
- L'événement géologique est associé à une autre histoire pour en favoriser la perpétuation du souvenir.

PARTIE 3. TESTER LE COMPARATISME : LES ILES FIDJI COMME CAS D'ETUDE

Chapitre 7. La comparaison anthropologique au service de l'étude de l'Antiquité : le Pacifique comme terrain d'étude

7.1. Prélude : comparer, pourquoi ?

7.1.1. Oralité, tradition orale et écriture

Démarrer une section qui traite du Pacifique dans une recherche sur l'Antiquité peut sembler à premier vue une juxtaposition naïve et hors de propos, qui appelle celle qui écrit à s'adonner à une explication, à la fois méthodologique et théorique.

Grâce à une analyse de cas d'études issus de la tradition gréco-romaine dans les chapitres précédents, nous avons mis en évidence les traits structurels essentiels qui peuvent les caractériser en tant qu'exemples de codification des données environnementales au sein d'une tradition précise. Toutefois, l'étude de l'Antiquité présente des inconvénients évidents inhérents à la nature même des sources anciennes : nous ne possédons que des traces écrites, léguées par les aléas de la transmission, du grand réservoir de mythes qui nourrissait autrefois conversations, discussions, débats. Par conséquent, comment savoir si nous connaissons toutes les versions d'un mythe ? Comment connaître l'importance et le rôle que les Anciens leur attribuaient ? Pour quelles raisons et dans quel contexte le mythe était-il récité ou employé ? Quels enjeux et quels changements se sont produits dans le temps à la fois dans sa narration et son interprétation ? À quel point l'écriture a-t-elle pu influencer notre perception du ressenti des populations anciennes ? En effet, le mythe est l'une des manifestations de l'oralité, qui représentait un côté essentiel de la vie culturelle, sociale, administrative et politique dans l'Antiquité. Or, on oublie souvent de la mettre en exergue puisque nous sommes habitués à nous figurer l'Antiquité à travers les sources écrites.

Cerner les manifestations de l'oralité signifie traiter de la tradition orale, concept développé au sein des recherches d'ethnographes qui, tout en faisant référence au passage aux formes d'oralité en Grèce ancienne, basent leur analyse sur les enquêtes dans les pays dont la culture repose encore beaucoup sur l'oralité, comme les pays africains. L'oralité implique une communication seulement verbale, sans le moyen de l'écriture[1999]. L'oralité peut coexister avec

[1999] Thomas 1992, p. 6.

la pratique de l'écriture, et on distingue trois composantes essentielles : la communication orale, la composition orale et la transmission orale[2000]. Lorsqu'un message passe par ces trois étapes, il entre dans le domaine de la tradition orale. On se réfère à la tradition orale pour indiquer à la fois le processus, la création, la transmission des messages, et le produit, le message oral objet de la communication[2001]. Jan Vansina définit les traditions orales comme « verbal messages which are reported statements from the past beyond the present generation »[2002]. Il peut être récité, chanté ou joué par un instrument musical. Nombreux sont les contenus et les messages qui sont transmis oralement. Une première catégorie est composée par les informations contemporaines sur un événement ou un épisode – ce qui compose les *histoires orales* – à savoir les témoignages oraux, les expériences directes mais subjectives ; les rumeurs, qui souvent amènent à une interprétation collectivement acceptée ; les informations passées de bouche à oreille. Tout cela se transforme en *tradition* quand les messages s'éloignent chronologiquement de l'épisode qui les a suscités et sont légués à la transmission orale, par le biais de la mémoire[2003].

Mais quel est le rôle de la mémoire dans le processus de transmission de la tradition orale ? À ce propos, il nous semble utile d'introduire ici quelques notions relatives aux techniques de mémorisation. Une des techniques les plus importantes consiste à associer la narration à un référent visible, souvent naturel[2004] : on va alors localiser les histoires, ou des parties d'histoires, dans des endroits bien précis, créant ainsi « a spatial path to the storyline and ensuring that items are not lost »[2005]. Ayant pour objet d'étude la catégorie géomythique qui se réfère à des faits concrets et tangibles, cet outil de mémorisation apparaît particulièrement adapté et nous avons peut-être ici une piste pour mieux comprendre l'émergence du géo-paysage. En plus, si le mythe parle d'un volcan, alors, la présence de celui-ci fait office de rappel à la mémoire à chaque fois qu'on opère une performance. Nous avons remarqué, par exemple, qu'Eschyle avait mis probablement en scène les *Etnéennes* aux pieds de l'Etna, et que cet élément n'était pas anodin pour la compréhension de la tragédie[2006]. L'image réelle est si puissante que le mythe peut migrer dans un autre lieu similaire, comme nous l'avons vu pour

[2000] Finnegan 1977, pp. 16-24.
[2001] Vansina 1985, p. 3.
[2002] Vansina 1985, p. 27.
[2003] Voir aussi Thomas 1992, p. 108.
[2004] Barber – Barber 2004, p. 9
[2005] Kelly 2015, p. 65.
[2006] Chapitre 3.1.

Typhon[2007]. Quand on raccroche la mémoire à un objet visuel, ceci entraîne néanmoins un effet secondaire, un risque : en effet, lorsque le référent n'est plus disponible car il a disparu ou car la communauté s'est déplacée, il existe un risque majeur de perdre le souvenir et donc le sens du mythe, qui peut évoluer et se transformer. Dans le pire des cas, la communauté ne perçoit plus le sens de ce mythe qui devient progressivement oublié.

Une autre méthode en rapport avec un objet visuel est la méthode des *Loci*, une technique précise qui garantit la mémorisation associant mentalement des segments du récit à autant de repères physiques dans un paysage, qui ne seront pas mentionnés cette fois-ci dans la narration, ni en sont les protagonistes, mais qui servent de support à la mémoire : lorsque le narrateur apprend une histoire, il cherche dans son environnement un objet ou une caractéristique naturelle à laquelle il associe une partie de l'histoire ; ainsi quand il va racontera l'histoire, il lui suffira de se servir de son regard pour rappeler à l'esprit chaque composante du récit[2008]. Cette méthode semble avoir été utilisée aussi dans l'antiquité par des orateurs grecs afin de mieux mémoriser le contenu de leurs discours, comme le dit Cicéron :

> « […] doit-on […] choisir en pensée des emplacements distincts, se former les images des choses qu'on veut retenir, puis ranger ces images dans les divers emplacements. Alors l'ordre des lieux conserve l'ordre des choses ; les images rappellent les choses elles-mêmes. Les lieux sont les tablettes de cire sur lesquelles on écrit ; les images sont les lettres qu'on y trace »[2009].

Cicéron témoigne aussi, de façon générale, de l'importance de lier le souvenir à un objet visible, ce qui constitue une preuve supplémentaire au support de notre argumentation :

> « […] le souvenir de ce que perçoit l'oreille ou conçoit la pensée se conserverait de la façon la plus sûre, si les yeux concouraient à le transmettre au cerveau ; qu'alors l'invisible, l'insaisissable, prenant une forme, une apparence concrète, une figure, deviendrait perceptible, et que ce qui échappe plus ou moins à la pensée tomberait sous la prise de la vue. Mais ces formes sensibles, corporelles, ont besoin, comme toutes les choses visibles de ce monde, d'occuper une place dans l'espace : un corps ne peut se comprendre sans la place qu'il occupe. […] il faut se servir d'emplacements nombreux, remarquables, bien distincts, et cependant peu éloignés les uns des autres ; employer des

[2007] Et en effet le récit d'Eschyle et de Pindare, la version *occidentale*, peut davantage être rapprochée des manifestations volcaniques, alors que les récits d'auteurs successifs qui ont appris de deuxième main le récit apparaissent plus stéréotypés et il est plus difficile d'en cibler le cœur géomythique.

[2008] Harwood 1976.

[2009] Cic. *De or*. II.86.354.

images saillantes, à vives arêts, caractéristiques, qui puissent se présenter d'elles-mêmes et frapper aussitôt notre esprit »[2010].

Étudier la tradition orale signifie également prendre en compte le rôle de la mémoire, car il est indispensable de trouver un moyen fonctionnel pour transmettre les contenus de la tradition. La tradition orale transmet aussi des messages basés sur l'expérience personnelle et sur l'interprétation, comme les visions, les songes, les hallucinations, les commentaires spéculatifs sur l'origine d'un élément naturel ou qui sont en relation plus avec une attitude narrative comme les étymologies populaires, les proverbes, les dictons, les contes, les mythes, les devinettes, les lamentations, les chansons, les légendes[2011]. La tradition orale contient aussi des informations pratiques et concrètes, par exemple sur les plantes, les animaux, les phénomènes naturels, mais aussi sur les aspects de la vie quotidienne comme la naissance, la mort, le rôle au sein de la communauté, le sexe, le commerce, la navigation, l'agriculture[2012]. La tradition orale peut alors être conçue en tant qu'ensemble d'informations qui reposent sur la mémoire : elle peut prendre des formes différentes et ainsi transmettre un souvenir[2013]. Elle reflète donc tous les aspects sociaux d'une communauté, elle peut concerner des souvenirs historiques précieux et finalement exprimer la culture, les idées, les valeurs, les images et les représentations partagées. Communiquer la tradition orale contribue au processus de stabilisation d'une culture collective[2014] : chaque acquisition personnelle est absorbée et intégrée dans le patrimoine collectif des coutumes transmis[2015]. Un autre élément caractérisant les genres de l'oralité est qu'elle fait toujours l'objet d'une performance, que ce soit dans le cadre de la vie quotidienne ou d'un rituel collectif, il y a ainsi un contexte spécifique de référence, mais d'autres éléments contribuent à la communication, tels que la musique, la danse, le ton de la voix, la gestuelle[2016]. La performance joue un rôle essentiel à la mémorisation : en l'absence d'écriture, pour que les informations importantes soient rappelées plus facilement, des dispositifs mnémoniques existent qui favorisent la mémoire. L'un des plus

[2010] Cic. *De or*. II.87.357-8.

[2011] Pour ces premières définitions voir Vansina 1985, pp. 4-13 ; Goody 2010, pp. 46-7. Finnegan 1970, pp. 195-200 classe la tradition orale en trois catégories : les formes littéraires (plusieurs genres de la prose et de la poésie, dont font partie les mythes, les légendes, les hymnes), les connaissances historiques générales (noms des lieux, généalogies…), les recueils personnels.

[2012] Kelly 2015 présente plusieurs exemples qui vont en ce sens.

[2013] Vansina 1985, p. 147

[2014] Vansina 1985, pp. 119 ; 124.

[2015] Goody 1981, p. 38.

[2016] Goody 2010, p. 54. Bien que la gestualité semble avoir un rôle bien moins important dans la tradition orale du Pacifique où les études se concentrent principalement sur l'élément verbal (Finnegan 1985, p. 130), comme nous le ferons aussi d'ailleurs.

importants consiste à codifier l'information dans une narration qui entretient, ou à faire agir personnages extraordinaires dans des situations exceptionnelles et remarquables[2017], comme le précise David Abram :

> « Without writing, knowledge of the diverse properties of particular animals, plants, and places can be preserved only by being woven into stories, into vital tales with specific characteristics of the plant made evident through a narrated series of events and interactions »[2018].

Deux autres éléments influencent la tradition orale : l'auditoire et la personnalité du locuteur. En ce qui concerne le premier élément, la réaction et les retours de l'auditoire peuvent interférer avec les choix opérés par le locuteur ; celui-ci peut ajouter son message en fonction du type de groupe (enfants, adultes, étrangers, chercheurs) auquel le message est destiné. En second lieu, la personnalité du locuteur : l'agent qui transmet la tradition orale n'est pas toujours le même et sa personnalité et son milieu affectent sa façon de présenter les faits[2019]. Le rôle de la mémoire est aussi important : ce n'est pas l'exactitude des mots employés qui compte le plus, mais le message qui est transmis. L'histoire n'est pas mémorisée, elle est rappelée : le contenu, le noyau central est maintenu, mais la façon de l'exposer peut varier considérablement[2020]. Tout cela peut amener à la création de variantes, qui peuvent être enregistrées aussi à l'écrit. L'étude de la tradition orale met en lumière également quelques limitations qui nous permettent d'éclairer quelques défaillances que nous rencontrons aussi dans l'étude du mythe grec écrit[2021]. Tout d'abord le corpus est bien collectif, toutefois il n'est pas accessible de la même manière pour tout le monde : certains membres de la communauté sont en charge de la conservation et de la transmission et possèdent donc une vision globale et plus exhaustive de la tradition, qu'ils vont partager. Le partage peut être effectué pendant les actions quotidiennes ainsi que lors de performances formelles précises. Cela implique que l'information n'est pas accessible à tout le monde de la même manière. Lors de la transmission, une sélection des informations s'opère, pour différentes raisons : considérant que la tradition est le miroir des aspirations et de l'identité de la communauté, elle va enregistrer ce qui a plus de valeur pour la culture même de celle-ci. Les messages oraux, à la différence d'autres types

[2017] Kelly 2015 approfondit ces techniques de mémorisation.
[2018] Abram 1996, p. 120.
[2019] Finnegan 1970, pp. 200-1.
[2020] Lord 1985, pp. 37-8, à p. 50 il affirme « […] singers do not remember a text at all from one performance to another no matter how extraordinary and memorable the circumstances of the performance itself may have been: they remember the elements of the story ».
[2021] Il ne faut pas oublier que nous considérons ici le mythe grec écrit comme hériter du récit mythique transmis oralement.

de sources, sont filtrés à la fois par celui qui parle et par celui qui écoute, il y a une double sélection, certaines informations peuvent perdre d'intérêt et n'être plus perçues comme importantes ou alors elles sont adaptées et réinterprétées différemment par un groupe, ou sinon la décision de la sélection peut être prise en amont. En outre la tradition orale ne suit pas la chronologie historique, donc la scansion temporelle peut représenter un obstacle à la compréhension et à la contextualisation[2022]. Tous ces aspects ont des répercussions au moment où la tradition orale est mise par écrit et influencent notre compréhension limitée de la tradition d'un peuple.

Il est nécessaire alors de s'interroger sur la relation entre écrit et oral et de comprendre comment les deux moyens de communication ont interagi. En Grèce, il n'y eut pas de changement de mœurs soudain dès l'arrivée de l'écriture alphabétique au VIII^{e} s. av. J.-C. : pendant longtemps, la pratique de l'écriture et celle de l'oralité ont cohabité paisiblement. L'écriture fut utilisée durant un certain temps comme support de l'oralité, pour les discours politiques ou la déclamation de poèmes[2023] par exemple, outre que pour les inscriptions. Ce fut vers le V^{e}-IV^{e} s. av. J.-C. que commença la diffusion des livres (en forme de rouleau de papyrus) mais cela n'implique pas automatiquement un changement vers un usage de type moderne : un livre était couteux, la lecture implique une posture, une attitude, des capacités et les conditions que tout le monde ne possédait pas[2024]. Le livre était plutôt lu en public et l'usage de la lecture privée n'était pas si répandu[2025] ; la prose littéraire était à disposition pour la lecture pour un nombre limité d'intellectuels et généralement les œuvres continuaient à être récitées. Il ne faut pas oublier que l'alphabétisation n'était pas systématique[2026] : quelqu'un pouvait être capable de lire des inscriptions mais avoir du mal à déchiffrer un texte long sur un papyrus[2027] et il n'y avait pas un système d'éducation scolaire public, il s'agissait d'une initiative privée[2028]. Il n'y a pas de « révolution de l'écriture »[2029] : une fois que l'alphabet atteint le sol grec,

[2022] Vansina 1985, pp. 186-192. Thomas 1992, p. 109 aussi souligne le rôle de la sélection des informations : il existe des raisons, de nature sociale, politique, historique, de survie, qui font privilégier la transmission de certaines informations et non pas d'autres. Elle ajoute aussi qu'il y a un degré de possibilité plus élevé que les traditions rattachées à des groupes ou institutions dotées de pouvoir et d'un solide sentiment identitaire se transmettent plus facilement (p. 111).

[2023] Voir par exemple Descat 1985 sur la primauté de l'oralité chez Pindare.

[2024] Thomas 1992, p. 8-13. Intéressante la notice d'une cargaison de livres destinés à être commercialisés chez Xen. *An*. 7.5.14. Un exemple de lecture privée est fourni par Ar. *Ran*. 52.

[2025] Thomas 1992, p. 8.

[2026] De son côté Nieddu 1985, dans sa recherche sur l'alphabétisation et l'éducation scolaire en Grèce, revalorise le rôle de l'écriture.

[2027] Dans le *Sartyricon*, Hermeros connaît seulement les *lapidariae litterae* (Petron. *Sat*. 58.7).

[2028] Detienne 1981, p. 66.

[2029] Pour emprunter une expression à Detienne 1981, p. 47.

l'écriture ne remplace pas toute activité orale et ne devient pas immédiatement prépondérante dans le vie culturelle, sociale et politique. La non-primauté de l'écriture est confirmée par le fait qu'Athènes se dota d'archives centrales seulement à partir du IV^{e} s. av. J.-C. et les décrets, les décisions de l'assemblée commencèrent à être transcrits seulement à partir du III^{e} s. av. J.-C. À l'époque archaïque, l'écriture était utilisée pour enregistrer les noms des vainqueurs des Jeux Olympiques ou la liste des éphores de Sparte, ou pour les opérations bancaires et de comptabilité[2030]. Les orateurs préfèrent user d'un seul instrument, la parole, sans se servir de support écrit. Les premiers philosophes débattent sur l'importance de la discussion orale et les historiens continuent d'inclure des sources orales à leurs manuscrits[2031].

La relation entre oralité et écriture est centrale dans la réflexion sur la tradition orale et a entraîné un débat aussi bien chez les spécialistes de l'Antiquité que chez les ethnographes ; ceux-ci, plus particulièrement, pouvant témoigner et documenter avec leurs travaux de terrain les changements produits par l'alphabétisation. É. Havelock[2032] soutient que l'avènement de l'écriture, que ce soit graduel ou soudain, a produit dans les sociétés un changement radical, puisque elle permet un stockage plus fiable et sur le long terme des informations. L'alphabet grec, en particulier, comportant aussi la présence des vocales par rapport aux autres écritures anciennes, correspondrait à une forme plus analytique de l'esprit et permettrait, d'après Havelock, le développement de réflexions plus complexes y compris aussi des idées abstraites ; l'écriture et la lecture sont séparées du contexte social, ce qui rendrait possible l'analyse critique et le scepticisme. Ces théories influencèrent un des grands spécialistes de l'oralité, J. Goody[2033] : au cœur de sa pensée est l'idée que l'écriture permet le raisonnement logique et scientifique. D'après lui l'écriture est l'élément déterminant du changement des modalités de pensée, de réflexion et des processus cognitifs ; elle détermine la progression dans la connaissance et change la nature des actes de communication[2034]. En ce qui nous concerne, nous adhérons à une approche moins déterministe : nous sommes prête à reconnaître que l'écriture représente un tournant majeur, mais nous adoptons une vision plus nuancée qui n'attribue pas un jugement de valeur aux contenus et aux modalités de cognition des deux moyens de communication, mais qui en enregistre les manifestations afin de comprendre le fonctionnement de la transmission des connaissances. Goody, en effet, précise que les récits

[2030] Detienne 1981, p. 45-47.
[2031] Thomas 1992, p. 4.
[2032] Havelock 1963, mais il développe ces théories aussi dans Havelock 1982 ; Havelock 1986.
[2033] Goody 2010.
[2034] Goody 1981.

oraux et les mythes subissent inévitablement un changement une fois transcrits : l'intervention de l'écriture ne consiste pas seulement en une retranscription matérielle de ce qui était raconté de vive voix. Le temps de réflexion et le fait de ne plus devoir dépendre de la mémoire ont des répercussions dans la création de nouvelles disciplines comme la rhétorique et de nouvelles formes de narrations longues[2035]. Le texte écrit permet également de reconnaître des versions codifiées et fixées[2036] (et ce raisonnement est bien évidemment valable également pour le mythe), alors qu'avec l'oralité il arrive que certains récits des générations lointaines perdent leur pertinence et deviennent inintelligibles, mystérieux, prônes à générer des confusions. Goody n'estime pas que l'écriture supplante la tradition orale, mais plutôt qu'elle en reste grandement influencée, car dans les contextes où l'écriture sert comme support à la récitation, le texte écrit représente un modèle de référence qui peut être consulté pour vérification et correction, il favorise la mémorisation et change partiellement aussi les modalités de narration, comme nous pouvons nous même le constater avec la narration des fables[2037].

Le binôme oralité-écriture intéresse aussi les spécialistes de l'Antiquité : J.-P. Vernant[2038] examine dans sa réflexion sur le mythe grec le passage de la tradition orale à la littérature écrite. Ce processus ne fut pas linéaire, ni s'affirma avec les mêmes modalités et délais dans toutes les branches de la tradition grecque. Grâce à l'accumulation de données, d'observations et de thèses opposées, l'écriture permit l'activité herméneutique et la tractation en prose : les traités médicaux, les enquêtes des historiens, les dissertations en philosophie et les plaidoyers des orateurs[2039]. L'écriture permet en effet une organisation du discours et une « mise en ordre plus stricte de la matière conceptuelle »[2040] et la lecture est plus exigeante et neutre par rapport à l'écoute de la voix orale où l'auditoire est absorbé par la performance et plusieurs sens sont sollicités à la fois. D'après Vernant, le mythe au stade oral :

> « est orienté vers le plaisir c'est qu'il agit sur l'auditeur à la façon d'une incantation. Par sa forme métrique, son rythme, ses consonances, sa musicalité, les gestes, quelquefois la danse, qui l'accompagnent, la narration orale déclenche dans le public un processus de communion affective avec les actions dramatiques qui forment la matière du récit »[2041].

[2035] Goody 2010, pp. 42-3, 54, 133.
[2036] Goody 2010, p. 154.
[2037] Goody 2010, p. 155-7.
[2038] Vernant 1974c.
[2039] Detienne 1981, p. 70.
[2040] Vernant 1974c, p. 197.
[2041] Vernant 1974c, p. 199.

Toutefois Homère et Hésiode ont établi un répertoire canonique de récits qui ont comme protagonistes des êtres surnaturels et de fait ils constituent le prolongement de la tradition de la poésie orale du passé. Les thèmes mythiques sont repris librement dans les différents genres littéraires, comme la tragédie, la poésie élégiaque et lyrique, en fonction des besoins et même si l'on continue à réciter, l'écriture en modifie aussi bien la composition que la transmission. Nous observons ce processus dans les mythes que nous avons traités précédemment. En effet, ce processus explique bien le traitement varié d'un seul personnage mythique que l'on retrouve avec des caractères différents et en contextes différents en plusieurs textes ; cela est l'une des raisons de la multiplication des variantes et justifie les interprétations diverses et variés que les mythologues ont donné et donnent du même mythe.

Nous estimons qu'il ne serait pas pertinent de transformer le binôme oralité-écriture en une dichotomie, puisque les deux formes de transmission et de communication ne s'opposent pas, mais coexistent en réalité aussi bien dans les sociétés du passé que dans les sociétés orales d'aujourd'hui. La forme écrite, certes, permet de préserver le texte mais modifie partiellement le contenu de la tradition, dont le mythe fait partie. Il serait alors intéressant d'observer le rapport mythe écrit – mythe oral là où ce processus est encore actif et en action, à savoir dans des sociétés, comme celles des pays du Pacifique, qui sont devenues littéraires en temps récents et où l'on peut confronter les versions orales et les versions écrites d'une même histoire.

C'est l'une des raisons qui nous amènent à explorer la méthode de la comparaison, en partant du postulat que l'oralité en Grèce est intelligible, même si cela n'est plus visible.

7.1.2. La comparaison comme outil de travail

M. Parry fut le premier à s'intéresser à la place de l'oralité dans l'Antiquité en étudiant les marques d'oralité dans la production épique : chaque élément caractéristique de la poétique homérique est à attribuer à la composition orale originelle, qui a comme caractéristiques essentielles la centralité et la prépondérance d'expressions formulaires ainsi que le retour périodique de thématiques bien précises. À partir de ses recherches[2042], il devint évident, et depuis dogmatique, de considérer les poèmes homériques comme le fruit d'une production

[2042] Parry 1971.

orale[2043]. E. A. Havelock[2044] a étudié l'oralité et la littérature orale[2045] en Grèce ancienne et considère les poèmes homériques comme le premier témoignage complet d'oralité. On peut lui attribuer le mérite d'avoir théorisé pour l'Antiquité une littérature orale, conçue comme l'ensemble des connaissances collectives d'un groupe transmises à chaque nouvelle génération, avec une fonction didactique prépondérante : il s'agirait d'une « encyclopédie orale » de connaissances pratiques, sur lesquelles on module maints aspects de la vie publique, préservée et mémorisée par le biais de formules linguistiques et réaffirmée au sein des performances rituelles. Afin d'en garantir la transmission, il fallait rendre le contenu mémorable et facilement mémorisable, et cela est garanti par une forme qui suit des règles métriques et rythmiques. Les travaux de Parry furent repris par son élève Albert Lord[2046] : travaillant pendant plusieurs années sur les bardes serbo-croates[2047], les observations et les réflexions développées dans ce contexte furent mises à profit pour l'épopée homérique dans une démarche comparative où Lord put concevoir sa théorie sur la composition orale formulaire. L'Iliade et l'Odyssée sont considérés comme le produit d'une longue tradition et non comme la création poétique d'un génie. L'aède de l'Antiquité, tout comme le *guslar* serbo-croate, n'a pas besoin de l'écriture, mais pour composer ses poèmes puise dans le réservoir traditionnel de thèmes et formules et il improvise quelques nouvelles compositions ou récrée à sa propre manière les poèmes déjà connus, avec un fonctionnement similaire à celui du jazz[2048]. Les enregistrements faits lors des enquêtes de terrain ont montré que le même *guslar* ne répétait pas précisément la même chanson, il n'apprenait pas par cœur une entière composition qu'il allait répéter *verbatim*. En revanche, il connaissait des thèmes standard et mémorisait un ensemble de phrases formulaires qui étaient cousus ensemble différemment à chaque occasion et selon la marque particulière et individuelle de chaque poète. Les petites différences pouvaient également être liées à l'auditoire et aux conditions et aux enjeux de la performance. Cela montre tout d'abord que les variations et les multiples versions d'une seule histoire sont à la une de la narration orale, et que l'écriture n'a fixé souvent qu'une seule ou peu de versions possibles ; cela nous renseigne sur l'importance du contexte dans lequel la narration se produit, pour comprendre aussi bien la

[2043] D'autres savants se sont penchés sur la question : à titre d'exemple on peut mentionner Kirk 1976 ; Rossi 1978. Il convient de préciser que d'autres savants attribuent un rôle plus important à l'écriture dans le processus de composition des poèmes homériques. Pour un point sur la question voir Calame 1985, pp. 103-6.

[2044] Havelock 1963.

[2045] Ong 2002, p. 13 considère le terme de « littérature » comme une adaptation anachronique, qui en soi implique la forme écrite, et lui préfère l'expression « purely oral art ».

[2046] Lord 1960.

[2047] Parry – Lord 1954.

[2048] La comparaison est due à Thomas 1992, p. 32.

composition que l'évolution d'un thème poétique, un facteur perdu pour l'Antiquité, rendant la comparaison avec les populations immergées encore aujourd'hui dans l'oralité une source précieuse de compréhension des phénomènes qui sans doute se produisaient aussi autrefois en Grèce.

L'approche comparative n'est pas nouvelle dans les études d'histoire antique et d'histoire des religions. Si déjà G. Vico considérait opportun pour l'étude de l'Antiquité une confrontation avec les informations ethnographiques recueillies par les voyageurs et les missionnaires[2049], des tentatives plus systématiques ont vu le jour à partir des XIX^e^-XX^e^ s. La linguistique comparée et les études indo-européennes ont constitué un puissant levier pour les études comparatives. Outre que la langue, les spécialistes commencèrent aussi à mettre en relation les productions littéraires et les personnages mythiques. C'est ce que firent par exemple M. Müller[2050], avec son analyse étymologique qui explique l'origine solaire des dieux, et G. Dumézil[2051] avec sa théorie de la tripartition fonctionnelle des mythologies indo-européennes (souveraineté, puissance guerrière, production et fécondité). Dans le champ de l'histoire des religions, l'enquête comparative dans une perspective anthropologique a joué un rôle essentiel[2052], et nombreuses sont les études qui ont tenté de comparer la Grèce ancienne et les sociétés pré-littéraires, dans le but de mettre en lumière, à travers l'étude de ces-dernières, des aspects incompris et obscurs de la religion et de la mythologie grecque. Certes, ces études ont adopté durant un certain temps une perspective évolutionniste : E. B. Tylor[2053] par exemple, qui a une vision animiste de la mythologie, estime que le discours mythique appartient à une époque préscientifique et pré-rationnelle. Il considère donc que la comparaison avec des peuples considérés comme moins civilisés est pertinente car elle permet de démontrer que l'esprit humain a universellement connu un développement progressif et évolutif[2054]. Imprégné de la même vision évolutionniste, B. Malinowski[2055], père du courant fonctionnaliste, a étudié le mythe de la culture mélanésienne pour comprendre le fonctionnement de celui qui est, d'après lui, un produit culturel, qui pénètre toutes les sphères de l'humain et est porteur des valeurs d'un peuple. C'est pourquoi il propose d'intégrer à la théorie la pratique d'une

[2049] Cerri 1985, p. 241.
[2050] Müller 1859. Célèbre et anecdotique est sa phrase: « He who knows one knows none » (voir par exemple dans *Introduction to the Science of Religion*, p. 16).
[2051] Dumézil 1968.
[2052] Calame – Lincoln 2020.
[2053] Tylor 1873.
[2054] Salmon 2013, pp. 41-4.
[2055] Malinowski 1933.

recherche ethno-anthropologique de terrain : il souligne l'importance de l'immersion dans la culture locale afin de mieux accéder à des sources de première main, de recueillir toutes les versions nécessaires et d'appréhender le contexte. Cette réalité vivante permettrait, en reprenant l'approche idéologique déjà indiquée, de comprendre comment nos sociétés elles-mêmes ont évolué.

La Mélanésie est un terrain d'expérimentation aussi pour A. Brelich[2056] qui se propose d'analyser le corpus mythique d'une société du district de Paparatava en Nouvelle-Bretagne afin de comprendre le fonctionnement du phénomène mythique en dépit des contenus historiquement déterminés. Cet auteur a développé une méthodologie d'analyse très intéressante où chaque mythe est décomposé en éléments constitutifs, mais aussi envisagé dans l'ensemble de ses relations avec les autres, composant ainsi une mythologie[2057]. L'exemple de Brelich est très révélateur des possibilités – notamment méthodologiques – offertes par les mythologies contemporaines dans une étude vouée à la compréhension du fonctionnement du mythe, y compris le mythe ancien.

Plus récemment, le comparatisme a intéressé des représentants du mouvement de l'anthropologie historique française, qui trouvent dans cette méthode un nouvel élan pour la compréhension des mythes et pour la reconstruction générale des différentes expressions de la culture et de la société grecque. Même si cela n'est pas systématiquement explicité, la théorie structuraliste de C. Lévi-Strauss a influencé les spécialistes de la Grèce antique de l'école d'anthropologie historique, comme le montre notamment l'approche de Vernant. Celui-ci emploie le vocabulaire de l'analyse structurale et ses concepts aussi sont issus de la dynamique épistémologique du structuralisme, même s'il réélabore l'analyse structurale à sa guise. L'analyse structurale lui permet de saisir la structure logique du récit et son organisation interne, mais la notion de transformation et l'analyse des relations entre les variantes du mythe sont absentes chez lui[2058]. Vernant en revanche introduit, en s'inspirant du courant de la « psychologie historique », la recherche de l'intention de l'auteur du mythe qui détermine selon lui des innovations. En effet, il cherche à replacer le mythe dans un contexte précis, afin de

[2056] Brelich 2003.
[2057] Lancellotti 2003.
[2058] « […] ce qui disparaît, c'est la notion de transformation, dont Lévi-Strauss avait pourtant souligné l'importance […] Si cette notion joue un rôle central chez Lévi-Strauss, c'est avant tout parce que le mythe est défini comme 'l'ensemble de ses variantes', et que c'est précisément l'analyse des écarts différentiels entre ces variantes qui permet de définir 'la loi structurale du mythe considéré'. Autrement dit, pour Lévi-Strauss, la valeur d'un mythe est différentielle, et provient de la manière dont il déforme ou inverse d'autres variantes de la même histoire ». Salmon 2007, p. 48.

rechercher les causes qui déterminent les choix opérés par les auteurs, et comprendre ainsi le mythe au travers des règles qui président à la mentalité humaine. Il aboutit ainsi, grâce à un cas d'étude spécifique, à une méthode générale permettant de comprendre la pensée religieuse[2059]. Pour revenir à l'approche comparative, l'anthropologie structurale est définie par G. Salmon comme étant « intrinsèquement comparatiste »[2060]. En effet, dans la présentation même de sa méthode, où il décompose le mythe d'Œdipe en mythèmes en le prenant comme exemple, Lévi-Strauss, tout en étant un antiévolutionniste convaincu par rapport à la conception des mythes[2061], emploie la comparaison du mythe grec avec des mythes amérindiens semblables[2062].

Vernant[2063], quant à lui, propose une comparaison d'histoire sociale et d'histoire des mentalités entre la Grèce et la Chine, en constatant que les deux sociétés ont connu une évolution similaire suite à un processus analogue de dissolution de la classe nobiliaire guerrière et un changement des techniques militaires entre le VI^{e} et le II^{e} s. av. J.-C. L'analyse de ces deux cas d'étude révèle une équivalence du même phénomène : de nouveaux modes de pensée résultent des changements sociaux. La comparaison s'effectue au prisme d'une même perspective qui considère une « évolution des idées dans ses rapports avec l'histoire sociale »[2064].

M. Detienne[2065] a rédigé presque un manifeste en l'honneur du comparatisme : il souhaite une ouverture plus importante par rapport à celle du comparatisme indo-européen et préconise la sortie des historiens anciens de leurs huit-clos, en vue d'une collaboration avec les anthropologues. Lui-même dans l'un de ses essais présente des exemples issus du travail à quatre mains avec des spécialistes d'autres civilisations, afin d'analyser des cas d'étude précis.

L'un des objectifs majeurs de notre recherche est d'évaluer la relation entre récit mythique et événement catastrophique-naturel et les caractéristiques d'un paysage naturel particulier afin d'éclairer les mécanismes de construction d'un récit mythique et les enjeux de sa création. Considérant les mythes et les rites grecs comme des expressions de la tradition jadis orale, une

[2059] Gros 2016.
[2060] Salmon 2007, p. 62.
[2061] Lévi-Strauss 1958b, p. 14.
[2062] « […] nous avons choisi le mythe d'Œdipe comme premier exemple, en raison des analogies remarquables qui semblent exister entre certains aspects de la pensée grecque archaïque et celle des Indiens Pueblo » Lévi-Strauss 1958a, p. 238.
[2063] Vernant 1974a.
[2064] Ibid., p. 126.
[2065] Detienne 2000.

approche d'étude qui envisage une comparaison avec la tradition orale contemporaine apparaît donc appropriée. Il ne s'agit point de mettre sur le même plan les deux mentalités en raison d'un présumé stade *primitif* (sic) de la pensé ; il s'agit en revanche d'explorer les possibilités offertes par l'immersion dans une tradition orale vivante, cela afin d'éclairer un phénomène qui appartient aussi à notre tradition culturelle, mais qui apparaît obscurci par la transmission écrite, dont les produits – les mythes – sont les seuls encore facilement détectables. La comparaison se justifie aussi dans la tentative de sonder comment, en dépit du type de société et de période historique, fonctionnent les mécanismes de l'esprit humain qui, dans une démarche résiliente, fait face à un phénomène critique dans un même processus d'élaboration créative.

Parmi les comparaisons possibles, notre choix s'est porté sur les îles Fidji, puisque la région du Pacifique est parsemée de volcans et possède une tradition orale foisonnante, comme nous le préciserons *infra*. Certes, nous sommes consciente des limites de ce type de démarche et des précautions à prendre[2066] : les contextes socio-culturel et historique sont complètement différents et il faut veiller à ne pas opérer des rapprochements naïfs et superficiels ; le risque de manquer d'objectivité est à la fois élevé et naturel lorsque l'on tente de telles comparaisons car des idées personnelles préconçues peuvent avoir une influence ; en fonction des cas d'études sélectionnés, nous pourrions mener une comparaison quelque peu différente et peut-être obtenir d'autres conclusions.

Nous essayerons donc de rester prudente en évitant toute généralisation, tout en essayant de repérer des constantes dans les mécanismes oraux de construction d'un récit mythique particulier, celui qui est en relation avec des faits naturels catastrophiques concernant l'activité des volcans. Dans notre démarche ethnographique, nous tiendrons compte du contexte de récitation, du narrateur, de son milieu de provenance, de son histoire familiale et nous mènerons une enquête non intrusive, le plus fidèle possible aux exigences d'impartialité[2067]. Après avoir présenté le contexte historique et culturel du Pacifique, nous présenterons le cas d'étude précis d'un mythe fidjien. Nous en étudierons toutes les versions orales et écrites et nous analyserons la relation entre écrit et oral.

En nous référant à un phénomène volcanique relativement récent, ce sera l'occasion de voir de plus près comment les témoignages se transforment en récit mythique. Pour mener à

[2066] À ce propos voir Lincoln 2020.
[2067] Voir chapitre 8.3.2.

bien la comparaison, nous décomposerons les mythes en éléments de composition et en séquences narratives. Il faudra pondérer les différences entre les variantes d'un seul mythe afin de comprendre les facteurs qui déclenchent la variation (narrateurs, contextes, proximité chronologique à l'événement narré, etc.). Nous envisagerons également les similitudes en identifiant les constantes afin de reconstruire le noyau essentiel de la narration : cela nous permettra de nous rapprocher du contenu autour duquel le mythe s'est façonné et d'évaluer les raisons et les modalités de construction des changements. Une fois ce processus appliqué pour tous les mythes pris en considération[2068], nous alignerons tous les éléments de composition et les structures des relations de tous les mythes afin de les confronter et comprendre si, d'un point de vue formel et méthodologique, le mythe inspiré d'une catastrophe naturelle se construit toujours selon les mêmes modalités. D'un point de vue thématique, nous comparerons les types de représentations proposés par les différents mythes dans le but de comprendre si un même phénomène naturel inspire un imaginaire similaire, terme décliné par la suite dans l'univers cosmogonique d'appartenance.

Avant de commencer la présentation des traditions orales du Pacifique, un dernier point se doit d'être examiné brièvement. Les études s'inspirant de l'approche géomythologique[2069], comme nous l'avons déjà présenté, sont basées sur le présupposé qu'il est possible de rechercher l'origine des mythes dans la réalité des phénomènes géologiques, que les récits mythologiques expliquent ou dont ils font état à travers de vraies observations. Ces informations encodées dans la tradition orale ont une longévité inattendue et peuvent donc être transmises sur une période plus longue que ce que l'on ne pourrait imaginer. La récupération de cette tradition peut avoir d'ailleurs des répercussions positives sur la vie des populations contemporaines, en favorisant des stratégies de survie et de mitigation des risques catastrophiques. Il s'agit d'une approche très pertinente dans le cadre de notre recherche car elle permet de valoriser la recherche sur la tradition orale et sur les connaissances traditionnelles[2070]. Quelques exemples tirés de la mythologie des peuples aborigènes d'Australie s'avèrent particulièrement éclairants pour souligner la longévité, parfois de l'ordre de milliers d'années, de la tradition orale.

[2068] Nous avons tenté d'appliquer cette même méthodologie pour les mythes grecs dans les chapitres précédents.
[2069] Vitaliano 1973 ; Piccardi – Masse 2007, voir aussi Introduction.
[2070] Voir chap. 7.3.1 et chap. 8.2.

En effet, certains exemples issus de la mythologie australienne montrent que des informations relatives à la remontée du niveau marin consécutive à la fin de la dernière période glaciaire ont été encodées dans les traditions mythiques. Pendant la dernière âge de Glace (22 000 – 18 000 BP[2071]) le niveau de la mer autour de l'Australie atteint le minimum, autour de 120 m au-dessous de l'actuel, et l'Australie était liée à la Nouvelle Guinée. Ensuite le niveau de la mer remonta il y a 15 000 – 7 000 ans.

Dans la tradition aborigène, les histoires qui se réfèrent à la submersion de la côte ont été transmises pendant plus de 7 000 ans : elles rappellent le moment où la mer atteignit le niveau actuel en Australie. Il y a principalement deux types d'histoires : celles qui racontent comment deux terres, maintenant séparées par la mer, étaient autrefois connectées ; celles qui racontent comment les hommes traversèrent la cluse pour atteindre l'autre terre en pataugeant ou en nageant, ce qui serait aujourd'hui impossible.

La datation des événements relatés par les mythes a été possible en prenant en compte la bathymétrie des fonds marins pour estimer le niveau minimum auquel certains détails des récits pouvaient correspondre. Ensuite, ces niveaux ont été comparés aux données que nous possédons sur les changements du niveau de la mer postglaciaire : ainsi il a été possible de déterminer un éventail de datations pour la genèse de ces récits. Voici quelques exemples d'histoires et leur provenance[2072].

Dans les îles Bathurst et Melville, les habitants Tiwi racontent l'histoire d'une vieille femme aveugle qui avançait facilement en marchant et amenant l'eau de la mer avec elle et suite à son passage le détroit Apsley fut créé[2073]. Cette histoire fait référence à une époque où le niveau de la mer était visiblement plus bas, 12-15m plus bas pour permettre la traversée du détroit de Clarence, à savoir entre 8 200 – 9 650 BP[2074].

Dans l'île de Kangaroo on raconte l'histoire d'un homme qui poursuit ses femmes dans des endroits qui ne seraient plus accessibles de nos jours à cause du niveau de la mer[2075]. Cette tradition date du temps où le passage entre l'île Kangaroo et le continent était plus étroit

[2071] BP est l'abrégé pour la locution anglaise « before present », soit avant la date arbitraire de 1950.

[2072] Les exemples sont tirés de Nunn – Reid 2016 ; Nunn 2018.

[2073] Une version de l'histoire dit que quand elle cherchait de la nourriture pour ses enfants, avec ses déplacements elle creusa petit à petit le profil des îles Tiwi.

[2074] L'eau qui remonte après la femme peut indiquer qu'après cet épisode la mer commença à remonter.

[2075] L'homme était appelé Ngurunderi. Les deux femmes, qui s'étaient échappées de son foyer, voulaient se cacher dans l'île de Kangaroo qui était presque reliée avec le continent, ce qui permettait la traversée de la mer. Ngurunderi les ayant repérées, fâché, fit monter le niveau de la mer pour les noyer. Leurs corps sont devenus les îles Pages une fois que le courant du nord-ouest les ait transportés jusqu'à leur position actuelle. Et à partir de ce moment-là, le Backstairs Passage, une bande de terre ou un alignement de rochers, selon les versions, s'est submergé.

qu'aujourd'hui, lorsque la mer se situait 30 m en dessous du niveau actuel, soit vers 9 800 – 10 650 BP, ce qui permettait d'emprunter facilement ce chemin.

Pour les natifs Gungganyji de la ville de Cairns, un homme vivant dans la Grande Barrière de Corail fut puni par les dieux et la mer remonta pour le submerger[2076]. Pour que le littoral soit où se trouve le récif, le niveau de la mer devait être plus bas de 30-65 m : à 30 m l'âge minimum pour l'histoire est entre 9 900 – 10 450 BP, à 65 m l'âge est de 12 600 – 13 400 BP[2077].

Ces exemples aborigènes australiens soulignent l'importance d'analyser en profondeur les récits mythiques livrés par la tradition, car ceux-ci peuvent être porteurs d'informations et de significations importantes pour les communautés d'origine, et cela pendant de nombreuses années, notamment si les informations encodées sont critiques pour la survie d'une population. En effet, nous faisons note de la clairvoyante observation de L. Kelly :

> « […] some aspects of knowledge are so highly valued that they can be reliably retained over millennia. Although an accurate chronology of events is not recorded over long time spans, pragmatic information stored within the oral tradition such as knowledge of the environment, plants, animals, astronomy, navigation, laws and ethical expectations is constantly being reinforced through experience and updated through new knowledge »[2078].

Autrement dit, « it is difficult to overestimate the importance of trans-generational continuity encapsulated by mythology »[2079].

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

[2076] La Grande Barrière de Corail était autrefois la limite de l'ancien littoral pour les natifs Gungganyji, et une rivière se jetait dans la mer au niveau de l'actuelle île Fitzroy. Le mythe veut qu'un homme appelé Gunya ou Goonyah, vivait sur le récif. Un jour, il fut puni par les dieux, pour avoir mangé un poisson interdit. Alors la mer monta pour le submerger avec sa famille, mais il réussit à la sauver en s'enfuyant avec elle sur les collines. Cependant, depuis cette époque, la mer n'est jamais retournée à son niveau d'autrefois.

[2077] Une version de l'histoire fournit une information importante : la tentative de freiner l'avancée de la mer : Goonyah et sa famille, une fois à l'abri sur la colline, firent un grand feu, ce qui réchauffa les pierres et les firent rouler en bas. C'est de cette manière qu'ils réussirent à arrêter l'inondation.

[2078] Kelly 2015, p. 19.

[2079] Cove 1978, p. 231.

7.2. Brève histoire du Pacifique

7.2.1. La découverte du Pacifique et l'historiographie des études

Notre étude comparative nous amène jusqu'aux îles Fidji, un archipel d'origine volcanique situé dans l'océan Pacifique. Son histoire et ses aspects mythologiques et culturels seront développés davantage dans le chapitre suivant, lors de notre analyse du mythe choisi en tant que cas d'étude, celui qui raconte du différend entre Tanovo et Tautaumolau. Il est néanmoins indispensable dès maintenant de contextualiser les îles Fidji dans l'historiographie, l'histoire, et les caractères mythologiques qui qualifient l'espace du Pacifique, avec une attention particulière aux îles qui partagent avec les Fidji un passé socio-culturel commun. L'océan Pacifique, appelé *Moana* dans la plupart des langues locales, fut nommé ainsi par Ferdinand Magellan au XVI[e] s. Il est constitué de nombreuses îles et archipels situés pour la plupart le long du *Ring of Fire*, la ceinture du feu en correspondance de la collision des plaques océaniques (la plaque Australienne et la plaque du Pacifique) dont la subduction est responsable du volcanisme et des tremblements de terre qui se manifestent ici avec une force et avec une fréquence supérieure au reste de la planète[2080]. Nous pouvons donc supposer que ce type de phénomènes a fait partie du quotidien des populations habitant les terres ici émergées, laissant une trace dans leurs pratiques et traditions.

Au préalable il convient de se familiariser avec l'univers idéologique et culturel du Pacifique[2081], en partant de son histoire et en exposant les repères terminologiques essentiels.

Même si Vasco Nuñez et Ferdinando Magellan furent les premiers européens à visiter le Pacifique au début du XVI[e] s., la véritable exploration des îles du Pacifique est attribuée à James Cook à la fin du XVIII[e] siècle. C'est à partir de ce moment que les vraies enquêtes ethnographiques commencèrent [2082].

L'explorateur français D. d'Urville proposa au XIX[e] s. la classification des populations et des archipels que l'on connaît aujourd'hui :

[2080] Il suffit de rappeler la résonance qu'a eu l'éruption du Hunga Tonga – Hunga Ha'apai aux Tonga le 15 janvier 2022 : le volcan a explosé et cela a causé une diffusion de cendre sur large échelle au sein du Pacifique ainsi que des forts tsunamis.

[2081] La **Fig. 19** affiche la carte du Pacifique.

[2082] Kirch 2017 est la source dans l'absolu la plus fiable pour ces questions et son ouvrage sera amplement cité dans cette section, car il s'agit de la synthèse la plus informée et actuelle sur l'archéologie et l'histoire du Pacifique, avec une bibliographie exceptionnellement variée, exhaustive et récente.

- la Polynésie (le terme fait référence au nombre important d'îles) qui comprend la plupart des îles du côté oriental du Pacifique ;
- la Micronésie (petites îles) ;
- la Mélanésie (îles noires) en raison de la peau foncée des habitants de Nouvelle Guinée, des es Salomon, Vanuatu, des îles Fidji et de la Nouvelle-Calédonie.

En effet, si les Polynésiens partagent une unité culturelle et linguistique, les Micronésiens et les Mélanésiens sont en réalité des groupes hétérogènes de difficile catégorisation. Nous utiliserons ces termes, dont l'usage est courant et relève d'une tradition d'études difficile à ignorer, mais uniquement dans un sens géographique. Deux autres concepts géographiques sont couramment employés : *Near Oceania* et *Remote Oceania* (proposés d'abord par R. Green[2083]), dont la frontière est représentée par une ligne imaginaire entre les îles Salomon et l'île de Vanuatu. *Near Oceania* correspond à la Nouvelle Guinée, l'archipel Bismarck et les îles Salomon : c'est dans ces régions que l'homme arriva pour la première fois, et plus précisément dans le tard Pléistocène (il y a 40 000 ans environ). D'un point de vue linguistique, les langues parlées dans cette région font partie principalement de la branche austronésienne, mais certains groupes parlent également des langues papoues. Les autres îles correspondent à la *Remote Oceania* : les habitants y parlent exclusivement des langues austronésiennes et ces îles ne furent pas habitées par les êtres humains avant 1200 av. J.-C. et, dans certains cas, pas avant 1000 ap. J.-C. Cette distinction n'est pas seulement géographique, mais elle fait référence également aux deux principales phases historiques d'occupation et de migration.

Culturellement la Polynésie est un groupe relativement homogène, même si de nombreux aspects sont communs à toute l'Océanie, à savoir l'économie de subsistance basée sur des produits comme des racines, des tubercules, la culture arbustive, les techniques de pêche et le système de navigation. D'autres aspects sont en revanche plus variables dans les trois groupes d'îles, comme le système de croyances et de relations familiales et sociales ainsi que les pratiques rituelles.

La reconstruction de l'histoire des populations habitant l'océan Pacifique n'a pas suivi un chemin linéaire[2084]. Au début, les voyageurs européens n'étaient pas vraiment intéressés par les habitants des îles, les voyages avaient plutôt une finalité économique. Toutefois, à partir du Siècle des Lumières l'intérêt pour l'Homme à l'état de nature s'accentua, tel que l'avait conçu

[2083] Green 1991.
[2084] Sauf indication contraire, le premier chapitre de Kirch 2017 reste notre source principale.

Jean-Jacques Rousseau[2085]. Les voyages de James Cook représentèrent également un tournant puisque l'on commença à s'intéresser systématiquement aux populations et à l'histoire des îles du Pacifique. L'explorateur britannique se rendit compte, par exemple, des similitudes au niveau des langues parlées dans les différentes îles. Il eut l'intuition alors qu'il s'agissait d'un seul peuple s'étant répandu sur ce continent et il développa par la suite sa théorie des origines.

Au début du XIX^{e} s. une autre expédition très importante fut l'expédition américaine de Charles Wilkes, qui était accompagné par son ethnographe, Horatio Hale. La saison d'études ethnographiques fut inaugurée par les missionnaires à partir de cette époque : ces derniers s'intéressaient aux langues, aux cultures et aux traditions des populations locales. Un autre phénomène commença à se développer : des indigènes lettrés, s'intéressant à leur propre patrimoine, commençaient à écrire eux-mêmes des livres sur leur histoire et leurs traditions. Des officiers qui se sont établis dans ces îles firent aussi des recueils des traditions, comme Sir George Grey, Basil Thompson et Abraham Fornander et S. Percy Smith. Le cadre institutionnel se précisa à la fin du XIX^{e} s. grâce aux musées, dans lesquels des scientifiques travaillaient et qui s'occupaient à la fois des études ethnographiques et du matériel archéologique. L'attention des recherches ethnoarchéologiques se concentra principalement sur la Polynésie. À cette époque, le problème principal auquel les chercheurs furent confrontés fut le manque de sources écrites pour reconstruire l'histoire et l'absence de céramiques, il n'y avait en effet que les restes architecturaux. La grande question qui se posa au début du XX^{e} s. était celle de découvrir les origines des Polynésiens, et les tentatives de réponses ne furent dépourvues de difficultés en raison aussi du contexte socio-politique auquel les savants étaient confrontés[2086]. Après la Deuxième Guerre Mondiale, les données de l'archéologie stratigraphique et les travaux de linguistique comparative permirent une avancée remarquable dans le domaine de la reconstruction de la préhistoire du Pacifique.

Dans la deuxième moitié du XX^{e} s. l'archéologie se développa rapidement. L'archéologue E. W. Gifford fit figure de pionnier en soutenant l'idée qu'il existait une stratification culturelle, à partir de ses études aux îles Fidji, plus particulièrement à Viti Levu[2087]. Ce fut durant la deuxième campagne de fouilles de Gifford, qui se déroula en Nouvelle-Calédonie en 1952, que

[2085] Qui a été probablement inspiré par le récit de son escale à Tahiti écrit par Louis-Antoine de Bougainville, l'explorateur et navigateur français qui réalisa la circumnavigation du globe de 1766 à 1769, en faisant plusieurs escales dans le Pacifique.

[2086] Comme démontre la théorie, amplement démentie, de la *route Micronésienne*, développée par Te Rangi Hiroa (ou Sir Peter Buck), le savant le plus célèbre en matière d'études sur la Polynésie au XX^{e} s. Elle explique les origines de la Polynésie de façon à éloigner sa patrie d'origine de toute forme d'association aux Mélanésiens de peau foncé (Kirch 2017, pp.84-89).

[2087] Gifford 1951b.

l'archéologue retrouva sur le site de Lapita un type particulier de céramique qu'il put dater à 2800 ± 350 BP. Celle-ci était similaire à celle retrouvée dans une précédente expédition aux Tonga[2088] : c'était la preuve qu'il existait une ancienne connexion entre la Polynésie et la Mélanésie. Le résultat inattendu souleva la nécessité de repenser d'urgence les relations entre peuples et les catégorisations qui étaient encore en vigueur depuis les temps de d'Urville. À partir de l'après-guerre l'archéologie, et plus particulièrement les datations au carbone 14, permirent de comprendre le passé du Pacifique. L'archéologie essaya aussi de définir des modèles, des schémas d'implantation et non plus seulement d'étudier des séquences basées sur l'étude des artefacts. À partir des années 1960 la Mélanésie commença également à intéresser les archéologues. On améliora les connaissances sur les sites où on trouvait de plus en plus la trace de cette culture commune appelée *Lapita* et on découvrit également des sites datant du Pléistocène, ce qui permit de dater l'occupation de la *Near Oceania* à au moins il y a 33 000 ans. Une autre avancée est à signaler : travaillant à Vanuatu dans les années 1970, l'archéologue français José Garanger établit une importante corrélation entre les découvertes archéologiques et la tradition orale, démontrant la réalité historique de certains récits[2089].

7.2.2. Les principales étapes de l'histoire et de l'archéologie des îles du Pacifique

Pendant le Pléistocène et le début de l'Holocène, les hommes occupaient une petite portion des îles du Pacifique, qui n'allait pas au-delà des îles Salomon, donc les îles pertinentes à la *Near Oceania*. Pendant le Pléistocène, les terres se séparèrent car, durant le dernier âge de Glace, l'Australie, la Tasmanie et la nouvelle Guinée constituaient un seul continent appelé Sahul. Toujours au Pléistocène, qui s'étend entre 140 000 et 18 000 ans BP, il y eut la plus forte descente du niveau de la mer (plus de 100 m). Toutefois, pour atteindre ce continent, entre 60 000 et 40 000, l'homme dut recourir à la navigation, car même quand la mer était basse, des bateaux étaient nécessaires pour rejoindre la côte. D'après les datations au C14, selon J. F. O'Connell et J. Allen[2090] les premiers hommes arrivèrent à Sahul depuis l'Asie il y a environ 47 000 ans. Une fois que l'*homo sapiens* eut atteint le continent, il se dispersa un peu partout, car on retrouve ces mêmes datations dans plusieurs sites du Pléistocène aussi bien en Nouvelle

[2088] Gifford – Shutler 1956.
[2089] Voir par exemple Garanger 1972b.
[2090] O'Connell – Allen 2015, p. 80.

Guinée, dans l'Archipel Bismarck et dans les îles Salomon. Il s'agissait de population de langue papoue. Avant l'établissement des Lapita, il n'y avait pas beaucoup de villages permanents. Les communications entre les peuples sont démontrées par les mouvements d'obsidienne, objet caractéristique et marqueur matériel de cette période[2091]. La période du *Younger Dryas event* (il y a environ 11 200 – 10 200 ans) fut un moment de grand refroidissement : il peut être considéré comme la cause du début de l'agriculture et de la domestication de l'animal afin de réduire la dépendance des aléas de la nature ; en permettant une meilleure gestion et maîtrise de ressources il s'accompagna aussi d'une augmentation démographique[2092]. Au milieu de l'Holocène, de nouvelles stratégies de subsistance ont vu le jour ainsi que de nouvelles techniques de traitement de la pierre et du coquillage. Vers environ 2000 av. J.-C., à la veille de l'arrivée des nouveaux arrivants Lapita, les études mettent en évidence une grande variété linguistique au sein du groupe papoue, ainsi qu'une importante différenciation génétique au sein de la mosaïque des peuples[2093].

Il y a 3 300 ans, un événement marquant fut l'éruption du mont Witori qui déplaça une consistante couche de *tephra.* Elle a été considérée comme « one of the most massive eruptions to occur anywhere on earth during the time that modern humans have existed on the planet »[2094]. De nombreux changements ont eu lieu à la suite de cet épisode, dans les modalités d'implantation, l'usage de la terre avec l'apparition d'un nouveau type de céramique avec estampille à dent qui apparaît dans l'archipel de Bismarck. En effet, les archéologues engagés dans les recherches de terrain remarquent un changement de culture, comme si l'éruption avait facilité l'arrivé d'un nouveau groupe humain et la disparition du précédent[2095].

L'arrivée de ce nouveau groupe d'origine austronésienne depuis le sud-est asiatique se date à partir de la deuxième moitié de second millénaire. Il serait apparu dans l'archipel de Bismarck entre 1410-1290 av. J.-C.[2096]. Ce groupe est connu par la littérature spécialisée sous le nom de *Lapita*, nom issu du site fouillé dans la péninsule de Foué en Nouvelle-Calédonie, où en 1952 pour la première fois Gifford reconnut l'identité de la céramique retrouvée ici avec celle déjà identifiée à Sigatoka dans les îles Fidji[2097]. La céramique est donc le premier marqueur de la

[2091] Kirch 2017, pp. 172-204.
[2092] Nunn 2009b, p. 75.
[2093] Kirch 2017, pp. 223-226.
[2094] Spriggs 1997, p. 76.
[2095] Petrie – Torrence Robin 2008, p. 740.
[2096] Denham – Ramsey – Specht 2012.
[2097] Sand – Kirch 2002.

nouvelle culture. Elle est réalisée avec une argile locale, la technique de fabrication est très élaborée avec un ajout de sable ; sa caractéristique distinctive principale est le décor qui est réalisé en pointillé par l'utilisation d'un peigne, il y a parfois un engobe. A. Noury et J.-C. Galipaud proposent d'attribuer à la céramique un rôle rituel, ne la considérant pas adaptée à l'utilisation domestique à cause de sa porosité et de sa fragilité. Ces auteurs estiment aussi que différents décors correspondent à autant de marqueurs de groupes humains différents. Ces décors pourraient représenter les croyances anciennes, relevant du monde des ancêtres. Ils pourraient correspondre à des symboles témoignant d'une organisation sociale hiérarchisée et donc être un moyen de transmission de la pensée des Lapita[2098]. Le premier à découvrir des tessons de poteries décorées de motifs géométriques avait été le missionnaire O. Meyer en 1908, dans le village Rakival, dans l'île de Watom (archipel de Bismarck). Des tessons identiques furent repérés à proximité, dans le village de Vunakatai. Les découvertes se multiplièrent ensuite aux îles Tonga grâce à W. C. McKern en 1920 et F. Sarasin en trouva en Nouvelle-Calédonie à Foué, au lieu-dit Lapita. Jusque-là il s'agissait de trouvailles ponctuelles. Les premières corrélations furent établies par M. Lenormand en 1948 avant que Gifford, comme nous l'avons déjà mentionné, n'établisse un lien incontestable grâce aux datations au C14. L'hypothèse d'une « communauté de cultures » fut proposée par J. Golson (université d'Auckland) en 1961 et à partir des années 1960 les fouilles se multiplièrent. M. Mead, sous la direction de R. C. Green, proposa une méthode de classification et d'analyse de décor de la poterie. La recherche s'intensifia dans les années 1980 et 1990[2099].

Le terme *lapita* indique à l'origine le type de céramique estampillé et donc une culture archéologique, un « archaeological construct » basé sur les similitudes stylistiques de la poterie[2100]. La céramique est le marqueur le plus immédiat et simple d'identification et reconnaissance de ce complexe culturel, toutefois d'autres aspects permettent de la définir également. Tout d'abord, les modalités d'implantation sont très variables : les nouveaux sites ont de plus grandes dimensions et sont situés sur des terrasses de la côte ou en bord de lagon avec des maisons sur pilotis, parfois au bord des récifs, mais aussi dans les petites îles satellites. Le niveau de la mer au temps de l'expansion vers la *Remote Oceania* était à 1-1.5 mètres plus haut que de nos jours et maintenant ces terrasses se trouvent parfois à une certaine distance de la ligne de côte actuelle. Par exemple, le site de Mulifanua aux Samoa qui se trouve à 2 mètres

[2098] Noury – Galipaud 2011. Pour un approfondissement on peut consulter Mead 1975 ; Noury 2011.
[2099] Noury – Galipaud 2011, pp. 11-12.
[2100] Kirch 1997, p. 13.

en dessous de la mer et les maisons sur pilotis dans l'archipel de Bismarck sont souvent recouvertes de sable comme le montrent leurs ruines sur les récifs. Les plages et les récifs sont donc les lieux les plus recherchés pour l'implantation des sites. En règle générale les habitats sont érigés près d'un point d'accès à l'eau douce et non loin de la mer et de ses ressources. Cela leur permettait aussi d'avoir accès à des terres facilement cultivables et d'avoir à disposition une issue facile avec des canoés toujours prêts à partir en cas de nécessité de fuite[2101]. Les habitants produisaient et commercialisaient leurs poteries, leurs techniques de pêche et la domestication d'animaux tels que cochons et poules. Un autre indice de l'arrivé des migrants et du début de leurs activités est représenté par l'accélération de l'érosion et l'extinction de certaines espèces endémiques d'oiseaux et de reptiles ainsi que par l'introduction de nouveaux animaux comme le rat, le chien, les poules et de types de plantes et de fruits comme la banane et le taro[2102]. Les Lapita amenèrent avec eux tout ce qui était essentiel, les composantes biotique et culturelle, pour recréer une copie de l'environnement qu'ils avaient quitté[2103], cela leur permit de s'adapter et de survivre.

Les anthropologues ont tenté de définir les caractéristiques socio-culturelles de ces sociétés, qui sont donc considérées comme très hiérarchisées et non égalitaires, avec une différenciation des compétences sur la base du sexe, de l'âge, de l'ordre de naissance, d'affinité par le mariage : une distinction en classes sociales très rigide. Les individus faisaient remonter leurs origines à un ancêtre commun, les unités sociales de base étaient les foyers familiaux[2104]. Les Lapita étaient des marins, ils étaient habitués à voyager et à naviguer entre leurs sites et à mobiliser aussi des matériaux comme l'obsidienne, la chaille, les herminettes en pierre, les hameçons en coquillage, les parures en coquillage comme bien de luxe. Les importants échanges que les communautés établissaient entre elles correspondent à l'un des aspects à la fois importants et fascinants de la société Lapita. Cela est visible au travers de la circulation de matériel généralement sur des distances de 300 à 400 kilomètres. À la suite de leur intégration aux populations locales, les Lapita se seraient transformés en villageois sédentaires, ayant tout de même un lien les uns avec les autres grâce à un réseau de commerce et d'échanges rituels d'objets de valeur[2105]. Il a longtemps été considéré que la culture Lapita était un développement local[2106], tandis que, de nos jours, les spécialistes considèrent que cette culture est un élément

[2101] Kirch 2017, pp. 274-280.
[2102] Kirch 2017, pp. 229-237 ; Spriggs 1997, p. 88-90.
[2103] Anderson 1952.
[2104] Kirch 2017, p. 296.
[2105] Noury – Galipaud 2011, p. 33.
[2106] Pour le modèle de la « continuité » voir une explication synthétique chez Spriggs 1997, pp. 82-4.

extérieur et nouveau dans ces terres. Ce peuple est apparu il y a 5 000 à 3 300 ans dans l'ouest de la *Near Oceania*, dans les îles proches du sud-est de l'Asie, en particulier depuis Taïwan. Cependant, la culture Lapita qui apparaît en Océanie est né de la fusion des cultures indigènes et de la culture austronésienne intrusive[2107]. R. Green propose un modèle d'interprétation des origines Lapita appelé « Triple I » faisant allusion aux concepts d'intrusion, d'innovation et d'intégration[2108].

Les recherches récentes permettent d'identifier plus de 230 sites Lapita et les datations au C14 permettent d'identifier la chronologie, l'extension et le rythme de diffusion de cette culture. Les sites Lapita peuvent être regroupés en plusieurs secteurs géographiques : les *Lapita orientaux* (îles Fidji, Tonga et Samoa) ; les *Lapita occidentaux* (est des îles Salomon et Vanuatu) ; les *Lapita de l'extrême Ouest* (Archipel de Bismark) ; les *Lapita du Sud* (îles Loyauté et Nouvelle Caledonia) ; les Lapita sud-papoues (Caution Bay)[2109]. Talepakemalai (îles Mussau), Tamuararai (Emirau) Komgot (île d'Anir) se trouvent parmi les sites les plus importants.

Vers 1110 av. J.-C., les Lapita démarrèrent une phase d'exploration et de colonisation et ils commencèrent à se déplacer de la *Near Oceania*, aux îles Salomon vers 1050 av. J.-C. et à Vanuatu vers 1000 av. J.-C. La diaspora se poursuit ensuite vers le sud, vers les îles de Nouvelle-Calédonie entre 1100 et 1050 av. J.-C. ; en même temps d'autres explorateurs Lapita se dirigèrent vers les îles Fidji et la date la plus ancienne correspond au site de Bourewa, entre 1070 et 910 av. J.-C. On a identifié et reconnu au moins 35 sites Lapita aux îles Fidji. Depuis les Fidji il était possible d'aller vers l'est en passant par plusieurs îles de l'archipel Lau vers les Tonga, en particulier le site de Nukuleka, dans l'île Tongatapu vers 888 av. J.-C. À partir de ce lieu, les Lapita purent se rendre au nord vers Ha'apai et Niuatoputapu et ensuite Futuna et 'Uvea et enfin Samoa, dont le seul site avec céramique estampillée est Mulifanua, daté vers 930-800 av. J.-C. L'absence d'autres sites Lapita à Samoa, est dû probablement à la rapide subsidence de Samoa et l'inondation des autres sites. Puisque les Tonga et les Samoa font partie de la Polynésie, les Lapita sont considérés comme les ancêtres des populations et des cultures qui vont se succéder en Polynésie. Dernièrement, il y a eu la découverte d'une variante tardive

[2107] Kirch 2017, pp. 229-237.
[2108] Green 1991.
[2109] Kirch 2017, pp. 238-240.

des Lapita à Caution Bay le long de la côte sud de Nouvelle Guinée, dans la région connue comme Papua, la date la plus ancienne étant 950 av. J.-C.[2110]

Si l'on propose une synthèse de ces explorations, en 200 ans, les navigateurs Lapita auraient exploré un espace maritime de 4500 kilomètres en bateau : une entreprise sans précédent dans le monde entier. C'étaient des voyages non seulement de découverte, il s'agissait d'une véritable colonisation : les sites n'étaient pas temporaires, mais permanents. L'expansion se manifeste au travers des générations successives qui vont fonder de nouveaux établissements. Nous pouvons repérer des schémas de colonisation qui impliquent un certain nombre de questions. Afin de reconnaître le moteur profond qui engendra le mouvement colonisateur, la question démographique est l'un des sujets qui a attiré l'attention des spécialistes, on se demande en effet s'il y a eu une courbe de croissance démographique stable qui aurait justifié le départ d'une partie de la population[2111].

Il n'y a pas une vraie « fin » de la période Lapita. La diaspora des Lapita s'arrête aux alentours de 1000 av. J.-C., à ce moment la céramique estampillée disparaît et cela seulement trois siècles après le début de la colonisation. Il y eut cependant une continuité entre les populations productrices de ce type de céramique et les populations suivantes, une continuité de vie sur les sites archéologiques : l'élément qui constitua la différence fut la disparition d'un marqueur archéologique, d'un aspect donc de la culture matérielle. Cette évolution est plus difficile à suivre dans la *Near Oceania* parce que les Lapita continuèrent de se mélanger à la population locale établie ici précédemment. Ces dynamiques de transformation *post-Lapita* sont particulières à chaque zone, car chaque communauté différencia sa culture, s'adapta à son île et à son environnement et les différences augmentèrent. Dans les derniers 3000 ans il y a eu une énorme diversité ethnographique dans cette région, ce qui a conduit à la formation des identités modernes, comme le dit bien Kirch : « What may be fairly said of Lapita is that its legacy is the modern ethnographic diversity of Oceania »[2112].

Pour expliquer les changements opérés à cette époque de « fin » des Lapita, M. Spriggs[2113] évoque plusieurs modèles :

- contraction du système de commerce /spécialisation,

[2110] Kirch 2017, pp. 244-254.
[2111] Kirch 2017, pp. 254-5.
[2112] Kirch 2017, p. 297.
[2113] Spriggs 1997, pp. 152-161.

- adaptation locale,
- transformation socio-politique,
- absorption et création d'une culture « créole »,
- migration secondaire depuis la même zone de provenance des Lapita.

Chaque zone alors a évolué différemment.

Dans l'archipel de Bismarck[2114], il n'y a pas vraiment de rupture, mais plutôt un processus graduel de « settling in », à savoir un développement local ou régional d'une sphère culturelle. Il y eut une spécialisation des échanges commerciaux, donc à une échelle plus réduite, ainsi que de nouveaux réseaux commerciaux, une adaptation locale, une transformation socio-politique (résultant de l'effondrement du système d'échange précédent), l'absorption par des groupes indigènes non austronésiens et des migrations secondaires. Tous ces phénomènes représentent les facteurs et les preuves de la fin de la période Lapita non seulement dans l'archipel de Bismarck, mais aussi dans l'intégralité de la *Remote Oceania*. Il y eut donc une transformation de cultures plus localisées et différenciées, les séquences de céramiques, par exemple, se différencient considérablement selon les lieux.

Il est intéressant de remarquer aussi que plusieurs éruptions volcaniques ont interféré avec la présence humaine. Par exemple, dans l'archipel de Bismarck dans les derniers 2500 ans de nombreuses éruptions ont perturbé la vie des populations, entraînant la disparition de certains groupes humains et le déplacement d'autres. Les éruptions de 150 av. J.-C., de 200, 600 et 800 ap. J.-C. dans la zone de Hoskins dans l'ouest de la Nouvelle-Bretagne ont produit des chutes de *tephra* assez conséquentes. Les traditions orales de la population Tolai évoquent la dangerosité de l'éruption en 600 du volcan Rabaul (Gazelle Peninsula) et les effets contraignants qu'elle a eu sur cette population les poussant à migrer vers la Nouvelle Irlande[2115].

Dans les îles Salomon, très peu de sites Lapita ont été découverts. Ces quelques sites se situent principalement dans le groupe des îles Santa Cruz et Nouvelle Georgia et dans la région nord-ouest : c'est là où on peut retracer une continuité archéologique depuis la période pré-Lapita jusqu'à la période historique. On retrace une continuité dans la typologie céramique avec des changements de style en 200, puis en 600 et en 1200. Il y a lieu de constater néanmoins que nos connaissances sont très parcellaires et dépendantes des travaux de terrain mis en place et des aboutissements de la recherche archéologique. L'activité volcanique représente tout

[2114] Voir l'excellente synthèse du chapitre 5 de Kirch 2017.
[2115] Spriggs 1997, p. 168.

aussi bien une présence constante : les volcans de Nouvelle Bretagne et de Manus ont un effet aussi sur les îles Salomon, en particulier sur l'aire de Bougainville. Une activité volcanique locale est signalée avec :

- le volcan Bagana, actif encore maintenant,
- le Billy Mitchell qui est entré en éruption y a 950 et 300 ans,
- le Loloru, actif pendant l'Holocène jusqu'à 3 000 BP, se manifestant maintenant avec un champ de fumerolles,
- le Balbi : des traditions orales témoignent de l'activité volcanique de ce volcan et les géologues considèrent que la dernière éruption remonte à 1000 ans[2116].

Les sites Lapita à Vanuatu (anciennement appelée Nouvelles Hébrides) sont datés entre 1050 et 750 av. J.-C. La céramique reste toutefois un marqueur et un repère incontournable. Les recherches montrent en effet une continuité dans la céramique qui évolue en une typologie locale gravée et avec des appliques à relief variable appelée Mangaasi dont cinq phases sont reconnues à Efate, un des sites les mieux étudiés.

Nous ne pouvons pas ne pas mentionner le site d'inhumation du chef Roy Mata dans l'île Retoka, île sacrée encore aujourd'hui, au point que les habitants la croient peuplée par les âmes des morts. On y a découvert aussi des sépultures d'autres individus, souvent des couples, probablement enterrés vivants. Selon les datations au C14 les sépultures seraient à situer entre 1300 et 1550. Comme dans l'archipel de Bismarck, l'histoire de Vanuatu est marquée par le volcanisme, en particulier par deux immenses éruptions volcaniques : celle du volcan Ambrym en 1850 BP et celle du volcan Kuwae en 500 BP, elles sont énumérées parmi les plus grandes éruptions du monde pendant l'Holocène[2117]. La deuxième éruption eut même des effets encore plus dévastateurs que la célèbre éruption de Santorin dans l'est de la Méditerranée à l'âge du Bronze, elle a eu lieu probablement vers 1452 et il est possible qu'elle soit responsable des anomalies dans les carottes de glace du Groenland pour les années 1452-60 ; elle sépara la partie sud-est de l'île Epi de l'île originaire Tongoa, et elle a été classée parmi les dix plus puissantes éruption de l'Holocène : les effets du collapse de la caldera et l'effet de subsidence ont généré la configuration actuelle de l'archipel. Beaucoup d'autres volcans de Vanuatu ont été en activité, en particulier dans l'île d'Ambae où la tradition orale parle de villages détruits

[2116] Spriggs 1997, pp. 171-2.
[2117] Spriggs 1997, pp. 178-9.

il y a 150 ans par des coulées de boue. Nous pouvons également mentionner le volcan Yasur dans l'île de Tanna en activité entre 1 400 et 800 BP[2118].

En Nouvelle-Calédonie il y a une grande variété ethnographique et sociopolitique. Beaucoup de recherches archéologiques ont été menées ici grâce aux archéologues français tels que J.-C. Galipaud et C. Sand. Les premiers Lapita arrivèrent ici et dans les îles Loyauté entre 1100 et 1050 av. J.-C. ; à l'issue de la période Lapita la production de céramique continua et se différencia avec de nouvelles formes et styles décoratifs, les archéologues ont pu ainsi créer une séquence culturelle de quatre périodisations grâce aux styles de la céramique[2119].

Les îles Fidji constituent un ensemble géographique assez particulier car il s'agit d'un archipel établi entre la Mélanésie et la Polynésie. Les Fidji ont été habitées par les Lapita pendant la même période que la Nouvelle-Calédonie, et elles présentait des différences culturelles importantes entre les habitants de la côte, ceux de l'intérieur et ceux des petites îles au large. Les habitants des îles Lau ont leurs propres caractéristiques, en partie en raison de leurs contacts avec les îles Tonga. Les Fidji sont très proches de la Polynésie occidentale, mais elles sont également exposées à une certaine influence culturelle des îles proprement mélanésiennes.

Aux Fidji, les deux premiers sites fouillés par Gifford[2120] furent Navatu et Vunda, à Viti Levu. Les fouilles menées entre 1960 et 1970 à Sigatoka permirent de mieux connaître la séquence culturelle et d'occupation. La céramique continua à être produite après la période Lapita et encore après l'arrivée des Européens. Les quatre périodes des céramiques identifiées ici sont les suivantes :

- Sigatoka (1200-100 av. J.-C.) ;
- Navatu (100 av. J.-C.-1100 ap. J.-C.) ;
- Vunda (1100-1800) ;
- Ra Phase après l'arrivée des Européens[2121]

Sur la base d'une étude sur Sigatoka, plusieurs modèles d'établissement ont été identifiés[2122] : les forteresses territoriales, les refuges reculés, les fortifications au fond des vallées. L'agriculture se développa plusieurs siècles après la colonisation Lapita, entre 20 av.

[2118] Spriggs 1997, pp. 212-217.
[2119] Kirch 2017, pp. 362-3.
[2120] Gifford 1951b.
[2121] La terminologie a été élaborée par Frost 1979.
[2122] Field 1998.

J.-C. et 80 ap. J.-C. Vers 600 apparaissent des fortifications qui prennent appui sur le relief naturel ; les centaines de sites fortifiés de la phase Vunda (Vuda) ont intéressé les spécialistes et ont entraîné un débat à ce propos. L'arrivée de populations immigrées a été proposée comme étant à l'origine de leur apparition. Toutefois, les changements au niveau des modalités résidentielles et les modifications dans le paysage peuvent être attribués à des facteurs démographiques (compétition pour les ressources), économiques et sociopolitiques. Le changement climatique est un autre élément déclencheur qui a été invoqué, avec les changements que le petit âge de Glace entre 1300 et 1850 aurait pu impliquer. Au total, cette situation amena à un statut de guerre et aussi au cannibalisme institutionnalisé[2123].

Dans les sites Lapita on trouve certains artefacts, comme l'obsidienne, les herminettes, la poterie, en provenance d'autre sites du Pacifique, preuve de la circulation inter-îles de ces biens. Des tessons fidjiens ont été découverts par exemple aux îles Tonga[2124]. Des raisons économiques peuvent également expliquer ces contacts, les Tongiens pouvaient par exemple résider dans les îles Lau pour s'approvisionner en bois afin de construire des bateaux. En réalité, la mobilité des populations du Pacifique ne devrait pas nous étonner, si l'on considère l'ampleur et la rapidité du mouvement colonisateur des Lapita et si l'on considère également que ces populations étaient naturellement tournées vers la mer et devaient être habituées à chercher de nouvelles opportunités sur les terres les plus proches[2125]. Des données ethnographiques et issues de la tradition orale attestent du réseau d'échanges avec les Tonga et Samoa, les deux plus proches îles polynésiennes, comme nous le montrerons plus loin :

« such regular and frequently systematized contacts no doubt facilitated the spread of innovations ranging from material to the ideological, and account for parallel cultural developments in Fijian and Western Polynesian cultures »[2126].

Les Polynésiens tirent leurs origines de l'expansion Lapita, dont le site le plus important est le site de Nukuleka dans les Tonga daté vers 896-880 av. J.-C. Par la suite, en un siècle, de petits sites se développèrent dans toute la Polynésie, mais cette époque est suivie d'une graduelle et longue période de changement culturel avec l'émergence d'une culture distinctive

[2123] Le lecteur trouvera dans Kirch 2017, pp. 383-4 la synthèse de ce débat ainsi que la bibliographie de référence. Voir aussi Nunn *et al.* 2007 ; Nunn – Petchey 2013.
[2124] Kirch 1988.
[2125] Les modalités d'échanges ont été théorisés par Green – Kirch 1997. Voir aussi Green 1996.
[2126] Kirch 2017, pp. 388-9.

ancestrale polynésienne et un langage proto-polynésien ; les populations acquirent leur personnalité polynésienne lors du premier millénaire av. J.-C.[2127]. *Hawaiiki* est le terme utilisé dans les mythes e la tradition pour indiquer les terres polynésiennes des Tonga, Samoa, Futuna et ‘Uvea. À la différence de la Mélanésie, en Polynésie les populations partagent une histoire commune et toutes les cultures dérivent d’une culture ancestrale développée pendant une période de 2 500 ans. Dans la Polynésie occidentale, il existe une périodisation culturelle basée sur les séquences de céramique suivantes :

- Early Eastern Lapita (environ 900-700 av. J.-C.) ;
- Late Eastern Lapita (environ 700-300 av. J.-C.) ;
- Polynesian Plain Ware (environ 300 av. J.-C.- 300 ap. J.-C.).

Toutefois, la production et l’emploi de la céramique disparaissent au début du premier millénaire de notre ère. Les techniques de navigation permirent vers 900 – 1 000 d’entreprendre des voyages vers la Polynésie orientale avec l’occupation de l’archipel de la Société, des îles Cook, des îles Marquises, de Hawaii atour de l’année 1100 et finalement de la Nouvelle-Zélande entre 1200 et 1300.

Dans les 700 dernières années on trouve la trace de contacts entre Polynésiens et Mélanésiens, ce qui met en discussion l’idée d’une rigide séparation entre les zones du Pacifique et nous montre que la mobilité de biens mobiliers, du bagage culturel, linguistique, religieux, en un mot des traditions et des mœurs était possible. Les raisons de ce nouveau mouvement de peuples sont nombreuses, elles sont la conséquence d’une croissance démographique et de la crise sociale qui s’en suit et amène les gens à tenter leur chance ailleurs. En effet, dans la tradition orale des Tonga et des Samoa, la lutte pour le pouvoir est un thème très courant, et la tradition confirme même, comme nous le verrons dans la section 3, la présence d’étrangers qui participent activement à la vie communautaire et qui jouent un rôle de relief dans le déroulement du récit légendaire. Ces contacts concernent principalement le triangle Samoa-Tonga-Fidji. Il existe plusieurs facteurs favorisant ces contacts et échanges (quoique pas toujours pacifiques) : la création d’un « empire maritime » des Tonga et la tendance dominante des vents à souffler vers l’est[2128]. Les contacts entre les Fidji, les Lau, les Tonga et les Samoa sont perceptibles aussi dans le domaine de la linguistique, comme il a été mis en évidence par Paul Geraghty[2129]. L’étude de la céramique fournit encore une fois un sujet

[2127] Kirch 2017, pp. 494-505.
[2128] Kirch 2017, p. 359 ; Spriggs 1997, pp. 187-192.
[2129] Geraghty 1983.

de discussion important dans le questionnement sur l'évolution historique des îles du Pacifique. Si certains spécialistes expliquent les changements des phases de la céramique fidjienne en raison d'une dynamique d'évolution interne, d'autres en effet évoquent l'arrivée d'un groupe externe qui aurait exercé son influence. Par exemple, la troisième phase de la céramique fidjienne serait caractérisée par une intrusion d'éléments de Vanuatu en raison des ressemblances entre la céramique fidjienne Vunda et celle de Vanuatu du complexe de Mangaasi[2130]. Un autre élément confortant cette théorie est l'apparition d'obsidienne de Vanuatu dans les abris rocheux de Lakeba vers 250[2131].

Le système d'échanges amène également à une circulation et au partage d'idées. Le système d'échange déjà au sein des sites Lapita présente de multiples facettes : même si en général il suit une trajectoire d'ouest en est, depuis la *Near Oceania* à la *Remote Oceania*, on peut remarquer aussi un réseau d'échange à caractère régional dans le triangle Fiji-Tonga-Samoa, qui s'étend aussi à la Polynésie orientale et qui dure jusqu'au moins il y a 500-600 ans[2132]. Les îles partagent déjà un substrat commun d'origine Lapita mais les contacts permettent aussi la réaffirmation de principes culturels partagés et d'une identité commune. À cela contribue aussi le réseau matrimonial[2133] : les relations entre les trois archipels étaient en effet institutionnalisées, et même les mythes et légendes voient souvent comme protagonistes des jeunes filles et des jeunes garçons des clans au pouvoir voyager dans les îles proches en vue d'un mariage mixte entre dynasties souveraines, amenant avec eux leurs bagages matériel et culturel[2134] et contribuant ainsi à la diffusion de pratiques et d'idées. Un autre élément commun est la consommation du *kava* (*Piper methysticum*), domestiquée d'abord à Vanuatu.

Ces observations ainsi que l'histoire et la préhistoire de ces terres, voire la conformation volcanique des îles, justifie le fait de restreindre le spectre de notre analyse à ces trois archipels, avec des incursions ponctuelles vers d'autres îles de Mélanésie et de Polynésie. Notre objectif est d'étudier les formes mythologiques employées par ces territoires liés par un passé et des influences culturelles communes, d'identifier leurs similitudes et différences, d'établir des

[2130] Bellwood 1979, pp. 264-5.
[2131] Kirch 2017, p. 379.
[2132] Green – Kirch 1997. Davidson 1977 s'intéresse aussi aux échanges et à l'influence mutuelle entre les Fidji, Tonga et Samoa et analyse les différents marqueurs de ces contacts : céramique, obsidienne, Herminettes, mais aussi le type de buttes, résidentielles et funéraires, les pratiques funéraires et la présence de fortifications.
[2133] Kaeppler 1978.
[2134] Des objets comme des canoés, de la poterie, des instruments musicaux, des tissus (les « mats »), des paniers, des plumes, du bois de sandale, autrement dit des objets de la vie quotidienne, mais aussi des objets de valeur utilisés comme dons ; il ne faut pas oublier pourtant la portée du bagage culturel comme les histoires, les danses et les rituels.

comparaisons et de chercher la présence éventuelle de motifs partagés ; il s'agit également d'explorer si ces trois territoires ont une façon commune d'aborder et d'élaborer la description des phénomènes naturels et l'expérience de la catastrophe dans les récits.

7.3. Mythologies du Pacifique

7.3.1. Historiographie de la découverte des mythologies du Pacifique

L'intérêt pour les légendes du Pacifique remonte aux premiers explorateurs et missionnaires, qui ont relaté leurs mémoires des voyages dans les récits et qui ont ainsi pu enregistrer des bribes précieuses de la tradition locale. Nous mentionnerons ici quelques exemples marquants. J. Banks, qui accompagna Cook dans la première mission, recueillit les traditions de Tahiti et le capitaine lui-même se dévoua à transcrire certaines légendes : la figure de Maui est alors mentionnée pour la première fois. Grâce à Cook, nous possédons le premier récit de Création, l'histoire de Tangaroa et Tiki, écrit en 1769[2135]. Un autre exemple de voyageurs s'intéressant à la tradition est le Révérend W. Ellis qui participe en 1797 à l'expédition de la *Duff* par la *The London Mission Society*.

Les mythes du Pacifique furent donc recueillis à partir de la phase historique du contact avec les voyageurs européens. Les personnes qui s'intéressent aux mythes locaux dans les deux siècles suivants appartiennent essentiellement à quatre catégories :

- les missionnaires qui s'intéressaient à la mythologie locale car ils voulaient la remplacer par les croyances chrétiennes et qui, pour ce faire, apprenaient la langue locale dans le but de communiquer avec les indigènes et de les « éduquer »[2136] ;
- les administrateurs ou les fonctionnaires qui pouvaient avoir de l'intérêt pour les mythes et les croyances ;
- les folkloristes amateurs qui avaient une connaissance moyenne de la langue ;

[2135] Alpers 1987, pp. 24-25 (le livre avait été publié une première fois en 1970 avec le titre « Legends of the South Seas »).

[2136] Ces récits sont donc évidemment très précieux car probablement très proches de la langue d'origine. Toutefois, en raison des finalités mêmes de la démarche des auteurs qui les ont recueillis, ils présentent beaucoup d'apriori, d'idées préconçues et d'éléments de censure. Il n'en demeure pas moins important de rappeler que ces mêmes auteurs ont permis la préservation de nombreuses légendes. Par exemple, l'œuvre du Père catholique Francis Xavier Reiter et du Révérend méthodiste E. E. V. Collocott qui ont publié un certain nombre de mythes dans les revues *Anthropos* et *Folk-Lore* (Gifford 1924, p. 5).

- les ethnographes et les anthropologues professionnels, à partir du début du XX^e s., qui maîtrisent aussi bien la langue que les techniques d'enregistrements et d'entretien[2137].

De façon générale, les mythes polynésiens ont attiré le plus grand intérêt et inspiré des travaux systématiques de collecte des légendes. La première grande étape fut la publication de la mythologie polynésienne dans l'œuvre de Sir G. Grey en 1855[2138], qui, de façon très lucide, remarque que beaucoup de thèmes et de motifs étaient partagés par toute la Polynésie. Le travail de Grey attira l'attention des ethnologues et des chercheurs intéressés par la mythologie comparative, comme E. B. Taylor, M. Müller, L. Frobenius, A. Bastian, J. Frazer, S. Freud. Une autre collection importante datant de la même époque est celle de R. Taylor, sur les mythes de Nouvelle-Zélande[2139].

Il y a aussi toute une série d'écrits sur les traditions orales, les histoires familiales, la généalogie et les expériences personnelles qui sont conservés dans les villages comme « family books ». Une partie de ces récits a été publiée dans le « Journal of the Polynesian Society », à partir de la fondation de la *Polynesian Society* en 1892, tandis que d'autres exemplaires non-publiés sont conservés dans les réserves de la Alexander Turnball Library de Wellington[2140]. Une autre série de publications ayant eu un rôle essentiel dans la préservation des légendes est la série du « Bishop Museum Bulletin », dont le premier volume sortit en 1922.

Il y a lieu ici de rappeler que la rédaction d'un des premiers ouvrages à vocation encyclopédique fut entreprise par R. B. Dixon[2141] en 1916, et un important recueil de légendes de Polynésie, par la plume de J. C. Andersen en 1928[2142] ; celui-ci résume les légendes dans un manuel de plus de 500 pages où il mélange notions d'histoire et de culture locale. Au début du XX^e s. beaucoup de spécialistes commencent à restreindre leur champ d'intérêt en se focalisant chacun sur la mythologie de leur zone de prédilection : c'est ainsi que L. Fison[2143] écrivit en 1904 sur les mythes des îles Fidji, E. W. Gifford[2144] en 1921 sur les mythes des Tonga et au milieu du XX^e s. les Hawaii firent l'objet de l'attention de M. Beckwith et K. Luomala[2145]. Les auteurs de ces recueils ne suivent pas tous une méthode précise de récolte des récits et n'adoptent pas les mêmes critères de sélection, ils présentent les légendes de façon très

[2137] Alpers 1987, p. 26.
[2138] Grey 1855.
[2139] Taylor 1870.
[2140] Subramani 1992.
[2141] Dixon 1916.
[2142] Andersen 1928.
[2143] Fison 1904.
[2144] Gifford 1924.
[2145] Beckwith 1940 ; Luomala 1955.

différente. Certains auteurs présentent simplement une version abrégée ou résumée des légendes, d'autres en revanche offrent une traduction littérale d'après la langue originale fournie par un correspondant local[2146], ou encore ils essayent de transcrire le texte de la légende de la façon la plus proche de celle d'origine[2147]. Certains sont plus des compilateurs qui rassemblent les mythes déjà publiés en langue locale, ou tirés des collections d'explorateurs et missionnaires[2148], parfois en fournissant aussi un commentaire soit après chaque mythe, soit en introduction à l'ouvrage[2149]. D'autres intègrent aussi des versions apprises personnellement lors des séjours sur place[2150].

La forme de présentation est principalement celle d'une anthologie de mythes et légendes[2151], souvent regroupées par thèmes ou par zone géographique s'il s'agit d'un recueil plus généraliste, et, très souvent, sans explications particulières. L'auteur peut choisir de rédiger un texte plus complexe et personnel en abordant les grands thèmes et sujets de la ou des mythologies concernées, évoquant ponctuellement les personnages mythologiques, et/ou les épisodes mythiques pertinents et qui permettent d'illustrer le propos de l'auteur[2152].

[2146] Caillot 1914 en est un exemple. Les légendes qu'il recueille n'avaient jamais été publiées : c'est la première fois qu'elles sont enregistrées et traduites en français et commentées, fruit du voyage d'exploration des années 1912-1913, les sources sont en général issues « des indigènes » des archipels Paumotu, Tahiti, Magareva et Tonga. Il livre la version originale accompagnée d'une traduction, il fait des commentaires ponctuels pour expliquer un fait de langue, ou une notice culturelle, ou propose des observations à caractère historico-culturel pour mieux contextualiser les traditions.

[2147] À l'instar de Titifanua 1995. Un cas à part est représenté par Bourret *et al.* 1980. Comme les personnes interviewées parlaient désormais bien le français, l'éditeur offrait la possibilité à chaque collecteur de choisir la version qui lui semblait la plus à même de reproduire l'idée originaire. Les cinq collecteurs avaient tous des intérêts, des objectifs, des compétences et des spécialisations différentes et très variées. Cela s'est qui se traduit par des méthodologies différentes de collecte et d'analyse. À chaque fois, ils décidaient, en fonction de la maîtrise de la langue et du degré d'acculturation de la source, quelle méthode privilégier, l'objectif étant le « respect de la tradition et fidélité maximales ».

[2148] Tous les auteurs n'énoncent pas explicitement leurs sources d'origine : Poignant 1967, affirme par exemple, au début de son livre, avoir tiré les informations depuis les collections d'explorateurs, voyageurs, missionnaires, officiers du gouvernement et savants qui ont récolté et commenté la littérature orale et les traditions du Pacifique, et fournit à la fin du livre une bibliographie générale de référence. Un autre recueil qui indique les sources et les compilations antérieures qui ont servi pour l'édition est Reed and Hames 1967. Voir aussi Steubel 1976.

[2149] Comme le font par exemple Titifanua 1995 et De'Ath – Mennis 1981.

[2150] Gifford 1924 fait un travail très minutieux : pour des légendes très connues, il indique au début le nombre de versions orales qu'il a recueilli, il précise où peuvent être lues les autres versions écrites, et il énonce déjà quelques particularités des variations et les éléments en commun. Mais il n'écrit pas souvent toutes les versions, au contraire, il en résume quelques-unes ou les évoques seulement et donne plus de place à la version la plus particulière. La méthode de La Bruyère 1930 est également intéressante : il affirme avoir réuni toutes les histoires qu'il a pu rencontrer, toutes les légendes qui ont un caractère d'authenticité. Il organise son livre en rubriques et il donne généralement des notices de caractère culturel et anthtropo-ethnologique où il ne se prive pas de donner son avis ; il fait aussi la critique de la présence invasive des Occidentaux et des changements que cela a apporté à la population. Il raconte sous forme de souvenir des anecdotes et cela à propos de plusieurs sites polynésiens qu'il a visités. Fison 1904 signale ses sources dès la préface du livre et il affirme d'être conscient aussi de la fiabilité relative d'un de ses informateurs, le vieux Taliai-tupou, le Tui Naiau, à savoir le roi de Lakemba : si le cœur de la légende racontée est génuine, beaucoup d'enjolivements y sont rajoutés.

[2151] Exemplaires à ce titre Hames 1960 ; Reed – Hames 1967b ; Hames 1969 ; Gittins 1977 ; Adams 1999

[2152] Dixon 1916 va présenter des exemples des typologies les plus répandues des légendes, en les racontant avec ses propres mots. Il ne se limite toutefois pas à la présentation des traditions mythologiques, puisqu'il propose une discussion sur l'origine de certains mythes et met en évidence les éléments de transmission et de contact historique qu'on peut saisir.

À partir du XVIII[e] s. des natifs commencèrent aussi à participer à ces voyages : un exemple connu est représenté par Tupaia, un indigène de Tahiti, qui devint célèbre en tant que guide de Cook, et qui, lors du voyage de l'*Endeavour* se rendit compte que les Maoris de Nouvelle-Zélande connaissaient des histoires sur leur terre d'origine située plus au nord, même s'ils ne l'avaient pas visitée depuis des siècles. Il est vrai aussi que ces voyageurs polynésiens ramenaient avec eux leurs propres légendes et certaines se diffusèrent sur d'autres terres. Il n'est pas rare non plus que, avec l'arrivée des voyageurs occidentaux, les populations locales absorbèrent des récits qui leur étaient étrangers : Gifford par exemple affirme avoir entendu des contes populaires européens comme *Cendrillon*, arrangés à la Polynésienne[2153]. D'autre part, les Polynésiens développèrent petit à petit le besoin de recueillir leurs propres traditions[2154]. Parallèlement, ce fut à partir du XIX[e] s. que, avec la colonisation systématique, les natifs commencèrent à abandonner leurs croyances[2155], jusqu'à ce que, vers la fin du siècle, de nouvelles administrations cherchèrent à essayer de garder l'identité locale. En 1967, R. Poignant écrit qu'il y avait encore des petites communautés où le mythe continuait à avoir une signification importante pour la population, même si malheureusement les chercheurs et membres plus âgés des communautés alertaient sur une perte toujours plus importante de la tradition orale[2156].

Pendant une centaine d'années jusqu'aux années 1960, on étudiait la Polynésie essentiellement au travers de sa tradition orale, de ses légendes, ses chants, ses poèmes et ses généalogies récités, vus comme « a sort of 'history with mistakes' »[2157], un « artefacts of the mind ». Cependant, ces divers moyens n'étaient pas considérés comme de vraies sources d'informations, en recherchant les vraies informations que mythes et symboles peuvent donner sur le passé de ces civilisations. À partir des années 1960, avec les données qui commençaient à être produites par l'archéologie, l'anthropologie et la linguistique, l'étude et l'intérêt vis-à-vis des légendes diminua[2158]. La plupart des recueils de mythes ont été produits avant la fin des années 1970, toutefois plus récemment, à partir des années 2000, il y a eu une redécouverte de

[2153] Gifford 1924, p. 5.
[2154] Poignant 1967, pp. 17-18.
[2155] En effet I. Hames, autrice de nombreuses anthologies de mythes et légendes, affirme que c'était dur de collecter les *folk tales* parce que quand elle a commencé ce travail au début du siècle les personnes difficilement racontaient les légendes, elles étaient réticents et cette tradition était en train de disparaître en raison de l'intérêt pour la Bible et les histoires européennes (Hames 1969, p. 8).
[2156] Cf. chap. 8.2.2.
[2157] Alpers 1987, p. xii.
[2158] Alpers 1987

l'étude des mythes[2159] et plus en général des connaissances traditionnelles par des personnalités scientifiques de différentes disciplines ; cela non plus dans le but de garder simplement une trace des anciennes légendes, mais plutôt afin de susciter un phénomène de réappropriation et de nouvelle prise de conscience par les populations locales ; les anciennes légendes sont ainsi considérées comme des outils aptes à être intégrés dans les stratégies d'adaptation, ou comme un témoignage important de l'histoire événementielle, culturelle et environnementale locale[2160]. Cela se traduit aussi plus récemment par la redécouverte du folklore au travers de la création et l'adaptation dans la littérature pour l'enfance ou dans les éditions de livres scolaires[2161].

7.3.2. Quelques traits essentiels de la mythologie du Pacifique

Au préalable quelques remarques méthodologiques introductives s'imposent. Toute tentative de résumer la culture locale en peu de lignes risquerait d'être très réductrice, voire désobligeante vis-à-vis de la complexité et la variété du patrimoine traditionnel du Pacifique, un peu comme si on essayait de résumer l'histoire de l'Europe et de sa culture à partir de l'époque romaine jusqu'à la Deuxième Guerre Mondiale en un seul paragraphe : on serait obligé d'aplatir les différences et les spécificités et de restituer un cadre incomplet et flou.

Pour ces raisons, nous nous contenterons dans cette partie de fournir des repères en précisant certains aspects nécessaires par rapport à notre propos, évoquant à chaque fois les contributions des spécialistes les plus pertinentes. Nous évoquerons donc les traits essentiels des mythologies du Pacifique, puis nous examinerons de plus près certains récits.

Sous la forme de récits que nous appelons mythes et légendes, les habitants du Pacifique expriment leurs croyances spirituelles sous un habillage allégorique. Ils racontent les histoires d'un temps qui précède notre ère, où les esprits ancestraux, les dieux, les enfants des dieux et les héros façonnaient le monde, les modèles et les schémas de la vie des hommes. Cela avait

[2159] Titifanua 1995 est un recueil de légende plus récent, qui n'est plus seulement une anthologie, mais se propose aussi d'avancer des explications et des analyses. De'Ath – Mennis 1981, p. 4 affirment que leur objectif est la préservation des connaissance mythologiques, face à un oubli toujours plus pressant en raison aussi du fait que les anciens, garants de la tradition, ne font plus confiance aux jeunes, séduits par les mœurs occidentales.

[2160] Cronin *et al.* 2004 ; Gaillard 2006 ; Mercer *et al.* 2009 ; Fletcher *et al.* 2013 ; Nunn 2014 ; Janif *et al.* 2016 ; Nunn 2018.

[2161] Reed – Hames 1967a ; Grain de sable 2009.

lieu non seulement dans notre monde, mais aussi dans d'autres royaumes comme la « terre des esprits » des Polynésiens, le *Hawaiiki*[2162].

D'après R. Poignant, toute la région polynésienne partage un même fond mythologique, appelé « The Night of Tradition », ensuite l'imagination polynésienne réélabora de nouveaux thèmes pour s'adapter à de nouveaux paramètres où des nouveaux thèmes et caractères sont intégrés au système traditionnel. Les récits sont plutôt similaires malgré leur transposition dans les différentes îles, même si les héros culturels assument différentes caractéristiques en fonction des groupes humains et des îles. Il existe donc quand même une relation entre « the pattern of a society and its mythology » et même si des nombreux motifs et thèmes se retrouvent partout, chaque culture les a réélaborés et en a fait une expression unique de sa vision du monde. Cette caractéristique est couramment reconnue chez les compilateurs des légendes. En effet, comme le dit de façon quelque peu simplifiée R. La Bruyère : « Ainsi, chaque peuple réagit selon ses mœurs, selon sa mentalité et sa tournure d'esprit. Toutes les races (*sic*) cependant brodent sur un thème commun de cosmogonie païenne des légendes qui ne diffèrent que par la présentation poétique »[2163].

Les Polynésiens considèrent qu'ils vivent en contact étroit avec les dieux, qui sont toujours présents, et ils les invoquent. Les dieux sont aussi des ancêtres : les chefs font remonter leur arbre généalogique jusqu'à l'époque des dieux. Il y avait plusieurs « prêtres », dont un devin que l'on consultait avant de prendre les décisions importantes et qui fournissait probablement du matériel nouveau pour des nouveaux mythes et pour réinterpréter les anciens. Il y avait également le prêtre en charge des rituels[2164]. R. Taonui[2165] divise les traditions orales en six catégories : création, demi-dieu, migration, tradition tribale, traditions sur la nature et les coutumes. La plupart des mythologies polynésiennes conçoivent la création de l'univers et de ses formes vivantes au travers de l'union entre un père céleste et une mère terre. Les premiers dieux les plus connus dans toutes les mythologies sont Tangaroa, Tane, Rongo et Tu. La personnalité divine de Tangaroa/Tagaloa est très similaire aux Samoa et aux Tonga : il participe à la création, il crée des iles, à Samoa il les lance depuis le ciel, à Tonga il les pêche ; il vit au ciel, commande le tonnerre et la foudre. L'origine de la vie est souvent décrite comme un acte

[2162] Nunn 2009b la définit comme la terre d'origine des ancêtres, d'où les populations viennent, terre des dieux et terre de l'au-delà, habitée par les âmes des morts, c'est un symbole, un symbole de « shared ancestry, of seafaring achievement, and of cultural antiquity » (p. 103). Cette terre serait localisée à l'ouest, d'où effectivement proviennent les mouvements migratoires, probablement elle ferait référence à la terre d'origine de départ des migrations depuis l'ouest, à la différence des terres vraiment mythiques comme Lemuria et Mu qui sont en réalité des créations modernes.

[2163] La Bruyère 1930, p. 67.

[2164] Pour la Polynésie consulter Poignant 1967, pp. 22-69.

[2165] Taonui 2007.

d'inceste, entre le premier homme, Tiki, et sa fille ou petite-fille née du sable rouge, ou des parentés similaires. Les mythologies du Pacifique ont beaucoup de héros culturels comme protagonistes, dans certains cas il pourrait s'agir de vraies figures historiques dont les faits se seraient ensuite fixés dans un cycle mythique et auraient acquis un côté symbolique qui rend difficile le déchiffrement des détails historiques. Dans les légendes, ils agissent comme intermédiaires entre les dieux et les hommes, ils se situent souvent entre la réalité et le surnaturel, la vie et la mort[2166]. Parmi ces héros Maui-tikitiki-a-Taranga se détache[2167]. Sa figure est répandue dans tout le Pacifique, avec des noms similaires ou, si tel n'est pas le cas, au moins avec des caractéristiques très similaires et une série d'exploits et péripéties tout à fait comparables. Dans certains cas plusieurs Maui sont présents dans l'histoire, tous avec des liens de parenté. Cette extraordinaire diffusion a été attribuée à l'ancienneté de la légende qui le concerne[2168], caractérisée principalement d'aventures dangereuses finalisées à instituer la maîtrise de l'homme sur la nature. Maui défie les dieux, comme une sorte de Prométhée océanique, il obtient le feu et il cherche à octroyer l'immortalité aux hommes. L'exploit qui lui est attribué le plus couramment est celui de la pêche des îles : les préambules, les contextes, les autres personnages impliqués, la zone géographique varient légèrement, mais l'élément commun de cette histoire est que Maui, engagé dans une sortie de pêche, souvent avec ses frères, accroche avec son hameçon une ou plusieurs terres qui étaient au fond de l'Océan, qui remontent donc à la surface et deviennent des nouvelles îles. La diffusion de ce motif en tant que mythe – pourrait-on dire étiologique – est sans doute à attribuer à la mobilité des peuples qui véhiculent avec eux une image très précise et efficace de la création et/ou la découverte des îles et l'adaptent en fonction du lieu[2169]. Comme l'écrit Taonui:

> « The repeating images tells us something of the power of ancient traditions to endure over several centuries and how traditions are transposed onto new landscapes as ancestors migrated from one island to the next »[2170].

Un exemple un peu particulier de « pêche d'îles » est raconté par E. Caillot à propos des traditions des îles Tonga[2171]. Un groupe de Maui se rend sur l'île de Manuka pour chercher l'hameçon d'un vieil homme appelé Toga, qui était habitué à pêcher les îles. Suivant le conseil

[2166] Taonui 2007
[2167] La figure de Maui a été traitée magistralement par Luomala 1949.
[2168] Taonui 2007, p.29 dit qu'on devrait faire remonter sa création à la période Lapite, entre il y a 4000 et 6000 ans.
[2169] Il est néanmoins possible de reconnaître dans l'image de la terre qui remonte à la surface aussi bien le souvenir de la découverte d'une île que le moment de sa création : voir Nunn 2009b.
[2170] Taonui 2007, p.30
[2171] Caillot 1914, pp. 252-259.

de la femme de celui-ci qui était tombée amoureuse du Maui plus jeune, ce dernier réussit à surmonter l'épreuve imposée par le vieil homme et arrive à choisir le bon hameçon, Toga est alors obligé de leur livrer l'hameçon, à condition néanmoins que la première île pêchée soit appelée comme lui, Toga. Les Maui pêchent ensuite une île, appelée Tokelau (île Clarence), au nord des Samoa, et cette tradition est confirmée par un récit des Samoa qui fait venir du nord une partie des habitants des Samoa[2172]. Par la suite, plusieurs îles sont pêchées : Tonga, Ha'apai, Vava'u, Niuas et Samoa. E. Caillot interprète cela comme une réaffirmation de la forte autochtonie des Tongiens et de leur naturelle vocation à être navigateurs et découvreurs de nouvelles terres[2173].

Une partie des récits polynésiens concerne aussi l'explication des phénomènes naturels ainsi que l'établissement de coutumes, des codes moraux, de l'existence de liens et d'institutions sociales. Certains récits évoquent les migrations et parlent du départ, des explorations, des nouveaux établissements et ensuite il y a les traditions tribales, à savoir les gestes des ancêtres et des descendants[2174].

Pour ce qui concerne plus précisément la Mélanésie, ici les mythes réaffirment la relation entre homme et nature, cela au travers notamment de la performance rituelle. Poignant observe aussi que le système mythologique n'est pas stable, mais qu'il évolue et s'adapte, notamment avec l'arrivée des Européens. Ce système reflète la nouvelle situation et « what the myth-makers have been attempting to do is to accommodate the new experience within the framework of their traditional beliefs »[2175]. En Mélanésie, chaque communauté a sa propre mythologie, mais les récits partagent un certain nombre de thèmes archétypaux. Les épisodes, les motifs, les éléments de chaque légende sont liés dans un vaste panel de combinaisons et cela suggère l'existence d'une stratification culturelle et donc des liens propres à une culture complexe. Contrairement à la Polynésie, dans cette partie du Pacifique, la stratification sociale n'existe pas et ses habitants sont moins intéressés au thème de la création. En effet, leur mythologie « des origines » est plutôt vague. On remarque aussi que beaucoup d'histoires ont comme protagonistes deux héros culturels : un sage bienveillant et un malin et stupide. Dans certaines de ces histoires, ils sont présentés comme des frères[2176].

[2172] Caillot 1914, n. 1, p. 257
[2173] Caillot 1914, n. 2, p. 257 ; n. 2, p. 258.
[2174] Taonui 2007.
[2175] Poignant 1967, p. 86.
[2176] Pour la Mélanésie consulter Poignant 1967, pp. 84-109. Voir aussi Dixon 1916, p. 122 et *passim*.

Nous constatons que certaines légendes ont réclamé une attention plus importante de la part des spécialistes : il s'agit par exemple des aventures et des exploits du Maui rusé que nous venons de mentionner. Toutefois non seulement il existe plusieurs versions de la légende de Maui, mais ce personnage est le protagoniste de plusieurs récits différents diffusés dans toute la Polynésie, et qui trouve son correspondant aussi en Mélanésie. Ce constat entraîne deux réflexions : d'une part il est évident, à la lecture des recueils, que les récits légendaires mettent en évidence les contacts qui existent depuis longue date entre les ensembles insulaires ; d'autre part, il devient manifeste – aussi aux yeux des compilateurs qui en font parfois la remarque – que les récits oraux d'un seul et même épisode se multiplient, en créant de nombreuses versions[2177]. La comparaison interne – parmi les versions d'une seule légende – et externe – dans l'ensemble de la mythologie concernée – s'avère une pratique essentielle pour mieux identifier le contenu original, le noyau essentiel de la légende et en cerner les mythèmes de base afin de « dégager le squelette essentiel du conte, la version archétypique »[2178]. Le mécanisme qui détermine la création des nouvelles versions est très varié, dépendant quelquefois de facteurs internes aux significations et valeurs que le récit assume dans un territoire et pour une communauté donnée ; d'autres fois, la variation s'explique par une volonté consciente du narrateur d'accentuer un aspect en particulier en fonction de son auditoire, en raison d'un oubli temporaire ou afin de surprendre. Cette remarque invite à la prudence dans l'analyse des légendes[2179].

Comme nous l'avons déjà dit à plusieurs reprises, les populations du Pacifique ont été protagonistes d'une grande mobilité et d'un réseau développé de contacts, ce qui transparaît dans leur folklore. Il arrive alors, par exemple, que dans une seule légende interviennent des personnages de différentes îles, parfois ils sont seulement en interaction, parfois on explicite la nature de la relation, accord ou mariage ; on raconte également le transfert d'un élément culturel d'une île à une autre ou nous apercevons, comme nous l'avons déjà fait à propos de Maui, un partage des mêmes thèmes mythiques. Quelques exemples tirés du recueil de A.W. Reed et I. Hames peuvent être mentionnés ici. Dans la légende « The Shark God »[2180] un homme des Tonga se trouve parmi un groupe provenant de Mualevu qui voyageait en bateau,

[2177] Poignant 1967, p. 11 affirme à ce propos : « There are many valid versions of a myth as there are story-tellers to recount it, and very often the interest lies in the difference between two versions ».

[2178] Bourret *et al.* 1980, p. 13.

[2179] Blong 1982 fait un travail magistral d'étude des versions existantes sur la légende du « time of Darkness » mais d'autres auteurs aussi se montrent avertis, comme Bourret *et al.* 1980.

[2180] Reed – Hames 1967b, pp. 90-91.

soudainement le dieu requin apparaît, il est le seul à l'insulter et il est donc dévoré par le dieu. Dans la légende « Food and Water from Moala »[2181] il est dit que beaucoup de canoés visitaient les Fidji et Lau depuis les Tonga et toute la légende parle de cette interaction. Dans la légende « The Fish of the Swamp »[2182] on mentionne la relation Tonga-Fidji et la présence commune d'un poisson, le *yawa*, qui se trouve seulement dans la baie de Masomo à Vanua Balavu et aux Tonga. Cela s'explique par l'aventure d'une déesse des Tonga qui tombe amoureuse du dieu Laucala de Vanua Levu. La déesse lui donne comme cadeau, en signification de leur amour, ce poisson dont la chaire est très appréciée. Toutefois, lors d'un voyage pour rejoindre son amoureux, les poissons réussissent à s'enfuir et tombent à Vanua Balavu, sur la terre ferme. Elle ne s'en rend compte qu'une fois arrivée à Laucala. L'homme se fâche et la repousse, et elle retourne alors chez elle, en larmes, et ses larmes tombent sur les poissons qui étaient tombés. Cela forme un bassin d'eau qui permet aux poissons de survivre.

Le récit « How the Dau-Lawaki ate the Sacred Cat »[2183] nous montre les relations interinsulaires en temps de guerre : dans la légende, lors d'une bataille, un groupe de guerriers tongiens apporte son aide à des hommes de Lakeba. La légende « The Vine that Stooped over Tonga »[2184] montre un autre type de relation : la relation matrimoniale ; il est question en effet du mariage d'une princesse des Tonga et du chef de Naibutobuto, la plus haute montagne dans l'est de Kadavu, une île des Fidji.

Une pratique très répandue dans tout le continent est celle du don entre îles, afin d'établir des relations amicales et fructueuses : la légende tongienne « Samoan gift, Tongan payment » en fait état[2185]. Un autre élément culturel de la plus haute importance dans les îles du Pacifique est la consommation du *kava*. Une légende samoane raconte alors comment un roi fidjien aurait épousé deux femmes des Samoa qui l'avaient guéri d'une maladie difficile à soigner. Un de ses descendants par la suite ordonne de transporter aux Samoa tout bourgeon qui pousse sur sa tombe, après son décès : c'est ainsi que la plante du *kava* atteint les Samoa[2186].

La facilité de transmission de motifs et histoires peut être remarquée aussi au travers de la variété des légendes racontées par les narrateurs de L. Fison : un de ses informateurs est le roi de Lakeba, qui raconta des histoires à propos des Tonga et des Samoa ; un autre est Ma'afu, un chef des Tonga qui avait migré dans l'est des Fidji et qui, aux dires de l'auteur, aurait pu devenir

[2181] Reed – Hames 1967b, pp. 107-108.
[2182] Reed – Hames 1967b, pp. 170-1.
[2183] Reed – Hames 1967b, pp. 187-90.
[2184] Reed – Hames 1967b, pp. 222-4.
[2185] Alpers 1987, p. 290.
[2186] Steubel 1976a, pp. 18-20.

le suzerain de cette partie des Fidji si l'annexion par l'Angleterre n'avait pas eu lieu[2187] : une mobilité politique et guerrière alors, confirmée, on l'a vu, par les histoires de la tradition.

7.3.2.1. L'explication des phénomènes naturels

Compte tenu de l'approche environnementaliste de notre travail, nous ne pouvons pas manquer d'évoquer un thème commun abordé dans les récits mythiques du Pacifique : celui des phénomènes naturels et en particulier le motif de la création et disparition des îles.

Tout d'abord, en lisant les répertoires publiés sur les mythes du Pacifique, on s'aperçoit que plusieurs témoignent de l'intérêt pour les *landforms* présents dans cet espace ; on recherche par le mythe l'explication de la morphologie et de la conformation des îles et leurs éléments naturels. En effet, il est vrai que « every society seeks explanations for natural events over which they have no control »[2188].

Dans la légende « The Dart-throwing Competition »[2189], le chef de l'île d'Ovalau (Fidji) participe avec son fils et d'autres hommes à une compétition de flèches. Quand le groupe rejoint le village de Nasinu, le chef se rend compte que ses ongles sont sales et il se les nettoie rapidement : la saleté, en tombant par terre, crée une colline en ce lieu. Ensuite, le groupe rejoint le site de la compétition, le village de Davetalevu et ici le fils du chef, Ragoneliwa, tire une flèche très loin, à travers la mer, jusqu'à l'île de Bau où elle détache un morceau de terre qui forme une île près de Kaba Point. L'attention particulière attribuée aux formations naturelles se voit dans d'autres récits qu'on pourrait définir à caractère étiologique. Un autre exemple est présent dans le recueil d'Antony Alpers, dans la légende appelée « The Consequence »[2190] originaire de Tongatapu, dans les Tonga. D'après le récit, deux femmes, épouses de Naa, allaient pêcher tous les jours. L'une d'entre elles, Hava, avait trouvé une caverne et un trou recouvert d'une pierre, depuis ce trou elle faisait une bonne pêche mais l'autre épouse réussit à découvrir le secret de Hava, qui, en colère, déplaça les deux îles de Kanatea et de Nuku pour fermer la caverne et bougea aussi Houmaniu afin de créer la baie visible aujourd'hui. Puisque les poissons voulaient encore s'échapper, elle tire vers elle l'île de Toa, ensuite les poissons se dirigent vers l'île de Folaha, et en poussant avec force contre le

[2187] Fison 1904.
[2188] De'Ath – Mennis 1981, p. 31.
[2189] Reed – Hames 1967b, pp. 239-241, mais consulter aussi Hames 1969 pp. 63-7.
[2190] Alpers 1987, pp. 285-8.

rivage ils créent des criques encore présentes de nos jours. Hava essaye d'arrêter la fuite des poissons mais elle n'y arrive pas et alors se transforme en récif de corail. Par son amour Naa devient un récif aussi ainsi que l'autre épouse : ces récifs se trouvent aujourd'hui à l'entrée du marais de Tanumapopo.

Dans le recueil de M. Titifanua il y a aussi une histoire qui rend compte de la géomorphologie du terrain : « The Origin of a Mountain Spring »[2191]. Dans l'histoire, il est question de la petite île d'Uea qui est composée d'une montagne, Sarafui, qui a à son sommet une source d'eau ; à proximité, il y a des arbres de banane, de taro et de toutes sortes de plantes qui poussent, et l'histoire essaye de rendre compte de l'origine de toutes ces espèces végétales.

La Papuasie Nouvelle Guinée offre des cas d'études intéressants, recueillis par M. Mennis et C. De'Ath[2192]. La population locale a des mythes pour expliquer les *landforms*. Par exemple, dans l'histoire « Two Mountains »[2193], on explique pourquoi il y a une montagne près de la mer à Kavailo et pourquoi il y a un trou profond rempli de coquilles et d'os. Cela serait dû à l'ancien emplacement de la montagne Yier, qui s'est déplacée près de la mer pour s'éloigner de l'autre montagne qui monopolisait toutes les offrandes faites par les hommes.

Une autre histoire intéressante parle de la formation des collines à Madang[2194], créées par les efforts de fuite d'un python qui avait été vaincu par un homme.

L'histoire « The stone on Mount Haudulga »[2195] mérite une certaine attention : il y avait un géant cruel, voleur et assassin qui vivait sur la montagne Haudulga. Un jour il rencontre un chasseur caché dans une caverne à cause d'une tempête et il se montre amical avec lui en l'invitant à son domicile. Les deux personnages commencent à faire rôtir un porc et le géant se couche pour se reposer. Le chasseur, qui ne lui fait pas trop confiance, décide de le tuer : il réchauffe une grande pierre dans le feu et met cette pierre brûlante sur le cœur du géant qui meurt avec « a flash of lightning and a clap of thunder ». Soudain tout change : la maison du géant se transforme en trois grands rochers qui existent encore.

Nous remarquons aussi une abondance de légendes sur les séismes. Dans certaines zones de Papouasie Nouvelle Guinée comme à Madang les séismes sont très fréquents et causent des glissements de terrain. Souvent cela est attribué aux esprits fâchés ou cela est interprété comme

[2191] Titifanua 1995, pp. 65-82.
[2192] De'Ath – Mennis 1981.
[2193] Ibid., pp. 24-5.
[2194] Ibid., pp. 25-6.
[2195] Ibid., pp. 30-1.

un signal d'alarme qui indique que quelque chose va se produire : il peut s'agir aussi bien de présages défavorables que favorables.

Dans le récit « Why the earth shake »[2196], la cause du séisme est attribuée à un vieux sorcier qui se met en colère lorsque quelqu'un le dérange dans son sommeil, après avoir beaucoup mangé lors d'un festin organisé par les hommes afin de calmer son animosité.

Dans l'histoire « Earthquakes and the end of the world »[2197] on raconte que, d'après le peuple Buin, un géant tient la terre sur ses épaules et que de temps en temps il fait balancer le poids d'une épaule à l'autre ce qui déclenche des tremblements de terre. De nos jours, les natifs considèrent que les séismes sont plus fréquents et ils l'expliquent par le fait que le géant soit devenu plus impatient. Selon eux, le géant finira par en avoir assez et il lancera la terre, ce qui créera la fin du monde.

Dans l'histoire « Earthquakes and harvesting »[2198] on revient sur l'idée que les tremblements de terre sont dus à des sorciers ou magiciens, ces histoires étaient transmises de génération en génération. Le peuple Motuan voit les séismes comme un présage favorable de bonne récolte et un témoignage fait état d'un séisme pendant lequel les villageois se parèrent de leurs meilleurs vêtements et commencèrent à danser. Selon les populations locales, un tremblement de terre se présente sous la forme d'une dame invisible qui porte la moisson sur son dos et marche dans les villages, la terre tremblant sous le poids qu'elle transporte.

I. Hames relate plusieurs récits relatifs à la nature. Elle raconte une légende intéressante à propos de la naissance de deux lacs à Choiseul, aux îles Salomon[2199]. Une mère est en train de travailler dans sa plantation de taro quand sa fille réclame à boire car elle a très soif, et insiste à plusieurs reprises même s'il n'y a pas de source d'eau dans les parages. À un moment donné, la fille remarque que près d'elle, sur le sol, il y a de l'eau qui bouillonne. Avec des feuilles de taro, elle fait une coupe et se met à boire, mais l'eau continue de bouillonner et de remonter, recouvrant la terre et augmentant le niveau rapidement. Elle et sa mère s'enfuient alors, mais tout le chemin est rempli d'eau ainsi que le village. Les villageois affirment donc que la raison de cela était la colère de dieux, et lancent par conséquent « des filets de Coquilles-monnaie » dans l'eau, mais rien ne change. Les membres du village décident alors de sacrifier une jeune fille, après quoi l'eau se calme et se retire juste dans deux lieux creux près des jardins : cette eau sert depuis à boire, cuisiner, et aussi à se baigner. Il s'agit des lacs qui existent encore

[2196] Ibid., pp.32-3.
[2197] Ibid., pp.34.
[2198] Ibid., pp.35-6.
[2199] Hames 1969, pp. 17-20.

aujourd'hui et encore aujourd'hui on s'y approche avec de manière solennelle et respectueuse pour ne pas fâcher les dieux. À partir de ce que nous avons observé dans l'un des chapitres consacrés à l'antiquité, et prenant en compte la nature volcanique de l'île[2200], il est naturel de se demander si ces bassins d'eau ne correspondent pas à des lieux d'origine volcanique où occasionnellement il pouvait y avoir des manifestations de gaz.

Un mythe originaire de Vanuatu fournit plusieurs points de réflexion. L'histoire de Matitiki[2201] parle de cet homme, qui n'était ni dieu ni homme et habitait dans la petite île de Aniwa. Un jour, il se place au point le plus élevé de son île et, ne voyant aucune autre terre près de lui, il a peur que quand il serait vieux ses petits-enfants habitant les autres îles ne pourraient plus venir le voir. Alors il regarde vers l'est, et lance son fil de pêche vers cette direction : l'hameçon se fixe sur l'île de Futuna qu'il tire alors vers lui pour la rapprocher de son île. Il regarde ensuite vers le sud et lance son hameçon vers l'île de Aneityum, la tire et la rapproche ; puis il répète le même processus à l'ouest avec l'île de Tanna. Enfin, il se tourne vers le nord et lance son hameçon vers l'île d'Erromanga. Toutefois cette île est plus grande et les sommets de ses montagnes sont baignés tout le temps : à cause de l'effort produit, les pieds de Matitiki s'enfoncent dans la roche et ses empreintes sont encore visibles aujourd'hui. Il tire plus fort mais la corde se casse. Il se met alors à pleurer et du mucus dégouline de son nez : il se nettoie avec la main et jette son mucus derrière son dos, où il forme ce qu'aujourd'hui est une formation rocheuse blanche de six pieds d'hauteur. Quand ensuite un banquet est préparé par ses femmes, il coupe des portions, mais il appuie le couteau trop fort et il marque la table de roche, comme cela est encore visible aujourd'hui, d'après la source. Ce récit est intéressant puisqu'il atteste une version alternative de la pêche des îles, thème qui sera traité plus dans le détail par la suite ; il rend compte aussi de la position des îles et de quelques formations géologiques.

D'autres légendes traitant de l'origine des îles existent, comme celle qui raconte la création de Kunié[2202], et fait état de la morphologie particulière d'un lieu : dans l'extrémité de la Grande Terre vivent une vieille femme avec sa fille et deux fils. Puisque ses voisins sont jaloux, la femme élabore une ruse. Les fils creusent un canal avec des perches fabriquées par la femme, tandis que la fille recueillit la terre creusée par ses frères dans un panier et ensuite le vide au milieu de leur propriété, créant ainsi une butte. Une fois ce travail accompli, la femme disparait

[2200] Coleman 1962.
[2201] Hames 1969, pp. 25-27.
[2202] Germain 1979, pp. 9-11, sa source est explicitée, il s'agirait d'un tel Roch Afikoua.

et pendant la nuit un grand vent fait s'éloigner la terre où ils habitent : c'est ainsi que Kunié est créée.

Le motif concernant les origines et le destin des îles a une grande diffusion au sein du Pacifique et pendant longtemps il a été interprété plus comme le récit de la première découverte par l'être humain des îles que comme le souvenir d'un quelconque événement de type géologique. Toutefois les recherches récentes de Patrick Nunn[2203] permettent de démontrer que dans beaucoup de cas les récits de création et de disparition d'îles font référence à différents épisodes géotectoniques : pour des raisons de nature géologique, ce motif aurait pu naître seulement dans certains groupes d'îles[2204] et aurait été propagé dans les autres archipels par diffusion à travers les chemins de migration.

Le motif de la création d'îles est associé presque toujours au motif narratif de la pêche : le protagoniste est le père des dieux dans la plupart des cosmogonies du Pacifique, comme on l'a vu *supra*, Tangaloa/Tangaroa ou le demi-dieu Maui. L'essentiel de l'histoire a été déjà évoqué : le dieu accroche avec son hameçon une terre au lieu d'un poisson et la remonte à la surface. Quelques détails peuvent varier : le lieu où le dieu pratique sa pêche peut être l'océan, le ciel ou un rocher ; l'hameçon peut avoir des qualités magiques supplémentaires ; des fois la terre était déjà visible en-dessous de l'eau, des fois elle est un poisson qui se transforme en terre après avoir atteint la surface ; la transformation peut être permanente ou une partie de l'île peut se détacher et retomber au fond ou l'île entière peut à un certain moment s'effondrer, en raison aussi de la colère divine ; des fois le processus de pêche survient par étapes et des fois le dieu pêche plusieurs îles à la suite[2205].

Patrick Nunn est le premier à avoir répertorié toutes les versions du mythe de la pêche, le « fishing-up myth », les avoir décomposées dans ses éléments essentiels et les avoir ensuite mises en relation avec les données géologiques, prenant en compte également certaines considérations historiques. Cet auteur observe tout d'abord que les îles de Tonga et Samoa, où l'on retrouve d'ailleurs un nombre élevé de ce type de récit, ont été les premières îles, parmi celles intéressées par le motif mythique, à être habitées et il est donc probable que le noyau du mythe ait été d'abord généré ici, pour ensuite se diffuser. Les îles des Tonga pêchées sont celles qui présentent un type de sol essentiellement calcaire, et ceci est le cas de la plupart des îles où

[2203] Nunn 2003 ; Nunn 2009b.

[2204] En particulier les îles se trouvant à une basse latitude, comme les Fidji, les Samoa, les Tonga, Vanuatu, l'Archipel de la Société, les îles Salomon, les îles Cook (voir les tableaux 1 et 2 de Nunn 2003).

[2205] Nunn 2003, p. 352 pour cet habile résumé des variations du récits mythique.

on raconte ce mythe, à l'exception des Samoa ou toutes les îles sont sans réserve volcanique[2206]. Regardant dans le détail les différentes caractéristiques des versions, il a été possible d'identifier autant de scenarios géologiques mis en évidence par la légende[2207]. La soudaine apparition des îles peut faire référence à une éruption volcanique, phénomène qui peut être visible de très loin, comme c'est le cas dans les archipels volcaniques de Vanuatu, de Papouasie Nouvelle Guinée et des îles Salomon. Quand les récits parlent d'émergence et de disparition intermittente, cela peut faire référence au phénomène courant des volcans sous-marin[2208] : quand le volcan ne produit plus de matériel qui compose la masse de l'île, celle-ci est très rapidement sujette à des phénomène de rapide érosion, qui laissent parfois néanmoins quelques résidus du volcan sur les fonds marins, qui peuvent donc aisément être des aide-mémoires pour la prolifération de la légende d'une ancienne formation. Les mythes peuvent aussi rappeler l'action combinée d'un processus de soulèvement et d'une baisse du niveau marin, phénomène qui peut être visible à l'œil humain, c'est le cas par exemple de l'île tongienne de Niuatoputapu, où l'action de soulèvement engendrée par des séismes est souvent présentée dans le mythe comme l'action répétée du dieu qui tape du pied. Cette interprétation correspond bien au cas de l'île de Niue où les premiers habitants aux traits divins-légendaires, les *tapua*, seraient intervenus pour rendre la terre habitable : ils auraient grimpé une colline jusqu'à trouver une zone de plaine et ils auraient tapé du pied plusieurs fois, la soulevant et la libérant ainsi de la mer en excès en créant les conditions favorables à la vie, des actions qui vraisemblablement ont dû être pratiquées par les premiers habitants[2209]. Les récits originaux de cette île se mélangent à des récits empruntés aux Tonga qui mentionnent l'intervention de Maui et qui font explicitement référence à un « soulèvement cosismique »: nous avons ici la preuve de la circulation d'un motif qui est facilement accueilli au sein du Pacifique méridionale mais qui s'adapte localement et respecte les caractéristiques géomorphologiques. Un des récits tongiens raconte par exemple que Tangaloa avait pêché avec son hameçon une île submergée, mais qui peu après cela, avait été à nouveau presque engloutie par l'océan ; c'est pourquoi, avec son hameçon, il la souleva encore un peu plus pour la faire remonter davantage et arrêter ainsi l'action de submersion de la mer[2210].

[2206] Nunn 2003, pp. 356-7.

[2207] Nunn 2003, pp. 357-360.

[2208] Et d'ailleurs la Méditerranée offre aussi un exemple de ce phénomène par l'Isola Ferdinandea (voir par exemple Pecoraro 2018).

[2209] Le récit le plus ancien de ce mythe a été enregistré par Turner 1861, 468-9.

[2210] Stair 1896 : « Tangaloa fished up a large stone from the bottom of the sea with a fish-hook. Having raised the stone to the surface, he gave it to his son for a dwelling place. On going thither to take possession of his new home, however, Tuli [un de ses fils qui se présente sous forme d'oiseau n.d.r] found that every wave or swell of the ocean partially overflowed it,

Le scenario proposé par P. Nunn[2211] est que l'archipel des Tonga, dont plusieurs îles présentent un substrat essentiellement calcaire et qui ont subi à plusieurs reprises des épisodes de soulèvement cosismique, est à l'origine des vagues de migrations vers Niue, où ce phénomène ne se produit pas. Les migrants ont naturellement incorporé cette tradition dans celle de Niue, où elle fait état de ses caractères géomorphologiques et des actions pour rendre habitable l'île, probablement parce que l'île de Niue leur rappelait dans sa forme Tonga ou tout simplement à cause du désir de prendre possession de cette nouvelle terre. Il n'est pas exclu non plus que depuis Niue on pouvait ressentir les effets des tremblements de terre extérieurs plus éloignés qui auraient pu faciliter l'adoption de ce motif.

Fison atteste d'une version où la pêche de Maui donne lieu à un séisme : il tape du pied une montagne très élevée, la terre tremble et la montagne s'effondre[2212]. De surcroit, ce récit livre des détails précis sur les effets qui peuvent accompagner les séismes, car les eaux de l'océan bouillonnent et produisent de l'écume et de la fumée et on entend des grondements et des rugissements[2213].

Dans cet épisode apparaissent tous les éléments qui identifient un récit d'éruption sous-marine : la représentation de la colonne éruptive, l'augmentation de la hauteur de l'île et finalement l'effacement d'une partie de l'île qui est submergée[2214].

Beaucoup de récits font référence aussi à des disparitions d'îles : Patrick Nunn a dédié à ce thème complexe une monographie[2215] où il examine 62 traditions en essayant de les mettre en relation avec les données historiques et géologiques. Dans ces récits l'île disparue est souvent considérée comme la patrie d'origine d'un groupe de personnes et la cause de la disparition est souvent attribuée à un dieu. Les récits présentent même les conséquences géologiques et environnementales de cette disparition soulignant la nécessité de partir pour les communautés frappées par le désastre. Le facteur déclenchant a pu être la remontée eustatique du niveau marin à la fin de l'âge de Glace, mais aussi l'écroulement des côtés de l'île dû à un

which compelled him to hop from one part to another of the stone to prevent his feet being wetted by each succeeding wave. Annoyed at this, he returned to the skies to complain to his father, who, by a second application of the mighty fish-hook, raised the land to the desired height ».

[2211] Nunn 2004.

[2212] Fison 1904, pp. 144-5 : « [H]e sprang to the top of the highest mountain, and stamped upon it with his feet. And, as he stamped, the earth shook, and the mountain crumbled away beneath his feet, and rolled down into the valleys below, till they were filled up to the level on which he stood ».

[2213] Fison 1904, p. 143 : « […] the waters rose bubbling and foaming around the canoe, and smoke came from them with a thunderous rumble and roar, and the gods cried out in deadly fear ».

[2214] Nunn 2009b, pp. 144-5.

[2215] Nunn 2009b

glissement de terrain ou à une explosion volcanique. Des 62 traditions étudiées, 41 ne possèdent pas suffisamment de preuves géologiques au soutien de ce type d'interprétation ; dans ce cas, ces récits peuvent se référer à l'origine à d'autres îles et ils auraient été adoptés suite à l'influence d'une autre mythologie ou alors ils pourraient faire allusion avec exagération à un autre phénomène moins catastrophique, comme la couverture des terres par des pierres ponces qui fait disparaître métaphoriquement (momentanément) un sol. 21 traditions sont toutefois, d'après l'analyse de Nunn, authentiques[2216]. Plusieurs critères permettent de fournir la preuve de cette authenticité : le récit est commun aux nombreuses versions chez différents groupes humains de la même aire géographique ; le contexte géologique le confirme et il y a quelques indicateurs concrets de l'existence de l'île disparue sur le lieu même de la disparition. Il existe d'autres témoignages écrits basés sur la tradition orale. Dans les îles Salomon, par exemple, on raconte la disparition de l'île de Teonimanu, là où aujourd'hui se trouve le récif Lark Shoal : un groupe d'individus s'était réfugié dans l'île de Makira et ils gardaient encore le souvenir de leur patrie d'origine, certains attribuant la catastrophe à une œuvre de sorcellerie. La même légende veut qu'un homme de Ali'ite se rend à Teonimanu pour prendre une femme comme épouse et l'amener dans sa maison. Quelque temps après les deux frères de la femme ramènent leur sœur chez eux, mais l'homme n'accepte pas cet affront et promet de submerger les îles. Petit à petit la terre devient salée, ce qui pourrait correspondre à un phénomène de submersion qui permet à l'eau de la mer de s'infiltrer dans la nappe phréatique. Petit à petit la mer recouvre l'île, mais lentement, de sorte que beaucoup de personnes réussissent à s'enfuir car les conditions de vie étaient devenues dangereuses[2217].

Un autre exemple est tiré des îles Fidji, où le mythe de la disparition de l'île de Burotu est très répandu. L'île est considérée dans les récits comme la demeure des dieux, des esprits des morts ou des ancêtres, et elle est le résidu d'un édifice volcanique éteint localisée non loin de Matuku, dans la partie sud-orientale des Fidji, dans un groupe appelé Yasayasa Moala. Sa relation et proximité avec Matuku serait confirmée par le fait que dans les villages de Levukaidaku et de Makadru dans le sud-ouest de Matuku, la zone la plus proche de la possible localisation de la submersion de Burotu, les traditions sur sa disparition et sur les relations qui les lient sont les plus ancrées. Les femmes de Makadru, par exemple, revendiquent le fait d'être les seules qui connaissent les danses (*meke*) de Burotu ; et la cause de la submersion de l'île

[2216] À ce propos une synthèse rapide est fournies par les tableaux des pages 88-9 (Nunn 2009b), et en particulier les pages 147-181.

[2217] Une longue et inédite version de ce récit est présentée Nunn 2009b, pp. 201-4.

est attribuée à une offense involontaire de Matuku vis-à-vis des habitants de Burotu, ce qui cause la disparition de leur île. Toutefois, à la différence de la légende des îles Salomon mentionnée auparavant, les détails de cette légende sont très vagues, et suggèrent une datation plus ancienne de l'épisode raconté, Nunn propose le 1000 ap. J.-C.[2218].

Au total, les traditions mythiques du Pacifique apparaissent comme un répertoire aussi bien riche de thèmes que peu exploré, et qui présente toutes les caractéristiques pour être soumis à une analyse géomythologique.

7.3.2.2. Traditions connues sur les volcans

L'ensemble du folklore des pays du Pacifique conserve, nous l'avons vu, plusieurs récits ayant pour objet la nature, l'environnement et ses manifestations. En raison du nombre important de volcans, il est possible de reconnaître des traditions relatives aux éruptions volcaniques plus ou moins anciennes, mais qui peuvent être datées avec précision. Un cas exemplaire est celui du volcan de l'île de Kuwae, à Vanuatu, dont l'explosion en 1452 produisit la création d'une caldera, éruption qui a déjà été évoquée dans la section précédente. L'explosion eut des effets catastrophiques aussi bien pour la population que pour l'environnement et les restes de l'île forment actuellement l'île de Epi. J. Guiart recueillit plusieurs traditions en se référant à l'éruption[2219]. Dans les grandes lignes les différentes versions racontent qu'un homme appelé Tongoa, vivant dans l'île aujourd'hui disparue de Kuwae, s'était adonné à un acte incestueux avec sa mère, sans connaître, l'un comme l'autre, leur identité réciproque. Quand la mère le reconnaît par son tatouage, l'homme décide alors de se venger contre ceux qui l'avaient piégé. Ceci expliquerait, d'après les habitants de Vanuatu, la raison du déclanchement de la catastrophe, car « volcanic catastrophes are conceived as social events rather than natural »[2220].

Le récit poursuit ainsi : l'homme se dirige à Ambrym/Lopevi – un autre volcan – terre native de sa mère, où son oncle magicien lui offre un lézard qui véhicule la puissance des volcans. Suivant les conseils du magicien, il prend six vessies de porc et il en allume une par

[2218] Pour cet exemple voir Nunn 2009b, pp. 163-8. Très peu de tentatives ont été fait dans la recherche scientifique de croiser les données archéologiques, géologiques et la tradition orale, toutefois un autre bon exemple de ce type de démarche est fourni par Carson – Athens 2007 qui fusionnent les différentes sources d'informations pour analyser le changement géomorphologique des côtes de Kualoa, Hawaii.

[2219] Ici nous employons la synthèse de Garanger 1972a à partir du travail de Guiart 1973.

[2220] Galipaud 2002, p. 168.

jour avec le pouvoir du lézard, après avoir fait un banquet, et cela cause un tremblement de terre toujours plus intense. À la cinquième vessie, l'île de Kuwae éclate en morceaux, et à la sixième un volcan surgit. Selon Galipaud l'homme aurait prévenu les habitants – innocents – de chercher un abri ailleurs. Cette action devrait correspondre à la mise en place progressive et avec toujours plus d'intensité de l'éruption avec les signes précurseurs qui pouvaient permettre à beaucoup de monde de se sauver, car la population était en mesure de reconnaître les avertissements de la catastrophe.

L'œuvre d'un magicien est considéré responsable aussi des éruptions du volcan Ambrym, notamment en 1847 et en 1913 : dans les deux cas il aurait déclenché l'éruption en creusant un trou dans la terre, duquel de l'eau chaude aurait jaillit et ensuite il aurait sollicité l'éruption en chantant. Cela pourrait faire référence aux changements dans le système hydrothermal qui peuvent précéder les éruptions[2221].

Un autre volcan de Vanuatu est situé sur l'île d'Ambae : ici les chercheurs ont appris plusieurs traditions orales sur les signes précurseurs : les villageois font attention à l'odeur de gaz, à la mort des arbres, au comportement des animaux, à une activité inusuelle du lac qui bouillonne, au grondement, au rapide pourrissement des racines de taro. La caldera du volcan Ambae contient deux lacs et le lieu est un tabou, un lieu interdit : violer ce lieu signifie provoquer la colère des esprits qu'abritent les lacs, au point que l'éruption phréatique en 1995 fut considérée par les natifs comme une punition pour cette violation. Il a été remarqué justement que l'étiquette de « tabou » représente en réalité un excellent outil de mitigation, car il préserve les habitants d'une exposition directe aux produits de l'éruption[2222].

Toujours à Vanuatu, une histoire raconte la formation du volcan de l'île de Tanna. I. Hames raconte l'histoire d'un homme également volcan, Iahuei, qui cherche un endroit pour vivre[2223]. Il se déplace sur plusieurs îles pour chercher un lieu adapté, jusqu'au moment où finalement il trouve un plateau central sur Tanna, où des femmes sont en train de préparer à manger. Fatigué après l'épuisante recherche d'une nouvelle terre pour vivre, il s'assoit et réclame à manger en demandant de nombreuses portions. Cela finit par contrarier l'une des femmes qui le frappe avec un bâton à l'estomac. Comme l'homme est en fait un volcan, des cendres, de la lave, de la vapeur et des jets d'eau bouillante sortent subitement, il se met à gronder et à secouer la

[2221] Cronin – Cashman 2007, p. 179.
[2222] Cronin – Cashman 2007, p. 180 ; voir aussi Cronin *et al.* 2004.
[2223] Hames 1969, pp. 28-9.

terre. Ce volcan existe de nos jours et est très actif, le Yasur, puisqu'il est en constante éruption depuis la fin du XVIII[e] s. avec une activité strombolienne et vulcanienne[2224].

De même, les tsunamis ne sont pas « naturels » mais sont le produit de l'action humaine. Selon une autre légende de Vanuatu, un homme habitait autrefois dans un village près de Litau, il était vieux et très malade et il était fatigué de vivre. Il décida alors de mourir par le biais de sa magie. Il appela ses fils, leur confia l'enchantement pour provoquer un tsunami qui l'aurait tué, mais, pour ne pas risquer la vie des autres habitants, cinq jours avant le jour préétabli, ces derniers furent amenés sur un plateau non loin, pour les garder en lieu sûr[2225]. Les fouilles archéologiques ont montré que ce tsunami n'était pas une légende, mais qu'il avait vraiment eu lieu vers environ 2 450 BP. De surcroît, la légende montre bien que les habitants se sont sauvés en allant se réfugier sur un territoire plus en hauteur. En effet, pendant le tsunami du 26 novembre 1999, la majorité des personnes réussit à se sauver, avant que celui-ci ne se produise, en s'échappant vers l'intérieur ou vers des collines, car ils se rappelaient d'une version de l'histoire du vieux qui avait causé l'onde géante, et ce souvenir leur permit de se mettre à l'abri[2226].

L'exemple le plus connu d'une légende associée à un volcan et à des éruptions volcaniques évidentes est celui de la déesse Pélé dans les îles Hawaii[2227]. Il existe plusieurs variantes et histoires liées à Pélé, la seule dans toute la mythologie du Pacifique indiquée clairement comme étant une divinité du volcan. Elle est décrite comme une déesse étrangère, originaire de Tahiti, que sa sœur ainée Namakaokahai, déesse de la mer, avait chassé et poursuivi au travers l'océan car son mari l'avait trompée avec Pélé. Cette poursuite s'était déroulée du nord-ouest au sud-est jusqu'aux îles Hawaii. L'histoire de cette poursuite est connue comme la « chanson Hula »[2228]. Quand elle atteigne l'archipel hawaïen, Pélé cherche refuge d'île en île mais pour échapper à sa sœur elle creuse, d'un simple coup de talon, des cratères, d'où surgissent des jets de lave destinés à ralentir sa sœur. Une fois parvenue sur l'île de Kauai, elle y creuse une fosse et la terre creusée forme la colline de Pélé, Puu-ka-Pélé, qui correspond en réalité à la partie érodée d'un cône volcanique. Son voyage au sein des Hawaii continue selon la légende, et à chaque endroit sa présence marque la formation d'un *landmark* ou la modification du paysage.

[2224] https://volcano.si.edu/volcano.cfm?vn=257100.

[2225] L'histoire fut racontée par Titus Joel (qui à son tour l'avait apprise par son père) à Galipaud 2002 (pp. 165-6) dans un village de l'archipel Torres (Vanuatu).

[2226] Walshe – Nunn 2012.

[2227] Ce cas d'étude a déjà fait couler beaucoup d'encre : nous le résumons brièvement pour souci d'exhaustivité, en raison de la valeur que l'étude de Pélé a eu dans le démarrage des études de géomythologie.

[2228] Emerson 1909 ; Emerson 1978 ; Andersen 1928, pp. 278-280.

Par exemple, près de l'actuelle Honolulu elle creuse de nombreux « puits de feu » ; à Moanalua la fosse se remplit d'eau salée, créant ainsi le lac Salé Keealipaakai, centre de l'activité pyroclastique de l'île de Oahu. Encore une fois, la terre résultant du creusement forme une nouvelle colline, la colline de White Bird. À Maui, Pélé crée le volcan Haleakala, et s'installe finalement sur l'île éponyme d'Hawaii, où elle creuse deux cratères, un en haut, le Mauna Loa, et l'autre en contrebas, le Kīlauea, où elle établit son refuge. Sa sœur la poursuit jusqu'à cet endroit, mais comme elle ne cherche que sur la montagne, elle n'arrive pas à la trouver, c'est ainsi que Pélé décide de faire du Kīlauea sa demeure pérenne[2229].

La légende de Pélé est associée à toute une série d'autres histoires où la déesse est toujours responsable d'un événement catastrophique ou de la forme d'un territoire avec la formation d'un cône. Elle s'engage par exemple dans une compétition de course avec un homme et offensée par l'arrogance de son adversaire, elle déclenche un terrible tremblement de terre d'un simple coup de pied, en envoyant en plus du feu et des coulées de lave le long de la colline[2230]. La lave, le feu et la destruction sont les armes que la déesse utilise le plus souvent lorsqu'elle se met en colère : dans la tradition, lorsque la déesse du volcan est furieuse, elle s'arrache les cheveux, elle pleure, gronde, frappe du pied et cause ainsi des tremblements de terre.

Nous retrouvons cela également dans le récit où elle surprend son mari Lohiau en plein adultère avec une de ses sœurs[2231]. J. C. Andersen témoigne de la reconnaissance du pouvoir de la déesse dans le contrôle du volcan dans les traditions locales encore en 1925 : à cette époque, il assiste au dépôt d'offrandes pour la déesse, qui salue ces dons avec des secousses et un grondement, pour rappeler toujours sa présence menaçante[2232]. Pélé est représentée très souvent en voyage, et sa migration d'île en île montrerait que les Hawaïens étaient conscients du fait que l'activité volcanique s'est développée de nord-ouest à sud-est, conformément au parcours de Pélé, ce que confirment aussi les observations géologiques[2233]. En outre, les cheveux de Pélé, entrainés par le vent, se répandent sur toute l'île sous forme de filaments qui portent son nom. Dans le cas où l'étirement aérodynamique est réduit, les cheveux se transforment en gouttes de verre plus ou moins grosses appelées « larme de Pélé »[2234]. L'ensemble des légendes dans lesquelles Pélé est la protagoniste n'est pas uniforme : les

[2229] Différentes versions et détails de la légende peuvent être recherchés chez Poignant 1967, pp. 45-6; Knipe 1982.
[2230] Andersen 1928, p. 267.
[2231] Andersen 1928, p. 274. Voir aussi l'approfondissement que réserve Beckwith 1940, pp. 167-200 à la déesse ; l'histoire de Pélé est présentée aussi dans les plus récentes anthologies mythologiques, comme celle d'Alpers 1987, p. 253-6.
[2232] Andersen 1928, p. 287.
[2233] Tilling – Heliker – Swanson 2010.
[2234] Vitaliano 1973, pp. 118-9.

différentes traditions se sont accumulées au fil du temps et ne se réfèrent pas au même épisode et à la même catastrophe ; toutefois, il reste que les différents motifs ont été assemblés dans une seule narration. Des données géologiques récentes permettent de proposer une datation des éléments originaux de la légende, qui pourrait donc être mise en relation avec la longue éruption de l'Ailā au XV^{e} s. qui s'est prolongée pendant soixante ans et qui a amena à la formation de la caldera du Kīlauea[2235].

Le Pacifique représente un terrain fertile pour les recherches sur le lien entre la mythologie et les réels évènements géologiques. En effet, les contenus des mythes sur le Pacifique permettent de mettre en lumière le souvenir dissimulé de ces différents événements. D'un point de vue méthodologique, un cas exemplaire de dialogue entre science et ethnographie, est fourni par l'étude du mythe papoue de « The Time of Darkness », née à la suite de l'éruption qui généra le Tibito Tephra[2236], mythe que nous traiterons plus en détails dans le chapitre suivant.

7.4. Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons mis en évidence l'importance de la tradition orale et la valeur de la comparaison, éléments que nous mobiliserons de façon systématique dans le chapitre suivant. Nous avons ensuite présenté le cadre historique et mythologique du Pacifique, en particulier celui des îles Fidji et des principales îles qui sont entrées en contact avec elles. Nous constatons la quantité d'informations que les mythes de la tradition, jadis orale, mais maintenant disponible sous forme de recueils, fournit à propos des échanges et des relations entre îles, par exemple, ou sur certains aspects culturels. Nous remarquons aussi que, dans ces îles, nombreux sont les récits mythiques ayant pour sujet des phénomènes naturels, catastrophiques, des formations géologiques particulières, la formation des îles ; beaucoup d'entre eux se révèlent à caractère étiologique et ont déjà été mis en relation avec les données géologiques, montrant l'existence d'une base historique réelle derrière le récit narratif. Nous avons mis l'accent sur l'existence de plusieurs versions et sur l'importance de leur étude pour la compréhension profonde du mythe : nous avons déjà commencé à étudier le mécanisme de variation et à mettre en lumière quelques pistes interprétatives sur le mécanisme génératif. En

[2235] Swanson 2008.
[2236] Voir en particulier Blong 1982.

somme, le Pacifique présente les conditions propices pour tester l'approche géomythologique sur un cas d'étude, qui sera le sujet du chapitre suivant.

Nous explorerons ici la question de la transmission orale, en traitant des versions inédites du mythe choisi et, avec un travail approfondi d'analyse littéraire, nous chercherons à établir les éléments de composition de base et à reconnaître les motifs narratifs correspondant à certaines données géologiques, à l'instar des mythes grecs déjà étudiés. Nous aurons néanmoins l'indéniable avantage d'avoir accès non seulement à des versions recensées dans la bibliographie existante, mais aussi à des versions orales issues directement des enquêtes avec des narrateurs autochtones et présentant donc un majeur degré de fiabilité et adhérence au noyau narratif d'origine.

Chapitre 8. Étude de cas : un mythe des îles Fidji

8.1. Introduction : un voyage aux îles Fidji

8.1.1. Les îles Fidji

Les îles Fidji[2237] sont un groupe d'îles d'origine volcanique situées dans le sud de l'Océan Pacifique, à presque 2 000 km au nord de la Nouvelle-Zélande. Les îles entourent la mer Koro et s'étendent sur 3 000 000 km^2, toutefois parmi les quelques 300 îles et 540 îlots qui composent l'archipel, seulement une centaine sont habitées. Les deux plus grandes îles, qui constituent à elles seules 87% du total de la masse terrestre, sont Viti Levu, qui abrite la capitale Suva, et Vanua Levu. L'histoire géologique des Fidji est complexe : elle est le résultat de l'action de l'activité volcanique, des dépôts sédimentaires et de la formation de corail. Les îles ont une morphologie montagneuse et le pic le plus élevé est le Tomanivi (Mount Victoria) avec ses 1 324 m. Les activités agricoles et l'habitat se concentrent le long des plaines côtières. Les îles sont bornées de barrières corallines, de rochers et de bancs de sable qui rendent la mer Koro difficile à naviguer. Le climat et la sont tropicaux et le plus grand danger est représenté par les cyclones.

Notre recherche a pour cadre le groupe d'îles de Kadavu. Avec ses 405 km^2, Kadavu est la quatrième plus grande île des Fidji et elle constitue l'île principale du groupe d'îles volcaniques qui s'étale au sud de Viti Levu.

Le groupe de Kadavu est un arc insulaire volcanique qui s'est créé par la convergence de la plaque Indo-Australienne avec la plaque Fidjienne et il est composé, hormis Kadavu, de l'île d'Ono et de nombreuses petites îles, parmi lesquelles les plus étendues sont Nagigia, Galoa, Matanuku, Dravuni et Bulia[2238]. L'archipel est entouré par une barrière coralline : le récif de l'Astrolabe. Kadavu est composée entièrement de roches volcaniques et, dans la partie occidentale, le volcan Nabukelevu (805 m), qui s'élève presque en surplomb sur la mer, est le point culminant de l'île, dominant ainsi tout le paysage. Les côtes présentent des plaines

[2237] Pour la carte des îles Fidji voir **Fig. 20.**
[2238] Pour un approfondissement géologique sur Kadavu le lecteur pourra consulter Nunn 1998.

alluviales et la population se trouve concentrée sur le littoral, à proximité des pentes collinaires, environnement qui favorise la cultivation de yam et de dalo[2239].

La population des Îles Fidji se classifie ethniquement comme mélanésienne, mais les relations avec la Polynésie rendent l'organisation politique et sociale plus proche de celle-ci. La situation géographique des îles Fidji, au carrefour des courants anciens de migration, a eu pour conséquence un important mélange ethnique. Les indigènes fidjiens constituent la majorité de la population globale, pourtant les deux cinquièmes sont représentées par les descendants d'Indiens attirés aux Fidji par l'industrie du sucre à la fin du XIX^{e} siècle.

Les langues officielles sont l'anglais, le fidjien[2240] et l'hindi fidjien. Bien qu'il existe une grande variété de dialectes locaux, le fidjien officiel est le dialecte de Bau, île qui, pendant la colonisation européenne, a joué un rôle de médiateur avec les nouveaux arrivés, favorisant leur pénétration. La religion la plus répandue est la religion chrétienne méthodiste, même si le catholicisme, l'hindouisme et l'islam sont également pratiqués.

La moitié de la population vit dans les zones urbanisées à Suva, à Nasinu et à Lautoka dans l'île de Viti Levu et à Labasa dans Vanua Levu ; le reste de la population habite dans les villages traditionnels des zones rurales et dans les îles plus petites, où les habitants s'efforcent de préserver de nombreux aspects de la culture traditionnelle, comme l'artisanat, qui comprend la manufacture du *masi*, un tissu créé à partir de l'écorce du mûrier à papier (*Broussonetia papyrifera*), la sculpture du bois, la création de canoës et le tissage de tapis. On y pratique aussi le *meke*, combinaison traditionnelle de danse et de chant. Chaque événement important de la vie communautaire et familiale est ponctué par une cérémonie appropriée[2241], où la présentation et l'acceptation du *tabua* (dent de baleine) garde encore aujourd'hui une place importante. La *yaqona* ou *kava* (*Piper methysticum*) est une boisson qui est consommée dans ces occasions, et qui est également au centre de la vie quotidienne de la communauté : partager cette pratique est indispensable à quiconque souhaite établir une relation de confiance réciproque avec les habitants et avoir accès au cœur de la culture fidjienne. C'est notamment au cours de séances de *kava* que se réunissent les chefs des clans et les personnes plus âgées, qui sont aujourd'hui les garants et les dépositaires des savoirs et connaissances traditionnelles, parmi lesquels les mythes, les légendes et les histoires du peuple, objet privilégié de notre recherche.

[2239] La plus complète œuvre de géographie sur les îles Fidji reste Derrick 1957, à compléter avec les données à jour de l' Encyclopædia Britannica : Barrie K. Macdonald and Sophie Foster, Encyclopædia Britannica, s.v. Fiji, Encyclopædia Britannica, inc. 2019, https://www.britannica.com/place/Fiji-republic-Pacific-Ocean, (consulté en ligne le 29 janvier 2020).

[2240] Pour un approfondissement sur la langue fidjienne voir Geraghty 1983.

[2241] A. D. Ravuvu à propos des cérémonies écrit : « They reflect their world view, and define the social and political structures, religious beliefs, values and practices inherent in Fijian communities » (Ravuvu 1987, p; vii).

Certaines notions et certains concepts clé sont importants pour la compréhension de la mentalité fidjienne. *Vanua* indique la terre à laquelle on appartient, mais fait référence aussi « to the social and cultural aspects of the physical environment identified with a social group »[2242] et il correspond aussi aux valeurs, aux croyances et aux pratiques communes. Le terme *Vanua* indique également le groupe sociale d'appartenance au sens large, la tribu. Les personnes appartenant au même *Vanua* se répartissent en plusieurs *Yavusa* (clan) qui à leur tour comprennent différents *Mataqali* (sous-clan) et ensuite les *Tokatoka* (cellules familiales). Le *Vanua* est idéologiquement lié au *Mana* « the power with which most things in the Vanua are said to have life »[2243], pouvoir surnaturel qui légitime l'œuvre des chefs.

8.1.2. Brève histoire de l'occupation du sol

La première occupation humaine, attestée aux Fidji est le fait des Lapita, peuple qui a des caractéristiques bien définies dans le panorama général des migrations aux Tard Holocène dans le Pacifique[2244]. Les Lapita commencèrent l'occupation des îles de l'Océan Pacifique vers 3 280 cal. BP (1330 av. J.-C.) [2245] et en quelques centaines d'années ils rejoignirent l'ouest des Fidji, après avoir acquis les compétences de navigation nécessaires pour traverser le couloir qui sépare Vanuatu des Fidji[2246]. Des travaux récents ont proposé une relecture de l'ensemble des données archéologiques et des datations au C14 à la lumière des nouvelles données pour essayer d'attribuer une datation à la colonisation Lapita[2247]. Une chronologie qui remontant au moins à 3000 BP se fondait sur les premières recherches[2248] qui ont été récemment poursuivies par les scientifiques. Parmi les plus anciens sites, on peut compter Bourewa sur la côte occidentale de Viti Levu, dont la fondation est estimée à 2838–2787 cal BP (889–838 av. J.-C.)[2249] et Matanamuani (VL 21/5) dans l'île de Naigani (2941 ± 78 cal BP , 992 av. J.-C.)[2250]. L'histoire des premières occupations de l'île de Kadavu était inconnue jusqu'à ce qu'un sondage mené sous la direction de D.V. Burley en 2009-2010, malgré sa nature d'enquête

[2242] Ravuvu 1983, p. 76.
[2243] Nabobo-Baba 2006, p. 49.
[2244] Voir comme œuvre de référence Kirch 1997.
[2245] Pour des études récentes sur le peuplement de l'Océan Pacifique, les migrations et les déplacements des peuples austronésiens voir Kirch 2017 et Sand 2017.
[2246] Clark et Anderson 2009, p. 407.
[2247] Anderson – Clark 1999; Anderson *et al.* 2001; Clark – Anderson 2009.
[2248] Gifford 1951b; Gifford 1951a; Green 1963; Frost 1970; Frost 1979; Best 1984.
[2249] Nunn – Petchey 2013.
[2250] Irwin *et al.* 2011.

préliminaire, aboutisse à des résultats intéressants[2251]. Une trentaine de sites a été explorée sur Kadavu et Ono et les données[2252] ont permis de découvrir les traces d'une occupation humaine remontant au moins à 2650-2400 BP. Un travail de recherche mené par P. Nunn sur le site de Naitabale (île Moturiki) a délivré des informations supplémentaires inattendues sur le passé de Kadavu. D'après les analyses au C14, le site aurait été établi il y a au moins 2 850 ans et les analyses pétrographiques menées sur la céramique révèlent qu'une partie d'entre elles venaient de Kadavu, ce qui permet par conséquence d'établir un *terminus ante quem* pour les premières phases d'occupation Lapita à Kadavu[2253]. Les Lapita ont continué à vivre sur la côte dans les siècles suivants en exploitant principalement les ressources provenant de la barrière coralline. À Kadavu ont été reconnues la phase nommée « Fijian plainware » (1 750 – 1 500 BP) et la « Vuda phase » (qui se situe dans la préhistoire tardive) caractérisée par des relations internes souvent conflictuelles, une intensification de la production agricole et des habitats déplacés dans les fortifications au sommet des montagnes[2254]. En effet, les modes d'occupation et la distribution des habitats suivent l'histoire environnementale et climatique, témoignant de la forte dépendance du milieu insulaire aux événements naturels locaux, qui a fait développer des stratégies d'adaptation efficaces. Autour de 620 av. J.-C., le niveau de la mer baissa, exposant la barrière coralline et causant l'épuisement des ressources alimentaires qui en dérivaient. Les habitants furent donc obligés de chercher d'autres moyens de subsistance et de déménager là où l'agriculture était praticable, par exemple à l'embouchure des fleuves. Le Moyen Âge fut caractérisé par un *optimum* climatique, un réchauffement général et une remontée du niveau de la mer, les villages étaient situés sur les côtes, la population augmenta, entrainant progressivement l'exigence de se réunir dans des sites plus grands. Autour des XIII^{e}-XV^{e} siècles il y eut un changement décisif dans la forme d'habitation : les villages furent aménagés dans les hauteurs, très probablement à cause d'une période prolongée de conflits engendrés par une diminution des ressources résultant d'une nouvelle chute du niveau de la mer[2255].

Fait remarquable, l'existence de plusieurs villages est attestée de manière continue depuis l'époque préhistorique. Le caractère continu de l'occupation facilite le développement et le maintien des connaissances liées à l'environnement dans lequel la communauté vit, surtout dans une société, comme la société fidjienne, qui dépend en grande partie des ressources

[2251] Burley – Balenaivalu 2012.
[2252] Les objectifs de la mission étaient de recueillir la céramique Lapita, identifier les fortifications, documenter les antiques lignes de côte et les processus géomorphiques (Burley 2012).
[2253] Nunn et al. 2007, p. 107 ; Kumar – Nunn – Nakoro 2021.
[2254] Burley – Balenaivalu 2012.
[2255] Nunn – Kumar 2018.

naturelles du territoire. Cette caractéristique rend prometteuse une recherche sur l'ensemble des traditions et mythes à sujet environnemental, qui peuvent encoder la mémoire d'événements qui se sont succédés durant une longue période d'occupation.

Une des populations avec lesquelles les Fidjiens sont entrés en contact le plus tôt ce sont des gens provenant de Tonga. G. Clark[2256], qui a étudié la période de 1 500 ans qui suit la fin de la colonisation Lapita (appelée "the mid-sequence") à partir de 2 650 BP, remarque que des contacts et des échanges existent déjà, à cette époque, entre les îles Fidji et Tonga. Toutefois, le contact avec les Européens a certainement représenté un bouleversement majeur dans la vie des Fidjiens. L'explorateur hollandais Abel Janzsoon Tasman fut le premier à découvrir les îles Fidji en 1643, mais la navigation autour de ces îles étant très difficile à cause de la barrière coralline, il ne put pas débarquer. Plus d'un siècle plus tard, en 1774, le capitaine James Cook arriva aux Fidji avec ses navires *Resolution* et *Adventure*. William Bligh voyagea longtemps dans tout l'archipel une première fois en 1789 puis, après la célèbre mutinerie du vaisseau *Bounty*, en 1792. C'est à lui qu'il faut attribuer la découverte de la majorité des îles. Le récit de voyage et les observations de Bligh furent publiés et, même si on commençait à s'emparer des connaissances cartographiques sur ces lieux, des nombreux détails furent ajoutés par les explorateurs qui se succédèrent le long du siècle suivant. En 1797, le capitaine James Wilson fut envoyé aux Fidji dans le cadre d'une mission destinée à déposer des missionnaires dans tout le sud du Pacifique et en 1840 ce fut au tour du lieutenant américain Charles Wilkes de visiter les Fidji au cours de la célèbre *United States Exploring Expedition*. Contrairement à ses prédécesseurs, Fabien Von Bellingshausen est le premier à rapporter de son voyage en 1920 des observations détaillées sur la population, qui ont été conservées[2257]. Ces premiers témoignages européens accordent tous une place prépondérante aux phénomènes volcaniques. L'île de Kadavu a été visité pour la première fois par Bligh en 1792 et déjà à partir des premières explorations les comptes rendus mentionnent un sol d'origine volcanique[2258] et relatent la fréquence des tremblements de terre, phénomènes associés traditionnellement aux mouvements souterrains du dieu serpent Degei[2259]. Kadavu fut également visitée par Dumont d'Urville en 1827, qui nomma la barrière coralline qui entoure l'île *Astrolabe reef*, du nom de son navire.

[2256] Clark 2000.
[2257] Pour une synthèse commentée des récits de voyage aux Fidji voir Henderson 1933.
[2258] Thompson 1889.
[2259] Jackson 1853, p. 473.

Les îles Fidji ont beaucoup attiré les Occidentaux à partir du XIX[e] siècle pour le bois de santal et les bêche-de-mer, deux produits très recherchés dans le commerce, et pendant longtemps les commerçants furent la seule source d'information sur ces îles. Les Européens commencèrent à s'installer durablement aux Fidji autour du XIX[e] siècle et il s'agissait surtout de planteurs, de commerçants et de missionnaires. Parallèlement, l'île de Bau commença à occuper un rôle politique de plus en plus important, pour arriver, vers 1850, à dominer la partie occidentale des Fidji[2260]. En 1874, les Fidji deviennent une colonie britannique et la grande production et transformation de la canne à sucre débute, (il s'agit, encore aujourd'hui, de la principale ressource économique du Pays). En 1966, les Fidji obtiennent leur première constitution puis elles deviennent indépendantes en 1970. Les Fidji font aujourd'hui partie du Commonwealth.

8.1.3. Le projet

Depuis quelques années, le changement climatique est au cœur des nouvelles problématiques abordées par les chercheurs qui travaillent sur les Fidji. En effet, la majeure partie de la population fidjienne vivant dans des villages côtiers, le problème s'avère déterminant [2261], à cause des défis posés par la rapide remontée du niveau de la mer[2262]. Cette menace a longtemps été circonscrite à l'aide de barrières marines, solution à court terme qui ne résout pas le problème de façon définitive.

Plusieurs projets visant à la responsabiliser la population locale et à favoriser la prise de conscience du changement climatique, afin d'établir des stratégies d'adaptation, ont échoué[2263]. La mise en place d'autres projets[2264], entraînant la participation active de la communauté objet des recherches, a démontré que le succès est déterminé par l'intégration de la culture traditionnelle à l'élaboration des bonnes stratégies d'adaptation[2265]. Plusieurs sociétés dites traditionnelles, surtout dans les îles, se trouvent être les plus vulnérables aux risques naturels,

[2260] L'histoire des îles Fidji au XIX[e] et XX[e] siècle pourra être approfondie dans Derrick 1946.

[2261] Pour un approfondissement sur l'impact du changement climatique sur les îles du Pacifique et sur les politiques d'atténuation et adaptation au risque en syntonie avec la culture et les prérogatives locales voir Barnett – Campbell 2010; Neef *et al.* 2018; Lata – Nunn 2012.

[2262] Nunn – Kumar 2018. Pour un approfondissement sur le changement climatique et sur l'influence du climat et du niveau de la mer dans l'évolution des sociétés de l'Océan Pacifique voir Nunn 2007.

[2263] McNamara 2013.

[2264] Van Aalst – Cannon – Burton 2008; Nunn 2009a; Rampengan *et al.* 2014.

[2265] Une référence incontournable sur l'application pratique de la connaissance traditionnelle indigène pour la réduction des risques de catastrophe est Shaw – Sharma – Takeuchi 2009.

comme les tsunami, les tremblements de terre et les éruption volcaniques[2266]. Depuis quelques années, les chercheurs ont reconnu la nécessité de ne pas imposer des solutions issues de la culture occidentale, mais plutôt de proposer des programmes qui tiennent compte de la capacité résiliente[2267] des sociétés traditionnelles, pour pouvoir comprendre les facteurs qui influencent et modifient localement cette capacité, et pouvoir par conséquence prévoir les stratégies les mieux adaptées aux contextes[2268]. L'emploi de la culture traditionnelle[2269] se décline sous plusieurs aspects, car elle fournit des solutions adéquates et contextualisées[2270]. Les îles du Pacifique possèdent en effet un riche réservoir de réponses traditionnelles aux désastres naturels. Cela a été confirmé lors du projet « Land Use Planning for Reduction and Recovery » dont un des objectifs était d'améliorer la connaissance de « cultural understandings and traditional mitigation » dans les cultures du Pacifique[2271]. Il a notamment été démontré que les risques liés à la remontée de la mer pour les villages côtiers des Fidji peuvent être réduits en relocalisant l'habitat vers l'intérieur des îles ; la résistance initiale des habitants à se déplacer peut être dépassée à travers la référence à l'histoire locale, qui témoigne de l'adoption de cette solution dans le passé et l'inscrit dans les mœurs traditionnelles[2272].

Les concepts scientifiques et les horizons de planification occidentaux sont moins efficaces car elles ne sont pas conçues pour la culture indigène, tandis qu'un emploi intégré du langage, des pratiques et de traditions qui soient fondées sur la culture locale, permettent de convaincre et de mobiliser davantage de personnes. On a donc reconnu la nécessité de mener des politiques d'instruction des chefs de village sur les bonnes mesures à adopter pour un développement durable et un engagement efficace face au changement climatique, afin que ces mesures soient comprises en même temps par le peuple. Il import alors d'augmenter aussi bien la perception

[2266] Lewis 1979.

[2267] La *United Nations International Strategy for Disaster Reduction* propose cette définition: « [...] the capacity of a system, community or society or change in order that it may obtain an acceptable level of functioning and structure »; le 5e rapport de synthèse du *Intergovernmental Panel of Climate Change* décrit la résilience comme la « Capacité des systèmes sociaux, économiques ou environnementaux à faire face à une perturbation, une tendance ou un événement dangereux, leur permettant d'y réagir ou de se réorganiser de façon à conserver leur fonction essentielle, leur identité et leur structure, tout en gardant leurs facultés d'adaptation, d'apprentissage et de transformation ». Voir aussi Pelling – Uitto 2001, p. 52.

[2268] Gaillard 2007. Un exemple d'une société résiliente capable de s'adapter à un nouvel environnement après catastrophe est celle des Aetas dans les îles Philippines après l'éruption du Mt. Pinatubo en 1991 : Gaillard 2006 ; Galipaud 2002 ; Fletcher *et al.* 2013 ; Martin *et al.* 2018.

[2269] Après une révision des définitions plus rependues, ils définissent la culture traditionnelle comme caractérisée par ces éléments : « Locally bound, indigenous to a specific area and community ; culture and context specific ; non-formal knowledge ; orally transmitted and generally not documented ; dynamic and based on innovation, adaptation, and experimentation ; closely related to survival and subsistence for many people worldwide » (Shaw et al. 2009, p. 6).

[2270] Par exemple dans le village de Baliau en Papua Nouvelle Guinée le système de construction traditionnelle des maisons présente un toit qui ne s'effondre pas suite au poids des cendres volcaniques et cela rend le village plus facilement adaptatif, voir Mercer *et al*. 2009 et Shaw et al. 2009, p. 297.

[2271] Campbell 2006, p. 3.

[2272] Nunn 2014 ; Janif *et al.* 2016.

du risque que la confiance des populations locales dans leur capacité de le gérer. La revalorisation de la culture traditionnelle s'inscrit dans cette démarche. De plus, le système des croyances, les mythes, l'histoire du peuple, les tabous, les récits de fondation contiennent, en filigrane, des observations sur la nature, sur la relation homme-environnement[2273], et sur les pratiques concrètes d'adaptation qui peuvent être la clé pour des solutions environnementales appropriées[2274]. Un exemple plutôt célèbre permettra de clarifier cette réflexion : le 26 décembre 2004, un tsunami ravagea les côtes de la Thaïlande, mais la population des Moken, qui habitaient sur les Surin Islands, survécurent grâce à un mythe dont ils gardaient le souvenir. En effet, ils reconnurent dans le soudain changement du niveau de la mer l'arrivée des légendaires « seven rollers » et ils échappèrent tous à la catastrophe en montant sur la colline derrière le village[2275]. La langue recèle parfois la trace d'une mémoire collective des catastrophes des temps passés. Ainsi, dans la langue de Simeulue (Indonésie) le mot « smong » signifie tremblement de terre/tsunami et les histoires racontées au sein de la communauté permirent à beaucoup de personnes de survivre au tsunami en 2004, ce qui démontre que même un mot, à condition qu'il soit investi d'une signification profonde (auquel on attribue des mauvais présages), peut suffire à construire un plan d'adaptation au risque[2276].

Les mythes et les légendes étant notre principal intérêt, ce travail propose de les envisager au même titre que n'importe quel autre aspect de la culture traditionnelle, afin de vérifier s'ils constituent effectivement un outil de *l'adaptation culturelle*[2277]. Une telle approche permet de mesurer le caractère adaptatif des mythes concernant les catastrophes naturelles et, le cas échéant, d'expliquer la place importante qu'ils occupent dans les mémoires collectives locales sur la longue durée.

Plusieurs récits oraux délivrent des informations concernant l'histoire du lieu, ses caractéristiques géologiques et géographiques, les catastrophes naturelles qui y sont survenues. Ils constituent donc des sources très riches pour écrire l'histoire environnementale des communautés. Employer les récits oraux dans les stratégies d'adaptation et d'atténuation du

[2273] Mercer *et al.* 2007 ; Nunn 2009a ; Lata – Nunn 2012. Pour un ouvrage qui souligne l'importance de l'application de la *Traditional environmental knowledge* et la réconciliation et intégration avec la Science Occidentale avec une approche participative, voir Johnson 1992.

[2274] Dans la vallée de Sigatoka (Viti Levu – Fidji), par exemple, les recherches ont mis en évidence des traces de villages relocalisés dans les hauteurs autour du XIV[e] siècle à cause de la remontée de la mer. Le fait que les communautés humaines aient déjà dû faire face à des problèmes pareils peut, dans l'optique des chercheurs, faciliterait la prise de conscience locale (Kumar *et al.* 2006).

[2275] Arunotai 2008.

[2276] Sutton *et al.* 2020.

[2277] Our une brève histoire de ce concept et de sa valeur dans les études environnementales voir Simonet 2009.

risque environnemental devient alors essentiel car ils transmettent plus facilement l'information et la communication. Par conséquent, ils sont de plus en plus inclus dans le développement d'une attitude résiliente face aux risques de catastrophes naturelles et au changement climatique[2278], ainsi que l'expriment Kumar et collaborateurs :

> « By informing the public of the correct interpretation of past human–environment relationships, particularly in the 'developing' parts of the region like Fiji, it would reduce the widespread anxiety arising from the view that 'we' have somehow 'lost control' of nature. It would also allow a new perspective on predicted future climate changes, namely that just as people have survived such changes in the past, so shall they undoubtedly survive those that confront them today »[2279].

C'est dans la perspective de cette approche théorique qu'un projet de recherche dans les îles de Kadavu et Ono[2280] a été monté par le professeur Patrick Nunn (University of the Sunshine Coast - Australie), en accord avec le Fiji Museum et The University of the South Pacific (Fidji). Le projet se déclinait en différents volets, mais visait globalement à comprendre comment la population fidjienne faisait face aux aléas environnementaux et comment elle pourrait faire face aux dangers futurs, et notamment aux défis soulevés par le changement climatique. Étant donné que l'objet de la recherche concernait la relation homme-risque environnemental à une échelle locale et que cela demandait l'acquisition de données très précises, les données archivistiques et bibliographiques furent complétées essentiellement par la menée d'entretiens et l'examen autoptique. Dans une zone assez affectée par des phénomènes naturels tels que les cyclones, l'élévation rapide du niveau de la mer et les éruptions volcaniques, on peut raisonnablement supposer que la mémoire collective conserve le souvenir de ces phénomènes aux conséquences majeures, aussi bien que des stratégies mises en place pour les affronter.

L'étude de cas qui fait l'objet de ce chapitre s'inscrit dans la démarche évoquée plus haut : elle a pour objectif d'étudier les mythes d'une société contemporaine qui habite dans une zone volcanique où l'oralité et la fabulation occupent encore une place importante. Elle vise

[2278] « All respondents in this project rated their oral traditions, especially those containing practical advice for coping with environmental risk, as 'extremely important' and key to their community's cultural identity » (Janif *et al.* 2016) ; sur l'importance d'une synergie entre culture locale connaissances scientifiques voir Petterson *et al.* 2003 ; Mercer *et al.* 2012. Une utile contribution à la conscience de la culture locale traditionnelle comme outil d'atténuation du risque voir Shaw – Sharma – Takeuchi 2009.

[2279] Kumar *et al.* 2006.

[2280] **Fig. 21.**

également à décrypter le processus de création du récit ainsi que les mécanismes qui créent des variations et de modifications dans la réception et la compréhension de la narration. L'intérêt de cette enquête est double. Elle témoigne tout d'abord du rôle encore vital de la culture traditionnelle et de la légitimité de recherches qui mettent au premier plan les sujets locaux, en leur permettant de se réapproprier des instruments traditionnels de détection du danger.

Si, dans les sociétés pré-littéraires, le phénomène de création de mythes est répandu c'est parce que sa forme répond au système de codification et de transmission des savoirs où l'écriture n'est pas encore survenue. Quand une catastrophe se produit, la première exigence qui s'impose naturellement est la nécessité de rétablir un équilibre et une stabilité, même d'un point de vue psychologique. Cela dépend très fortement de la présence d'une explication simple et compréhensible capable d'aider la population à contextualiser la catastrophe, à la conceptualiser, à l'accepter et à fournir des réponses. Cette explication prend souvent la forme d'une légende ou d'un mythe[2281], qui rend plus efficace la transmission aux générations suivantes. Récupérer les mythes et toute autre forme de langage traditionnelle (danse, rituel, poésie, art, chanson…) peut également servir à faciliter un dialogue fructueux entre scientifiques et communautés, la tradition devenant ainsi la base d'un discours commun et partagé sur les différents enjeux du volcanisme qui affecte les communautés, surtout celles qui sont éloignées du centre et qui sont dépourvues d'autres moyens scientifiques de prévision et gestion de la catastrophe.

Deuxièmement, la valeur de cette étude s'avère déterminante d'un point de vue méthodologique. Un seul mythe a été soumise à notre attention, celui des deux dieux Tanovo et Tautaumolau, dont les événements se déroulent dans un endroit précis, l'archipel de Kadavu aux îles Fidji, et qui continue à être raconté dans ces mêmes lieux. On possède également des données géologiques et archéologiques récentes qui justifient une interprétation dans le sens géomythologique. Il a été déjà relevé que l'oralité intervient bien avant l'écriture dans la transmission de tout mythe et légende. Or, le nombre limité des sources (qui sont cependant identifiables avec précision, ne seraient-ce que les sources de première main comme les entretiens) permet plus facilement de retracer l'histoire de la création du récit, de se plonger dans le vif du processus de narration et par conséquent d'identifier des pistes d'analyse utiles

[2281] Taylor 1999.

pour s'orienter aussi dans l'étude du grand réservoir de récits qui compose la mythologie de l'antiquité gréco-romaine.

La réflexion sur le mythe entraîne une meilleure compréhension des variations du récit et de leur cause, de l'apport de l'écriture comme vectrice de modification et cristallisation. Elle permet également de repérer les aspects de l'oralité qui influencent la forme narrative, de mesurer le degré de compréhension des mythes par les populations locales et de l'origine du mythe/légende. Elle nous amène enfin à nous interroger sur la transparence de la signification du récit et si la signification n'est plus reconnaissable, on s'interrogera aussi sur la chronologie et les raisons des oublis éventuels. L'analyse des sources orales fournit ainsi un outil essentiel à une compréhension renouvelée et approfondie des mythes de volcanisme dans le monde gréco-romain.

Dans un premier temps, on envisagera les enjeux de la tradition orale, en particulier dans les îles de l'Océan Pacifique, pour ensuite borner l'analyse aux récits ayant trait au volcanisme. Après avoir brièvement introduit la mythologie fidjienne, on présentera la méthode du travail de terrain et les sources consultées, avant d'étudier dans le détail l'analyse géomythologique du mythe de Tanovo et Tautaumolau.

8.2. La Tradition Orale

8.2.1. L'éducation et le rôle de la transmission orale

Les îles Fidji présentent des conditions favorables pour explorer la tradition orale, puisque la société fidjienne conserve encore beaucoup des cadres de vie où la transmission orale des savoirs est pratiquée. La tradition orale est l'ensemble des savoirs, connaissances, pratiques, histoires, valeurs, idées qui composent le bagage culturel traditionnel d'une société. Avant l'arrivée des Européens aux Fidji, l'écriture n'existait pas, et la forme orale et la mémorisation étaient les seuls outils qui permettaient de garantir le maintien de la tradition. Malgré tout, dans certains domaines celle-ci a pu être préservée par différents moyens: le coût des soins médicaux fait prospérer les pratiques de médecine traditionnelle, et le tourisme, entre autres, a contribué à la préservation de l'artisanat. De même, danses (*meke*) et chants traditionnels sont souvent performés bien que davantage pour divertir les touristes.

De surcroît les îles Fidji, aussi bien que les autres îles de l'Océan Pacifique, se prêtent à une étude sur les mythes se rapportant à l'environnement. Cela est rendu possible par une conjonction de facteurs à la fois historiques, culturels et géographiques. Les Fidji se trouvent dans une zone très vulnérable au risque environnemental [2282], ce qui crée d'abord une exigence de compréhension et de rationalisation de la catastrophe, et ensuite de gestion du risque et de création des outils d'adaptation des sociétés locales et de prévention des catastrophes[2283]. Les sociétés dites traditionnelles ou pré-littéraires avaient déjà développé des stratégies de rétablissement qui dénotent la capacité résiliente de leur organisation sociale. En l'absence d'un système d'écriture, qui ne sera introduit qu'après l'arrivée des Occidentaux, la mémoire et les savoirs des communautés locales devaient être transmises aux générations suivantes – afin d'en garantir la survie. Cette transmission orale constituait l'un des volets de l'éducation dispensée aux enfants. Or, cette culture traditionnelle prenait souvent la forme d'histoires, de récits et de mythes, facilitant ainsi la mémorisation et l'acquisition des contenus[2284].

Si on veut envisager un travail de recherche qui a comme enjeu la culture et les connaissances indigènes on peut se demander : quelle place occupe la transmission orale dans les communautés traditionnelles fidjiennes[2285] ?

Aux îles Fidji la transmission orale des traditions et des savoirs s'opère dans un cadre strictement communautaire. Les personnes âgées y jouent un rôle central puisqu'elles sont chargées d'enseigner aux enfants les valeurs sur lesquelles se fonde la collectivité.

Ratu Petero Uluinaceva, qui habite le village de Waisomo à Ono, se souvient :

> « The clan I belong to, when I was about 17 or 18 years old, and we spent about two to three weeks in one house every night, and all our elders were telling us stories. They taught us every Fijian ceremony, all the cultures in this village, what is our duty, the task that we have to do if we have a big ceremony. I think it is about three weeks. I was fortunate that I was there and all the stories about our ancestors, where we came from, here, and there are certain places here named after where we came from, from Taveuni. […] And I think to your perspective you might think it is harder to spread the same stories to other people but in a village setup, it is very easy because we just live in a community,

[2282] Les facteurs de vulnérabilité des petites îles est le sujet de l'étude de Pelling – Uitto 2001.
[2283] Un modèle cognitive de préparation aux désastres est proposé par Paton 2003.
[2284] Minc 1986 mène une étude approfondie sur la transmission orale des données culturels importants pour la survie de deux groups de chasseurs-cueilleurs en Alaska.
[2285] Les Fidjiens font référence à eux-mêmes avec le terme *iTaukei*.

there is no barrier. So the children from this house can easily pass the same story to another house. So the setup is very easy for us to communicate with each other ».

Le garant des connaissances traditionnelles est souvent la personne la plus âgée, qui n'est pas toujours le chef du village. Ce dernier est en revanche souvent le gardien du livre contenant l'histoire des origines du village et de ses premiers habitants ainsi que certaines histoires dont la sauvegarde est considérée comme fondamentale pour le maintien du sentiment d'appartenance et d'identité collective[2286], histoires qu'un spécialiste de l'Antiquité pourrait qualifier de « récits de fondation ».

En effet, dans les sociétés non occidentales, l'enseignement et la transmission des connaissances suit surtout la trajectoire parents-enfants[2287], tandis que l'école répond à d'autres exigences. Avant l'arrivée des Occidentaux, la formation et l'instruction des enfants n'étaient pas séparées de leur culture traditionnelle ayant une valeur holistique car elle intégrait l'enseignement de tous les outils et valeurs nécessaires pour pouvoir jouer un rôle actif au sein de la communauté. Encore aujourd'hui, surtout dans les villages les plus périphériques, la première source d'apprentissage est constituée des parents et des personnes plus âgées, les enfants apprenant à travers l'écoute, l'imitation et l'observation[2288] :

> « The elders of the tribe or group would relate stories to the young which would relate their histories, their origins, their value systems, and their view of the universe. Learning was pragmatic and its outcomes were easily observable, in terms of food acquisition and other necessary materials for family comfort and the demonstration of appropriate attitude, values and behavior for community survival. There were also formal teaching sessions. These were conducted by those considered qualified within a group or clan »[2289].

La scolarisation est un phénomène survenu seulement après la colonisation et elle s'est imposée avec des modalités et des pratiques proprement occidentales qui ont profondément bouleversé aussi bien la transmission des savoirs traditionnels que les enseignements. Si certains domaines, perçus comme incontournables pour devenir un adulte ayant un rôle défini, sont toujours l'apanage des parents – comme l'agriculture et la construction des maisons pour les hommes, le tissage des tapis et la pratique culinaire pour les femmes – d'autres enseignements qui étaient auparavant dispensés par la voie orale comme les chansons, les récits

[2286] Ces livres sont présents dans toutes les communautés, mais ils ne sont pas consultables, et l'information je l'ai eu lors du voyage au village de Nabouwalu.
[2287] Ce qui est appelé « vertical transmission », Kline – Boyd – Henrich 2013.
[2288] Nabobo – Teasdale 1995.
[2289] Baba 1986, p. 22 lu dans Nabobo-Baba 2006, p. 17.

traditionnels et les danses, ont vu leur importance diminuer. Plusieurs Fidjiens sont pourtant convaincus que l'école constitue un moyen d'augmenter ses chances de trouver un travail en milieu urbain, mais ne permet pas de s'épanouir dans le village, car elle ne transmet pas les connaissances traditionnelles indispensables pour y avoir un rôle défini (comme pécheurs, menuisier, guerrier,…)[2290].

L'apprentissage des savoirs et des pratiques traditionnelles suit aux Fidji un modèle qui fait des parents et des personnes âgées les principaux acteurs de la transmission culturelle [2291], surtout dans les premières années de vie des enfants. Dans une société où la distribution des rôles et la maîtrise des compétences dans des domaines spécifiques sont très codifiée, il est plutôt facile de savoir à qui s'adresser en fonction des besoins. Selon certains scientifiques[2292] cela ne serait pas dû à une pratique codifiée qui trouverait toute son explication dans la tradition, mais répondrait au modèle théorique de l'*adaptation culturelle*. Les personnes qui apprennent alors s'adresseraient plus facilement aux individus qui paraissent posséder les informations les plus adaptatives possibles et donc les plus aptes à garantir la perpétuation de vie de la communauté. Cela expliquerait alors certains critères de la source de l'information, comme l'âge et l'expertise, sans pour autant négliger le processus de sélection à l'œuvre chez les jeunes villageois et qui leur permet d'adopter les meilleurs modèles selon les circonstances.

Quelle place occupe l'école dans un tel scénario ? Quand les Occidentaux arrivèrent aux Fidji à partir des XVIII^{e}-XIX^{e} siècles, ils construisirent des écoles qui étaient pour la plupart gérées par des missionnaires. L'enseignement était dispensé en anglais et l'objectif était de prodiguer aux jeunes Fidjiens des contenus éducatifs semblables à ceux des écoles occidentales et imprégnés de christianisme. Cela ne laissait aucune place à la culture locale, aux croyances et mœurs indigènes[2293]. Des études récentes[2294] ont tenté de comprendre les effets de la scolarisation sur la culture indigène, surtout dans les villages plus isolés, où la survie de la communauté dépend largement de l'agriculture et de la pêche, activités qui reposent sur des compétences transmises par le biais de la tradition. Il existe un vrai risque de perte des savoirs traditionnels, car leur apprentissage souffre d'un déficit de temps et de ressources (ressources

[2290] Nabobo – Teasdale 1995 ; Kline – Boyd – Henrich 2013.

[2291] Selon le double modèle de la transmission vertical-oblique: les premières connaissances sont transmises par les parents, tandis que les compétences acquises plus tard dans la vie seront plus facilement dues à personnes plus âgées mais qui ne font pas parties de la famille (Kline – Boyd – Henrich 2013).

[2292] Henrich – Broesch 2011 ; Kline – Boyd – Henrich 2013.

[2293] Nabobo – Teasdale 1995.

[2294] Voir la discussion en Reyes-García *et al.* 2010. Pour une réflexion approfondie sur ce sujet et un aperçu de la littérature existante voir : Castagno – Brayboy 2008.

qui ont en partie été réinvesties dans le système scolaire). Toutefois ce phénomène peut être atténué à travers la contextualisation de l'apprentissage[2295].

La spiritualité issue de la religion chrétienne, par exemple, est exprimée très ouvertement, alors que la spiritualité indigène ne fait pas l'objet d'une expression publique très développée. La scolarisation occidentale est strictement programmée et encadrée, alors que la transmission des savoirs locaux se fait de façon naturelle et progressive, par la famille et les autres membres du clan qui interviennent pour combler toute lacune éventuelle, dans les activités quotidiennes et dans les cérémonies, avec des temps qui ne correspondent pas forcement aux attentes occidentales[2296], avec une approche et des moyens qui leur sont propres[2297]. En ce qui concerne la transmission orale des histoires, des danses et des valeurs traditionnelles, un lieu spécifiquement dédié à la culture indigène, où les individus se sentiraient suffisamment à l'aise pour faire entendre leur voix, permettrait sans doute de sauvegarder les aspects les plus fragiles de la culture fidjienne, comme les histoires de ce peuple, qui constituent l'un des piliers de l'identité de la communauté.

8.2.2. Les risques d'une perte de la tradition orale

Expression d'une communauté, les récits oraux sont revendiqués comme une partie intégrante de l'éducation traditionnelle par les personnes plus âgées. Bien que la sauvegarde des histoires traditionnelles soit encore perçue comme une exigence incontournable, à l'époque contemporaine le contact avec l'Occident et la christianisation ont bouleversé la société traditionnelle, le monde spirituel et menacé le maintien des mœurs[2298]. Il y a environ cinquante ans, dans l'île de Ono[2299] les garçons prêts à entrer dans l'âge adulte passaient la nuit pendant deux ou trois semaines dans une maison où les anciens leur apprenaient les valeurs partagées par la communauté, les règles de vie, les histoires fondamentales, les traditions et les cérémonies qui construisait l'appartenance responsable et consciente au village. Cependant, si les histoires des ancêtres survivent encore aujourd'hui dans les mémoires et si les principales

[2295] Taylor – Mulhall 2001.

[2296] L'apprentissage de la culture traditionnelle n'est pas défini et subdivisé en catégories et en degrés scolaires.

[2297] Comme d'ailleur l'explique Nabobo-Baba: « Important Fijian knowledge does not separate land, sea and so on from either the people that own them or the ancestors. Nor is important knowledge talked about openly; knowledge is manifested in the lives of people » (Nabobo-Baba 2006, p. 34).

[2298] Parke 2014, pp. 47-53.

[2299] Selon le témoignage de Ratu Petero, le chargé du village de Waisomo dans Ono, mais il est vraisemblable que la même chose se passait dans tous les villages, comme le confirment aussi les entretiens lisibles dans Janif *et al.* 2016.

cérémonies sont encore célébrées[2300], les modes de vie ont évolué à une vitesse qui a entraîné, selon le ressenti commun des personnes interrogées lors du travail de terrain, la disparition de plusieurs aspect traditionnels, comme les noms de leur *mataqali* ou *yavusa*[2301]. Une partie des mythes et des récits traditionnels, dont la transmission relève uniquement de l'oralité, a ainsi disparu, ce qui constitue un obstacle pour le chercheur. Dès 2001 Nunn remarquait que :

> « Compared to 100 years ago, far fewer people in the Pacific Islands today are aware of their oral traditions which has compounded the loss of cultural integrity and identity that underpins many contemporary expressions of indigenous frustration. The rediscovery of authentic cultural traditions could help restore self-esteem to such peoples, many of whom are marginalized geographically and economically »[2302].

La disparition progressive des récits traditionnels a été en partie attribuée à la révolution engendrée par les loisirs et les nouveaux médias : les temps de rencontre de la collectivité ont diminué sous l'effet de la concurrence de la radio, de la télévision et d'internet. Les jeunes sont de moins en moins intéressés par l'apprentissage des récits, dont ils contestent l'utilité pratique[2303]. Le sentiment d'urgence par rapport à un risque d'oubli et de perte de la tradition, qui se mélange au souvenir nostalgique, est perceptible dans les conversations avec les personnes interrogées. Ratu Epeli Yalanabai[2304] se souvient, au sujet des mythes :

> « Because since we were kids, we already knew about it, as our elders used to recount it to us […] That issue is something I am always very worried about, those old legends. Our young people nowadays are increasingly not able to remember them, because a lot of new things are coming into our lives, like the telephone and things like that. It seems they are placing more importance on the new influences coming into our lives while they forget the very things they should treasure. I care deeply about these issues but I am old now. I always teach my children. My children are well-behaved as whatever I say, they will follow ».

Les recherches qui se concentrent plutôt sur les récits concernant les moyens traditionnellement mis en place pour faire face à des événements naturels catastrophiques

---

[2300] Notamment la consumation de la *yaqona.*

[2301] On peut le lire aussi dans les mots du ministre du sport et de la jeunesse Hon. Tuitubou en 2015 : https://www.fiji.gov.fj/Media-Centre/News/LOSS-OF-TRADITIONAL-KNOWLEDGE-WORRISOME--TUITUBOU. L'exigence de faire revivre les traditions a amené en 2015 à l'organisation de la « Traditional Technologies Exposition » au village Sawaieke dans l'île de Gau avec le soutien de la SCEFI (*Strengthening Citizen Engagement in Fiji Initiative*). Les 107 participants participèrent le long d'une semaine à des atelier d'activités traditionnelles comme l'apprentissage des *meke* (dance et chansons traditionnelles), la construction d'un *bure* (maison traditionnelle), le tissage et la pêche traditionnelle.

[2302] Nunn 2002, p. 125.

[2303] Nunn *et al.* 2013.

[2304] Un vieillard du village de Nabukelevu-I-Ra. On décrira mieux le personnage et le contexte *infra*.

comme les cyclones, et au changement climatique, ont mis en évidence une autre cause de désintérêt : la dépendance à l'égard de l'assistance extérieure rendrait en effet les jeunes gens moins susceptibles d'accueillir les enseignements traditionnels[2305]. Cette négligence entraînerait à son tour un manque de compréhension des dangers environnementaux et conduirait les chefs de village à prendre des mesures insuffisantes[2306]. Un autre aspect à prendre en compte est l'impact des croyances religieuses sur la réponse aux catastrophes, qui suscitent un sentiment de fatalisme et d'acceptation passive de ce qui est perçu comme une punition divine[2307].

Cependant, la culture traditionnelle jouit d'une considération élevée auprès des plus anciennes générations qui accordent aux récits oraux un rôle efficace dans la transmission des connaissances. Cette conscience[2308] constitue un bon point de départ pour réfléchir à des stratégies de résilience couronnées de succès, à partir de l'exploitation des traditions orales. Cela explique pourquoi la préservation du réservoir de tradition orales locales est une exigence indispensable et urgente, et constitue un objet d'étude assez important dans les différents travaux de terrains qui sont menés dans les villages ruraux côtiers[2309].

8.2.3. Les récits oraux et le volcanisme

Notre analyse concerne une source particulière de catastrophes : les volcans. En effet, les éruptions volcaniques, au moins avant l'évolution des systèmes scientifiques de prévision, étaient imprévisibles, soudaines, catastrophiques, et avaient des conséquences à grande échelle, pouvant affecter le climat et l'environnement. Le volcanisme représente une menace constante même lorsque le volcan est en repos, pour les effets secondaires comme *lahars*, diffusion de gaz, chute de *tephra*, entre autres.

La tradition orale[2310] qui se développe dans les lieux situés à proximité des volcans est très riches de contes qui se réfèrent à ce type de catastrophe. En raison du danger que représente le

[2305] Campbell 2015, p. 1319; Janif et al. 2016.

[2306] Les problématiques liés à une manqué d'action adéquate par les chefs des villages sont bien décrit par Nunn 2009, p. 213; Nunn et al. 2013.

[2307] Mortreux – Barnett 2009 ; Lata – Nunn 2012.

[2308] Comme a été remarquablement souligné par Janif *et al.* 2016.

[2309] La valeur de la tradition comme outil valide dans la compréhension de l'évolution de l'environnement en Mercer *et al.* 2010 ; Mercer *et al.* 2012.

[2310] Qui se différencie des histoires orales pour le fait que ces dernières sont les comptes rendus de ceux qui ont effectivement été témoins d'un événement, alors que la tradition orale indique tous les récits, histoires et mythes transmis le long des générations : voir Vansina 1985 ; Cronin – Cashman 2007.

volcan, les communautés ont le souci de transmettre aux générations suivantes les informations nécessaires à leur survie et de leur apprendre à reconnaître et à faire face aux différents risques engendrés par le volcanisme[2311]. Les récits oraux reposent sur des témoignages directs liés à certains événements[2312]. Il est intéressant d'étudier le processus de transformation et de codification de ces témoignages et leur sédimentation dans la tradition orale d'une communauté, souvent sous la forme de mythes. Outre leurs mécanismes d'élaboration, le contenu de ces mythes peut également apporter des informations précieuses sur la culture d'un peuple et la manière dont la tradition orale peut être mise au service de la communauté, en aidant par exemple à construire des stratégies d'adaptation plus efficaces.

La tradition orale peut alors aider à compléter en quelque sorte le cadre géologique d'un lieu en offrant un contrepoint aux données géologiques. Elle nous renseigne par exemple sur des phénomènes qui parfois laissent une trace négligeable sur le terrain, comme la dispersion de dioxyde de carbone[2313], ou simplement nous informe sur des éruptions dont on n'avait pas connaissance[2314]. Les récits fournissent aussi plusieurs descriptions sur des différents aspects de la catastrophe elle-même[2315], qui permettent d'améliorer la compréhension de la variété des événements qui peuvent avoir lieu : chute des cendres, coulées de lave, avalanche de débris, tsunami comme effet secondaire. La tradition orale permet également d'identifier les signes précurseurs d'une éruption, pour un territoire spécifique[2316] et les récits permettent parfois d'éclaircir les raisons de certaines modifications du paysage[2317]. S. J. Cronin[2318] évoque par exemple plusieurs histoires orales de Taveuni (îles Fidji) décrivant des phénomènes volcaniques qui enrichissent la connaissance de l'histoire du peuplement de l'île et des phases d'activité de son volcan ; de même on connaît très bien l'histoire de l'activité volcanique du Kīlauea (Hawaii) grâce aux mythes concernant la déesse Pélé, qui contiennent des informations importants sur le comportement du volcan, bien avant que les recherches géologiques puissent confirmer leur validité[2319].

D'autre part, certains exemples ont démontré que les mythes, les récits oraux et les croyances locales pouvaient favoriser la prise de conscience du risque et, ce faisant, déclencher

[2311] Grattan – Torrence 2007b.
[2312] Cronin et Cashman 2007; Vansina 1985.
[2313] Comme les histoires du peuple qui vie à côté du lac Nyos dans le Cameroun (Shanklin 1989 ; Nunn *et al.* 2019).
[2314] Voir le cas du volcan Nabukelevu à la section 3.7.
[2315] Par exemple les récits de la déesse Pélé qui sont en réalité des récits détaillés de différents éruptions (Kauahikaua – Camara 2000).
[2316] Comme tremblements de terre, comportements bizarres d'animaux, mauvaise météo.
[2317] Voir Cronin – Cashman 2007 pour plusieurs exemples.
[2318] Cronin – Neall 2000.
[2319] Swanson 2008.

une réaction adéquate avant même que la catastrophe ne se produise. Cronin[2320] en a fourni un excellent exemple dans son projet visant à la création d'un modèle participatif de gestion du risque volcanique à Vanuatu, projet qui encourage l'utilisation conjointe des connaissances traditionnelles et des données scientifiques. Ainsi, l'interdiction traditionnelle de gravir la sommité d'Ambae, le volcan le plus dangereux de la République de Vanuatu, a-t-elle sans doute contribué à en protéger la population, par le biais du tabou. Analyser de plus près les récits oraux nous permet de vérifier que certains visaient à mettre en garde les auditeurs contre les dangers de certains lieux, comme le Spirit Lake au nord du mont Saint Helens qui était considéré comme le foyer de mauvais esprits[2321]. Ces exemples représentent en effet des stratégies de prévention du risque volcanique qui étaient appliquées avec succès par les populations pré-littéraires pour réduire le danger provenant de ces « montagnes de feu ». Connaître la tradition orale d'un peuple permet alors d'identifier les moyens traditionnellement employés pour faire face au volcanisme, ce qui permet par conséquent de développer des stratégies d'adaptation, de prévention et de rétablissement qui soient ancrés dans la culture locale.

On remarquera que beaucoup des villages se trouvent souvent à une proximité dangereuse des volcans. La proximité des volcans présente en effet parfois des avantages, car certains produits des éruptions comme la pierre ponce, ou les roches volcaniques peuvent servir de matériaux de construction et le *tephra* rend la terre plus productive et plus fertile. Ces avantages pourraient expliquer le caractère permanent de l'occupation humaine à proximité des volcans. Toutefois les éruptions volcaniques sont très dangereuses et, dans des communautés encore très attachées à leur système de croyances traditionnelles, les habitants sont peu disposés à abandonner leurs maisons en cas d'alerte. En effet, le volcan est considéré comme la demeure, sacrée, d'entités spirituelles. C'est ce qui explique qu'en cas de risque d'éruption, les habitants n'acceptent de prendre en compte que les avertissements traditionnels, à savoir les rêves, ou le comportement insolite des animaux, comme ce fut le cas en 2006 en Indonésie, lors d'une éruption du mont Merapi.[2322]. Toutefois, Donovan a démontré qu'il existe d'autres facteurs qui agissent de la même manière que les croyances religieuses, comme la dépendance économique au bétail et la perception du risque basée sur le souvenir des précédentes éruptions. Il convient

[2320] Cronin *et al.* 2004.
[2321] Clark 1953, p. 63.
[2322] Donovan 2010 ; Troll *et al.* 2015.

donc de ne pas stigmatiser la religion et la culture traditionnelle[2323], mais de tenir compte des liens étroits qu'elles entretiennent avec leur mode de vie et leurs besoins socio-économiques, afin d'établir une stratégie adaptée au contexte, capable de concilier croyances spirituelles et données scientifiques[2324]. La culture traditionnelle pourrait ainsi être utilisée pour diffuser les informations historiques et scientifiques nécessaires à la compréhension du risque volcanique. Une autre action souhaitable serait de fournir à la population des moyens de survie alternatifs. En effet, les sociétés qui se sont développées dans un environnement volcanique se sont réappropriées, de manière créative, la catastrophe ; elles ont appris à vivre avec le volcan, à le connaître et à en tirer profit. Elles ont ainsi développé au fil du temps une attitude résiliente, et ont intégré les événements volcaniques aux systèmes de croyances et de traditions, afin de transmettre les informations utiles aux générations suivantes et à leur offrir un guide indispensable à leur survie[2325].

Notre analyse repose sur le principe théorique, lui-même issu d'une approche évhéméristе, selon lequel les mythes sont des réélaborations codées de témoignages concernant des événements réels, et dont la transmission orale crée une tradition. Analyser alors les narrations des témoins des éruptions peut nous aider à mieux comprendre le phénomène de création des mythes. K. V. Cashman et S. J. Cronin[2326] ont identifié certains points communs à ces narrations. On y trouve toujours une description des effets de l'éruption : dans les zones situées à proximité du volcan on remarque l'obscurité et la chaleur, dans les zones plus éloignées on remarque des effets secondaires comme les *lahars*. Les récits oraux emploient couramment des analogies pour contextualiser et rendre le phénomène de l'éruption volcanique plus familier, mais cela n'empêche pas la présence récurrente du surnaturel dans ces récits :

> « Lava flows become serpents tongues, *lahars* are rivers of blood, pyroclastic flows are oceans or hurricanes of flame, volcanoes are inhabited by monsters, cannibals and giants, and ash deposition reflects falling of the sky itself »[2327]

[2323] Qui n'amène qu'à un sentiment de méfiance envers le chercheur, qui au contraire devrait essayer d'intégrer la connaissance et les méthodes de la science à la culture locale. Voir aussi Cronin *et al.* 2004 pour des exemples de stratégies qui échoué et pour un modèle de succès.
[2324] Donovan 2010, p. 124.
[2325] Grattan – Torrence 2007a.
[2326] Cashman et Cronin 2008, p. 417.
[2327] Cashman – Cronin 2008

Pour comprendre les effets déclenchés d'une catastrophe qui atteint la psychologie humaine, on peut utiliser l'exemple de l'éruption du mont Saint Helens[2328]. Après l'éruption de 1980, les récits des populations s'efforçaient tous à rationaliser et à fournir des explications du phénomène, établissant des analogies avec des phénomènes connus comme les vagues et les cascades. Ces récits, dont les détails étaient présentés de manière extrêmement précise, attribuaient souvent l'éruption à une puissance supérieure [2329]. Des mois après l'éruption, les témoins continuaient à subir les effets des séismes et présentaient des symptômes d'anxiété généralisée, de stress post-traumatique et de dépression nerveuse. Ce climat a sans doute favorisé la construction du mythe de Harry Truman, propriétaire du Spirit Lake Lodge devenu célèbre pour son charisme et son attitude de défi vers l'autorité (qui le conduisit à refuser obstinément d'évacuer, et à mourir sous les décombres)[2330]. La figure d'Harry Truman fut peu à peu incorporée au folklore qui entoure le volcan. Cela peut être utile pour comprendre certaines des étapes qui conduisent à la création d'un mythe : les témoignages oculaires se mêlent à des connaissances naturelles, aux rumeurs, aux récits d'exploits héroïques. Ces différentes composantes se sédimentent progressivement dans des récits symboliques et métaphoriques qui tentent de dégager une signification à l'éruption volcanique.

R. J. Blong[2331] a fait des mythes et des traditions orales une base importante de son travail géologique. Il étudie notamment les 54 versions d'un mythe[2332] qui évoque un « time of darkness » en Papouasie-Nouvelle-Guinée et qui fait référence à l'éruption de Long Island au milieu du XVII^{e} siècle. Cette éruption, qui fut l'une des plus importantes de l'histoire locale, généra le Tibito Tephra, une épaisse couche de cendres qui recouvrit une zone assez vaste. L'auteur s'insère dans la lignée des spécialistes étudiant ce mythe, qui présente un intérêt particulier pour cette étude. Tout d'abord elle se réfère explicitement à un phénomène volcanique, une chute de *tephra*, une manifestation d'activité volcanique analogue à notre mythe fidjien ; de surcroît, c'est le premier mythe volcanique au sein du Pacifique pour lequel les savants ont croisé de façon rigoureuse travail ethno-anthropologique et données géologiques, ce qui constitue un précieux antécédent par rapport à notre travail. Les versions

[2328] Findley 1981.
[2329] Ce qui est appelé le « Willfulness principle » par Barber – Barber 2004.
[2330] Cashman – Cronin 2008.
[2331] Blong 1982.
[2332] L'auteur appelle comme cela le récit, qui néanmoins à plus l'apparence d'être une histoire orale, car, à part certains aspects d'exagération, il manque un vrai caractère surnaturel et anecdotique qui caractérise les mythes. Le mythe est alors intéressant pour nous, car, en raison du fait qu'il est assez jeune par rapport à notre corpus, il garde encore les éléments descriptifs qui relèvent des récits de témoignage.

du mythe furent soigneusement enregistrées selon un protocole préétablit, en essayant de recueillir le plus grand nombre possible de témoignages en essayant de leur attribuer une datation au moyen du système des générations[2333]. Blong nous renseigne aussi sur le comment et par qui l'informateur avait reçu le récit afin de comprendre les mécanismes de la transmission mais aussi pouvoir disposer d'un élément de datation éventuel de l'événement. Blong analyse en profondeur chaque version et démontre que certains aspects peuvent faire l'objet d'une vérification des données géologiques permettant d'en mesurer le degré de véracité. Les mythes contiennent des informations utiles pour aider à la détermination du type d'éruption et de ses conséquences, informations qui complètent ou rectifient les données historiques et géologiques, et permettent d'aborder ces événements d'une manière nouvelle. On peut reconnaître dans ces récits des motifs qui nous renseignent sur les caractéristiques physiques de l'éruption comme la couleur des cendres, leur diffusion, leur épaisseur, ou encore le moment de la journée auquel la catastrophe est survenue. Ces motifs descriptifs, en dépit de leur incontestable valeur suggestive et de leur rôle de points de repère réels dans le mythe, n'ajoutent aucune information empirique incontournable et leur présence ou leur absence n'affecte pas la transmission de l'événement en soi. Ces motifs (accessoires) sont alors fréquemment l'objet de modifications au fil du temps, voire tombent dans l'oubli. Dans l'économie de la mémoire, seront en revanche plus facilement retenus les éléments plus impressionnant et entraînant des conséquences majeures pour la communauté : les récits s'attardent ainsi surtout sur les effets de l'éruption sur les individus, sur les animaux et sur l'environnement.

C'est dans cette perspective que les versions du mythe sont examinées : les motifs qui concernent les caractéristiques physiques et les effets de l'éruption sont comparées entre elles, dans un premier temps, avant d'être confrontées aux données géologiques. L'existence de plusieurs versions d'un même mythe est due aux différents détails qui varient en fonction du groupe ethnique et social, de la date à laquelle le mythe est raconté, de la méthode de récolte des versions, du niveau d'éducation et de la capacité mnémonique des personnes, ainsi qu'à des velléités d'enjolivement et de stylisation de la part de certains conteurs. Blog démontre que toutes les versions se réfèrent à un seul événement et qu'elles constituent un véritable témoignage historique, transmis sous la forme d'une tradition orale qui a survécu pendant au moins 300 ans[2334].

[2333] 30 ans pour chaque génération.
[2334] Voir aussi Blong 1981.

Son approche est très utile dans notre étude de cas, qui présente des caractéristiques similaires et soulève le même type de problèmes.

Les mythes et les légendes liés aux volcans fournissent des éléments utiles à la compréhension des effets sociaux d'une catastrophe, et permettent également aux chercheurs d'acquérir des informations sur des périodes mal documentées historiquement et pour lesquelles on ne dispose pas de données géologiques précises.

8.2.4. La mythologie fidjienne

Les mythes fidjiens sont la branche de la tradition orale qui nous intéresse particulièrement. Ils ont comme protagonistes des êtres surnaturels qui peuvent être décrits comme des esprits de la nature et des divinités ancestrales, les *Kalou*[2335] *Vu*, en opposition aux *Kalou Yalo*, les esprits divisés d'êtres mortels qui s'étaient distingués de leur vivant[2336]. Il y a plusieurs catégories de *Kalou Vu* : les divinités universellement reconnues (comme par exemple Degei), les divinités de la nation (i.e. Dakuwaqa), les divinités provinciales (comme Vu-I-Beqa, un dieu de l'île de Beqa), et les divinités domestiques[2337]. Une troisième catégorie comprend tous les objets qui peuvent être sacrés comme des animaux, des plantes, des vergers, des pierres. Toutes les histoires peuvent être réunies sous la dénomination commune de mythologie fidjienne, bien qu'aucune étude exhaustive à ce sujet n'existe. Ce fait n'est point surprenant si l'on songe que l'existence des études fidjiennes est très récente : avant l'arrivée des Occidentaux dans l'Océan Pacifique, les habitants n'éprouvaient pas le besoin de soumettre leurs traditions à une analyse de type scientifique. Les mythes et légendes fidjiens fournissaient d'ailleurs des réponses à toutes les questions que l'Occident contemporain adressait à la science et on ne ressentait nullement la nécessité d'interroger le système cosmogonique traditionnel. Les premiers à s'intéresser aux mœurs et aux coutumes Fidjiens furent les voyageurs[2338], explorateurs et missionnaires qui, désireux de décrire une des civilisations complètement différentes de la leur, laissèrent des récits de voyage qu'il faut feuilleter avec attention pour retrouver quelques informations sur la mythologie locale, souvent accompagnées de commentaires très subjectifs et qui ne font pas l'objet d'une présentation systématique. À leurs

[2335] *Kalou* signifie littéralement *la chose silencieuse* : « it evidently means the invisible cause, the mind of matter, the origin of motion which cannot be comprehended » (Waterhouse 1997, p. 288).
[2336] Williams et Calvert 1858, p. 183.
[2337] Waterhouse 1997, p. 250.
[2338] Deux exemples très significatifs sont les récits de Wilkes 1845 ; Gordon Cumming 1885.

yeux, la mythologie fidjienne était floue et obscure[2339]. Son contenu était en effet difficilement assimilable par des individus pétris de culture occidentale d'origine gréco-romaine et dont la mentalité avait été façonnée par le christianisme. Dès le début, cependant, il leur apparut très clairement que la religion et la mythologie étaient liées[2340], que les Fidjiens avaient la notion d'un pouvoir surhumain qui contrôlait et influençait leurs vies et le monde existant, et que les récits des êtres surnaturels servaient à expliquer le monde et ses phénomènes, la création des îles et les changements du paysage, ainsi qu'à dévoiler les causes et les origines de la vie et de l'homme et la manière dont il était arrivé dans les îles du Pacifique.

Cela était particulièrement vrai avant l'arrivée des Occidentaux, à une époque où la religion traditionnelle constituait le filtre au travers duquel les sociétés fidjiennes interprétaient et maîtrisait le monde. Sous forme narrative d'ailleurs, les récits traditionnels définissent également la structure des liens de famille et les rôles dans la société civile, éclaircissent les caractéristiques d'appartenance au peuple et mettent en garde les jeunes générations contre certains dangers (provenant de la mer par exemple). On pourrait certes se demander dans quelle mesure les descriptions ont été influencées par la personnalité des explorateurs qui, hormis une très évidente attitude paternaliste[2341], auraient pu interpréter inconsciemment certains aspects à travers le filtre déformant de la religion chrétienne, qui d'ailleurs se répandit très vite aux Fidji et commença bientôt à se mélanger aux récits traditionnels, comme le suggèrent les mythes ayant trait aux déluges [2342].

Les études les plus récentes abordent la mythologie de l'Océan Pacifique dans sa globalité, dans une démarche de compréhension générale du phénomène. En ce sens, la mythologie fidjienne peut être rapprochée de celle des îles qui composent la Mélanésie, mais, si la tradition orale comme manifestation globale d'une culture occupe une place importante dans l'analyse des scientifiques, il est difficile de discerner les particularités propres aux îles Fidji, surtout lorsqu'on a affaire à une compilation de mythes sans commentaires, précédés seulement par une brève introduction à caractère historique[2343]. Néanmoins, la bibliographie existante permet

[2339] Williams et Calvert 1858, p. 182.

[2340] Comme plusieurs mythologues le soutiennent, voir par exemple Brelich 2002.

[2341] Évident dans le choix de certains adjectifs et affirmations, comme « primitive » pour se référer à certains outils indigènes, « idolatric days » par rapport aux croyances avant l'arrivée des Occidentaux (Thomson 1889). Ou encore, en référence aux natifs fidjiens: « the most barbarous and savage race now existing upon the globe » et « the missionaries […] task of introducing the light of civilization and the illumination of the gospel into the benighted region » (Wilkes 1845, p.73).

Cette phrase nous donne un aperçu sur le regard et l'approche de ceux qui en premiers ont enregistrés des données sur les croyances et le folklore et rend évident la nécessité d'une réélaboration critique de ce matériel. Mais les mêmes remarques se retrouvent dans toute journal de voyage et description jusqu'au moins début XX^{e} siècle.

[2342] Nunn 2002.

[2343] Voir par exemple Fison 1904 ; Poignant 1967 ; Reed – Hames 1967b ; Reed 1969 ; Knappert 1992 ; Flood – Strong – Flood 1999.

de dégager de ces sources les informations les plus importantes pour la compréhension de la mythologie fidjienne. Aujourd'hui encore, le poids de la tradition pousse parfois les Fidjiens à privilégier une lecture spirituelle des événements.[2344]. Une caractéristique commune aux îles Mélanésiennes est le concept de *taboo*, quelque chose qui est tellement sacré qu'elle ne peut pas être endommagée ni même touchée. Mais cette notion possède une signification plus profonde encore : le *taboo* s'attache également à de nombreux animaux, endroits, mots, aliments et éléments naturels. L'interdiction d'entrer en contact physique avec un objet *taboo* est également associée au *buto,* qui indique un objet repoussant et affreux. On retrouve assez souvent aussi le concept de *mana*[2345], qui désigne un important pouvoir qui peut être détenu par les personnes, les animaux, les éléments naturels, les roches. L'océan est un élément incontournable des récits mythiques car il est au cœur de la vie des populations insulaires. Il n'est pas envisagé comme une barrière entre les différentes îles de l'archipel, mais comme un lien : « The ocean throughout time has been their highway, for adventure, for seeking new homes at times of famine or typhoon, or for seeking new wives and husbands to strengthen their clans »[2346].

Dakuwaqa est le nom du puissant dieu-requin, qui garde l'entrée des barrières coralline des îles et sauve ses fidèles quand ils sont victimes d'un naufrage. Plusieurs mythes ont trait à ce dieu : on raconte qu'il accompagna les canoés des Fidjiens dans l'occupation de Natewa en 1848, mais il n'est pas toujours bienveillant, car un groupe de personnes qui avaient violé le *taboo* attaché à la consommation de viande de requin fut punis de mort. Les histoires insistent sur la nécessité e se prémunir contre les attaques de ce dieu vorace, têtu, téméraire et jaloux des autres dieux protecteurs de récifs, qu'il défiait sans cesse. Un jour, il engagea une bataille avec le gardien du récif de Kadavu, un poulpe géant, qui, pour la première fois, eut le dessus sur le dieu-requin. C'est à partir de ce moment-là que Dakuwaqa devint le protecteur des pêcheurs de Kadavu, qui encore aujourd'hui ne doivent pas se soucier des requins, car depuis cet épisode, ils sont censés avoir déserté l'île.

À l'image de Dakuwaqa, les divinités fidjiennes prennent souvent la forme d'animaux dans les mythes, et effectivement la divinité plus importante du panthéon fidjien, Degei, est un

[2344] Nabobo-Baba 2006, p. 45.
[2345] Dont il a été question *supra*.
[2346] Flood, Strong, et Flood 1999, p. x.

serpent qui réside dans une grotte près du sommet des montagnes Nakauvadra (Viti Levu). C'est Degei qui créa la terre, selon la cosmologie fidjienne, et qui règle la nature et ses mouvements : quand il ferme les yeux pour dormir, il fait nuit, quand il les ouvre à nouveau, il fait jour ; quand il roule dans son gîte, un tremblement de terre se produit ; quand il lance sa massue aux nuages, la pluie descende. Selon le mythe, Degei aurait également enseigné l'art de faire du feu aux hommes, qu'il aurait eux-mêmes créés, selon certaines versions, afin de soulager sa solitude[2347]. Une autre histoire concernant Degei raconte qu'il aurait envoyé le déluge sur la terre pour punir ses descendants d'avoir tué son ami le faucon Turukawa.

Toutes les sociétés humaines se sont interrogées sur l'origine de la vie et bien qu'il y ait souvent des variations et des incongruités, la croyance la plus rependue, avant l'arrivée du christianisme, était qu'autrefois la Terre était habitée par des géants originaires du *Lagi*, le paradis, et qui avaient rejoint la Terre à l'aide d'un grand bateau. Les géants étaient la progéniture du dieux-ancêtre Ratumaibulu. Le premier couple de géants appelé Tomanaivi est à l'origine de tous les *Vus* et des clans des natifs fidjiens[2348]. Les Fidjiens croyaient déjà dans l'immortalité de l'âme et dans la vie après la mort, appelé *Bulu*, tandis que les cieux, où les dieux habitent, s'appelaient *Lagi*.

Les Fidjiens ont été décrits comme un peuple qui a toujours été très religieux, au point que la compréhension de la société est déterminée par la compréhension de sa spiritualité et de ses cultes surnaturels[2349]. Le panthéon fidjien abrite aussi un grand nombre d'esprits mineurs qui résident dans des animaux, des plantes et dans la personne de certains hommes. Les esprits surnaturels sont redoutés, respectés et en constante interaction avec la vie quotidienne terrestre : l'existence des individus repose en grande partie sur la manière dont ils entrent en contact avec l'environnement physique et social et elle est tributaire de la volonté des esprits qui les gouvernent et qui influencent tout[2350]. Un trouble ou une altération de ce qui est sacré peut constituer une rupture de l'équilibre et entraîner un conflit dans la personne et dans la communauté, du moment que chaque élément est une partie du tout. Même les maladies ou les insuccès sont à considérer comme une punition que les êtres surnaturels infligent en fonction de comment les hommes se comportent. Voilà pourquoi les sites considérés comme sacrés -

[2347] Le motif du dieu-serpent bénéfique qui apprend aux hommes des activités, comme des techniques d'agriculture, ou qui leur fourni les premiers aliments, ou au contraire qui est la cause d'événements naturels comme tremblements de terre et déluges, est rependu dans toutes les mythologies mélanésiennes Poignant 1967.

[2348] Rokowaqa – Meo 2013, pp. 7-10.

[2349] Ravuvu 1983.

[2350] C'est une remarque qu'on retrouve dans toutes les descriptions consacrées à la religion des Fidjiens, voir Derrick 1946; Nabobo-Baba 2006; Ravuvu 1983; Williams et Calvert 1858, *passim*.

qu'il s'agisse du *Bure Kalou*, « maison du dieu » (temple) ou d'endroits naturels (le plus souvent des roches) – sont respectés et soigneusement entretenus.

Les mythes fidjiens portent sur des sujets très variés : l'origine des hommes, des îles et de certains aliments, la vie des dieux ; elles expliquent le comportement des animaux, certaines caractéristiques du paysage et certains événements naturels, déterminent les mœurs ainsi que certaines pratiques et définissent les liens au sein des villages ; il y a pourtant des récits qui ont plus l'apparence de fables et de divertissement.

Parmi les mythes les plus fascinantes, figure celle qui explique les origines des *Firewalkers* de l'île de Beqa, individus capables de marcher sur des braises. Ce pouvoir aurait été conféré à Tuiqalita, le chef du village, par un petit homme rencontré pendant qu'il cherchait un cadeau pour un conteur d'histoires. Les visiteurs contemporains ont la possibilité d'assister à ce spectacle, mis en scène par des jeunes de Beqa qui suscite encore l'étonnement du public, exactement comme autrefois Tuiqalita réussit à stupéfier Dredre.

Kadavu est le théâtre du mythe qui évoque l'origine de la cérémonie de l'appel des tortues sacrées. Ces tortues étaient autrefois deux femmes du village de Namuana qui, pour échapper à des pêcheurs qui voulaient les enlever, furent transformées en animaux marins par les dieux de la mer. Un autre mythe évoque un déluge qui eut lieu à Kadavu : Ratu Vuni devait envoyer à sa belle-fille, qui vivait à Nabukelevu, un cadeau pour avoir mis au monde son premier enfant, mais il n'avait pas de bateau pour voyager. Un prêtre, consulté à ce sujet, résolut le problème en envoyant un énorme déluge qui permit au cadeau d'être transporté directement dans le village.

Tous les Fidjiens connaissent le panthéon des dieux traditionnels, mais chaque île possédait ses propres *Kalou Vus* et esprits inférieurs, ses pratiques et ses mythes, dont l'écho subsiste encore de nos jours, puisque « their myths, especially in their ritual re-enactment, continue to reinforce the intricate bond between themselves and nature upon which their survival depends »[2351].

[2351] Poignant 1967, p. 84.

8.3. Étude du mythe

8.3.1. Prémisse

La démarche méthodologique adoptée ici repose sur le postulat selon lequel, pour aborder la culture traditionnelle d'un peuple, il est nécessaire de privilégier une approche méthodologique qui ne soit pas étrangère à la culture en question. Pour avoir accès aux connaissances d'un peuple indigène, il faut être reconnu par la communauté et établir un rapport de confiance avec ses membres. Pour ce faire, il est d'abord nécessaire de tenir compte des protocoles, des conventions et des comportements codifiés qui règlent le système de relations et la vie de la communauté[2352]. On créera ainsi les conditions propices à un dialogue fructueux et à un climat de confiance, garanties indispensables à l'exactitude des données. Le dialogue et l'interaction avec les habitants nous permet de vérifier et de valider les données et de s'assurer qu'elles constituent un reflet fidèle de la culture étudiée. Le deuxième impératif est d'ordre éthique : il convient de s'assurer que la recherche ne possède pas seulement une valeur intellectuelle mais qu'elle produise des effets bénéfiques tangibles pour les détenteurs de la culture étudiée. Aux Fidji, le partage et la vie en communauté occupent une place prépondérante qui se matérialise notamment dans le hall des villages, où la communauté se réunit lors des occasions officielles, et consomme le *yaqona* (*Piper methysticum*) boisson traditionnelle de l'archipel. Ce sont ces conditions qui ont permis d'entamer la recherche, qui a eu lieu au mois de janvier 2019, sur la petite île d'Ono, qui fait partie du groupe des îles de Kadavu, et plus précisément dans le village principal (*chiefly village*) de Vabea et dans celui de Waisomo, les deux villages étant l'un à côté de l'autre, sans aucune claire séparation physique.

Quand on arrive dans un village fidjien, la présentation officielle au chef du village constitue une étape indispensable pour intégrer la vie communautaire et ce moment offre aussi l'occasion, dans le cas d'une recherche scientifique, de présenter son projet et de recevoir la permission officielle d'agir et de communiquer avec les habitants.

Afin de collecter les histoires orales au sein d'une communauté, les entretiens doivent être conçus de manière à concilier l'instauration d'un climat de confiance et rechercher le contexte

[2352] Le lecteur intéressé à la culture fidjienne et désireux de comprendre les modes de vie et la mentalité de ce peuple, trouvera une synthèse exhaustive dans Ravuvu 1983.

le plus naturel pour stimuler le dialogue. Le contexte idéal pour mener notre enquête a été à chaque occasion celui de la présentation officielle, la cérémonie de *sevusevu*, cérémonie régie par un protocole très rigide et codifié. Elle consiste en la présentation d'une offrande de *kava* (ou *yaqona*) au chef (*chief*), au *turaga-ni-koro* (*headman* – un poste élu très important), au porte-parole (*spokesman*) et aux autres individus les plus représentatifs de la tribu (*mataqali*). L'offrande est accompagnée de la requête officielle d'être accueillis dans le village, afin de poser des questions sur les histoires (*talanoa*) et légendes (*tukuni*). Tout l'échange initial se déroule en ayant recours à un langage formulaire très précis et dans le dialecte fidjien de la région : c'est une des raisons pour laquelle il a été nécessaire d'être accompagnés dans les villages par des médiateurs locaux, qui garantissaient la bonne réussite des échanges, le respect des codes ainsi que la traduction du fidjien en anglais. En effet, même si aux Fidji l'anglais est la deuxième langue officielle et la première langue d'apprentissage à l'école, le fidjien – présent dans une multitude de dialectes différents – reste toujours la langue la plus parlée. C'est pourquoi la présence des représentants du Musée des Fidji a facilité la communication et garanti une traduction appropriée des concepts lors des entretiens avec la population locale. Nous nous sommes servie de questionnaires préétablis[2353], que nous avons ensuite adaptés en fonction du déroulement de chaque entretien. Le questionnaire visait d'abord à recueillir certaines informations personnelles utiles ensuite dans l'analyse du narrateur : âge, zone géographique, informateurs du mythe. Toutefois les renseignements que nous souhaitions connaître davantage concernaient le mythe de Tanovo et Tautaumolau. Tout d'abord, il était nécessaire de poser des questions générales pour ne pas compromettre la mémoire du narrateur ou influencer la perspective de son récit. Ensuite, il était essentiel de formuler nos questions de façon à ce que notre démarche n'apparaisse pas remettre en questions les valeurs traditionnelles. Enfin, il était nécessaire de garantir que les informations recueillies ne feraient l'objet d'aucune altération ou falsification, mais aussi que les résultats de la recherche bénéficieront au village. Le fait de vivre, manger et prier avec les habitants, celui de participer

[2353] Voici un exemple de questions posées :
- Could you now please state your name, age, *yavusa* {tribou}, *mataqali* {clan}, *tokatoka* {sous-clan} and the name of your residence?
- Do you know any myths?
- Can just clarify the story of how earth was taken from here and dropped up there where Ono is now?
- Is there a meaning to the names of the two giants who fought back then?
- Who passed down the story to you?
- I'd like to know if this story continues to be passed down today. Do you tell it to your grandchildren? Is this story learnt today ay school?
- Are there other stories about these two giants or about volcanoes?
- Is there a meaning in this story you would consider useful to you?

aux activités quotidiennes, a permis de créer les conditions favorables au dialogue, et d'encourager la connaissance mutuelle.

8.3.2. Sources et méthodes

Différentes versions du mythe ont été recueillies[2354], avec l'objectif de les mettre en relation et de les collationner – avec une méthodologie issue de la philologie classique – pour identifier les différences et les motifs communs, en définir la matrice originelle et comprendre les processus d'élaboration et d'évolution de la tradition orale.

Le mythe de Tanovo et Tautaumolau est connu principalement à travers les deux versions de G.A.F.W. Beauclerc[2355] (Vers. 1A) et W. Deane[2356] (Vers. 1B) qui ont été écrites au début du XX^{e} siècle dans les *Transactions of the Fijian Society* (1908-1910) et republiées en 1999 dans la revue *Domodomo*. Une autre version écrite (Vers. 2) est celle du volume *Legends of Fiji and Rotuma*, écrit par I. Hames[2357]. Cette version a été reprise dans le volume *Myths and Legends of Fiji and Rotuma* par A. W. Reed et Hames[2358]. Il est fort probable que la même version ait été employée pour la rédaction du livre de vulgarisation *Molau and Tanova. ETU readers. Fiji myths and legends* par J. Hamilton et N. Mansfield[2359]. Dans *The Megalithic Culture of Melanesia* (1950), A. Riesenfeld[2360] propose une autre version écrite (Vers.1B.2). Un élève de l'école secondaire de Kadavu, Sokoveti Lasini, a fourni une version plus courte du mythe, version qui a été publiée dans le volume collectif édité par Veramo en 1981, *The Two turtles and the ungrateful snake: a collection of myths and legends*[2361]. (Vers. 1C). Trois versions sont recueillies dans les *Carey Papers*, qui datent environ de 1860 : ces témoignages sont à attribuer à Joeli Nau (Vers. 1B.3), Patimio Nasorowale (Vers. 1B.4) et Leonaitasi Tuileva (Vers. 1B.5). En ce qui concerne les versions du mythe que j'ai pu écouter oralement, les conditions dans lesquelles le récit a été raconté ont été différentes. Kaliopate Tavola a mis à disposition du public sa version du mythe (Vers. 1B.1) sur son site internet

[2354] La provenance des sources est représentée dans la **Fig. 22.**
[2355] Beauclerc 1909.
[2356] Deane 1909.
[2357] Hames 1960.
[2358] Reed – Hames 1967b.
[2359] Hamilton – Mansfield 1971.
[2360] Riesenfeld 1950.
[2361] Veramo 1981.

https://kaidravuni.com/ mais nous avons également pu l'écouter raconter l'histoire, en anglais, lors d'un entretien à Suva. Ratu[2362] Petero Uluinaceva, représentant du pouvoir à Waisomo, a raconté sa version (Vers. 1A.1) en fidjien dans un entretien chez lui, après une séance officielle de *Yaqona* dans le hall de la communauté de Waisomo durant laquelle nous avons demandé aux membres les plus importants et les plus âgés de l'assemblée la permission d'écouter une histoire de la tradition du village. Le moment de l'entretien a été enregistré et filmé. La version de Ratu Epeli Yalanabai (Vers. 3) a été enregistrée lors d'un entretien chez lui dans le village de Nabukelevu-I-Ra (île de Kadavu). Ratu Epeli parlait dans le dialecte de son village et les questions posées en anglais ont dû être traduites dans un premier temps en fidjien standard par l'intermédiaire de la mission de recherche, et dans un deuxième temps en dialecte local par un membre du village. Ces deux entretiens ont été ensuite traduits de façon littérale en anglais par Taniela (Dan) Bolea, natif de Kadavu, et ses traductions constituent le matériel sur lequel nous avons fondé notre analyse[2363]. Lors de notre rendez-vous, Dan Bolea nous a raconté sa propre version du mythe (Vers. 1E). Taraivini Likutotoka est une femme du village de Vabea interviewée par un collègue de la mission de recherche[2364] et pendent la conversation elle a été questionnée sur sa connaissance des mythes. C'est ainsi qu'elle a pu raconter sa version (Vers. 1D) en fidjien, traduite en anglais par sa fille. Cet entretien a été enregistré[2365].

8.3.3. Le récit essentiel du mythe

Le mythe a comme protagonistes le dieu[2366] de Ono Tanovo et Tautaumolau[2367], le dieu du volcan Nabukelevu[2368] dans l'île de Kadavu. Les deux dieux sont rivaux et Tanovo, envieux jaloux de la magnificence de la place forte de Tautaumolau, décide de se rendre à Kadavu pour creuser le volcan et voler le sol, abaisser son niveau et ramener de la terre dans deux paniers à

[2362] *Ratu* en fidjien est un titre de respect à adresser aux hommes plus âgés et vénérables d'une communauté.

[2363] Dan Bolea est l'auteur des traductions littérales fidèles en anglais des entretiens : quand il s'agira d'analyser les versions orales du mythe, nous allons également emprunter ses traductions au moment d'en reproduire des citations. Qu'il me soit permis ici d'exprimer ma gratitude pour son travail soigné.

[2364] Intéressé aux modalités à travers lesquelles les petites communautés isolées sont en train de s'adapter au changement climatique et comment les politiques économiques locales et le statut social influencent les stratégies d'adaptation.

[2365] Le contexte de l'entretien n'était des plus favorable, car malgré l'informalité, les collègues n'avaient eu l'occasion de se faire connaître et d'instaurer un rapport de confiance avec la dame qui en revanche a dû répondre à beaucoup de questions, ce qui a amené à une conversation courte où il était évident l'état de malaise.

[2366] En fidjien Tanovo et Tautamolau sont des *Vus*, terme qui indique des êtres surnaturels et puissants à mi-chemin entre divinités et ancêtres mythiques, c'est un terme qui ne peut pas être traduit simplement par « dieu », même si on retrouve la traduction « god » dans certaines versions et manuels de mythologie.

[2367] Dans les différents versions les noms des deux dieux présentent des petites variations phonétiques. Tanovo et Tautaumolau étant les plus récurrents, seront les variations choisies ici.

[2368] **Fig. 25.**

Ono. Alors qu'il commence son ouvrage, Tautaumolau le surprend dans le vif de l'action et, en colère, le chasse et le poursuit. Cette chasse se déroule le long de l'île de Kadavu et Tanovo[2369], fatigué par le poids de sa charge et par la précipitation de la course, laisse tomber à plusieurs reprises de la terre de ses paniers. Cette terre crée les petits îlots au sud de Kadavu et autour de Ono, parmi lesquels Dravuni et Solo. Le récit se poursuit dans plusieurs versions avec un renversement des rôles : Tautaumolau essaie de se mettre à l'abri et Tanovo le chasse avec une lance qui crée un trou dans un rocher. Le mythe se termine par un accord entre les dieux.

8.3.4. Analyse

Les treize versions du mythe présentent certains points communs et certaines différences, ce qui permet l'individuation de neuf motifs qui orientent l'analyse. Vérifier la récurrence ou l'absence de certains détails offre un aperçu sur ce qui était conçu comme important et déterminant par le narrateur en fonction du lieu d'appartenance, de la fiabilité de la source et du parcours de transmission[2370]. Cette analyse permet en outre de proposer des liens de parenté qui lient les versions et de les subdiviser en trois grandes famille le mythe. Ce travail préalable permet d'étudier les dérives/modifications/altérations liées au processus de transmission, dans chaque cas. Finalement les résultats permettront de mieux éclairer le rapport entre le mythe et l'observation des phénomènes naturels.

Les motifs analysés sont :

- les noms des dieux,
- la relation entre les dieux,
- l'existence d'Ono avant l'événement raconté par le mythe,
- l'existence du volcan avant l'événement raconté par le mythe,
- ce qui a déclenché l'événement,
- le but de Tanovo,
- comment se produit le creusement du volcan et la chasse d'un dieu par l'autre,
- quels sont les lieux nommés et les îles créées[2371],

[2369] Le parcours de cette chasse est représenté dans la **Fig. 23**.

[2370] Nous verrons par la suite qu'une analyse complète et homogène pour tous les cas n'est pas disponible, faute d'informations dans certaines versions, ou récit tendancieux dans d'autres.

[2371] Cf. **Fig. 21.**

- qui est le vainqueur.

8.3.4.1. Analyse générale : présentation des motifs

Pour ce qui concerne le premier motif, les noms les plus couramment employés sont Tanovo et Tautaumolau, mais les deux sont parfois désignés simplement comme Ra Ono et Ra Buke (1A) et God of Ono et God of Nabukelevu (1C). Dans 1A Beauclerc avoue ne pas se souvenir des noms, car il écrit plusieurs années après avoir entendu l'histoire, et dans 1C Sokoveti Lasini, qui relate l'histoire transmise par son grand-père, ne se souvient probablement pas non plus de ce détail. Au début de son récit, Dan Bolea (Vers. 1E) emploie aussi l'expression « God of Ono and God of Nabukelevu » avant de se souvenir des noms et, de la même manière, Ratu Epeli (Vers. 3) commence par utiliser l'expression « God of Ono » avant d'adopter le nom « Tanovu ». La mémoire continue cependant à garder l'association entre divinité et lieu, ce qui constitue un point fondamental pour comprendre le développement de l'histoire.

Tanovo présente aussi la variation phonétique Taunovo (1B.1), Tanovu (1B.2, 1E, 3) et Tanova (2). Tautaumolau est présent aussi sous la forme Molau (2), Totomolau (3) et Teiteimolau (1D, 1A.1).

La relation entre les deux dieux (motif 2) n'est pas clairement spécifiée en 1A, 1A.1, 1B.2, 1B.3, 1B.4, 1B.5, 1C, 1E. On parle de rivalité en 1B, en 1D et en 1B.1, mais cette rivalité est présentée comme respectueuse, faite de respect mutuel et de crainte réciproque. En revanche dans la version 2 Tanovo et Tautaumolau entretiennent un rapport d'amitié scellé par des séances communes de *Yaqona*. Dans la version 3 les deux divinités ont un rapport de parenté[2372].

Passons maintenant aux motifs 3 et 4. Seule la version 2 fait séjourner Tanovo dans l'est de Kadavu au début du récit, l'île d'Ono appartenant aux îles créées par la terre que laisse échapper Tanovo. Dans toutes les autres versions, Tanovo vit à Ono sur la colline de Qilai Tagane (1B) ou de Uluisolo (1B.1) / Ului Ono (1B.5) ou bien dans la forêt (1C). De la même manière, la version 1A est la seule dans laquelle le volcan Nabukelevu n'existait pas au début du récit (c'est même sa soudaine apparition qui déclenche la rage de Tanovo). Dans les autres

[2372] On s'apercevra que la version 3 est très prône à l'explication du mythe en termes d'origine des liens et relations entre les villages.

versions, le volcan est bien à sa place, dans l'extrémité ouest de l'île de Kadavu, abrité par le dieu ; cependant Tautaumolau réside sur le récif le plus proche du volcan, appelé Vunilagi dans les versions 1B.1 et 1B.3.

L'élément qui suscite la colère de Tanovo, et l'incite à voler de la terre au volcan, est strictement lié à l'objectif qu'il veut atteindre au travers le vol (il s'agit des motifs 5 et 6)[2373]. La version 1A est assez particulière car, comme on l'a déjà souligné, c'est la seule d'après laquelle le volcan n'existe pas au début du récit, ce qui permet à Tanovo de profiter chaque jour du panorama au soleil couchant. Toutefois cette habitude est rendue impossible par l'apparition soudaine, pendant la nuit, d'une grosse montagne qui surgi vers l'extrémité sud-est de Kadavu, masquant le soleil. Furieux de ce qu'il considère comme un affront, Tanovo décide d'aller à Kadavu pour se venger : il veut abaisser le niveau de la nouvelle montagne (le volcan) et prendre le dessus sur son rival. Il déclare explicitement vouloir créer de nouveaux lieux avec la terre volée. La version 1A.1 partage avec la précédente l'habitude de Tanovo de jouir du paysage au soleil couchant. Néanmoins, d'après cette version, la montagne est présente dès le début du récit, et ce n'est que sous le coup d'un énervement croissant que Tanovo décide de l'abaisser.

La version 1B propose le modèle majoritaire dans les différentes versions du mythe : Tanovo a construit (1B) ou il possède déjà une petite montagne/colline sur l'île de Ono (1B.1 ; 1B.2 ; 1B.3 ; 1B.4 ; 1B.5), mais il se rend compte que la montagne Nabukelevu de son ennemi Tautaumolau est plus imposante et impressionnante et c'est la jalousie qui le pousse alors à se rendre à Kadavu pour creuser la montagne.

La version 2 est partiellement différente, car les deux dieux sont amis et ils boivent la *yaqona* ensemble. Pendant une de ces séances, Tautaumolau communique à son ami sa volonté de creuser une partie de la terre du volcan et de la déplacer dans la mer, pour agrandir son territoire. C'est à ce moment-là que Tanovo, qui veut empêcher que son compagnon ait un domaine plus étendu que le sien, lui vole l'idée et essaye de faire la même chose de son côté.

La version 3 est différente car à l'origine, un lien existe entre les deux divinités. Cependant, la situation se complique lorsque Tanovo commence à manifester plus d'insistance et menace de creuser la terre ; toutefois Tautaumolau n'a aucune envie de ruiner leur parenté et il laisse agir l'autre dieu comme il le souhaite.

[2373] Le dieu veut en effet, selon plusieurs versions, se construire un gîte plus grand.

Les versions plus courtes[2374] ne comportent pas ces détails et passent directement au fait central : le creusement de terre et la chasse. Dans la version 1C, Tanovo part vers Kadavu avec l'objectif de voler la terre nécessaire pour agrandir son domaine, néanmoins il n'y a aucune mention d'un quelconque motif déclencheur. Cet aspect est assez révélateur de ce qui était perçu comme important : on peut supposer que les narrateurs d'origine mettaient l'accent sur ces deux éléments (le vol de la terre et la chasse), car la mémoire retient dans tous les cas les mêmes informations essentielles.

Les motifs 7 et 8, qui reviennent dans toutes les versions, constituent le cœur de l'histoire et sa structure fondamentale. Une fois arrivé près du volcan, Tanovo commence à creuser la terre et à remplir des paniers faits avec des feuilles de noix de coco, jusqu'à ce que Tautaumolau se rende compte de ce qu'il se passe. Furieux, il prend Tanovo en chasse mais, pendant la course, de la terre tombe dans la mer et crée des îles. Certaines versions ajoutent des détails et l'itinéraire parcouru par les dieux varie légèrement : dans 1A Tanovo vide les paniers pour créer l'île de Dravuni[2375] avant que Tautaumolau ne prenne conscience du vol de terre, ce qui prend suffisamment de temps pour permettre à Tanovo de creuser la terre pendant plusieurs nuits. Quand Tanovo s'enfuit, il cherche refuge sous l'eau, mais Tautaumolau boit toute l'eau de la mer pour révéler son adversaire. Ensuite, Tanovo court vers l'extrémité nord du groupe de Kadavu et, une fois le récif dépassé, il rebrousse chemin, retourne vers Ono, en passant cette fois-ci vers le côté occidental de l'archipel, et essaye de se réfugier derrière un rocher, mais Tautaumolau le surprend et lui jette une lance.

Les îles créées mentionnées dans cette version sont Dravuni, Galoa, ainsi que différents îlots proches de l'extrémité nord de Kadavu, et Bulia[2376].

Dans la version 1A.1, qui se rapproche de façon considérable de la précédente, Tanovo creuse la terre pendant une seule nuit, mais il n'a pas le temps de terminer car à l'aube il est surpris par Tautaumolau. Dans ce récit aussi – et il s'agit des deux seules occurrences – c'est Tautaumolau qui jette la lance sur Tanovo, et il le fait près de Nakasaleka, sur la côte nord-est de Kadavu, au début de la chasse. Après cela, la chasse suit le même parcours : vers le grand récif de l'Astrolabe au nord de Ono et une fois le récif rejoint, de nouveau vers Ono. Dans cette

[2374] 1C, qui est écrite par une élève de l'école secondaire et qui probablement a retenu dans les grandes lignes l'histoire ; 1D, qui a été raconté très rapidement lors d'un entretien ; 1E, pour laquelle son auteur dit explicitement être un récit des peu d'éléments qu'il se souvient de son enfance.

[2375] Nous remarquons, en regardant la carte des îles, qu'il est illogique qu'il ait vidé la terre aussi loin pour revenir après au volcan. Il est fortement probable alors, et la question sera abordée *infra*, qu'il s'agit ici d'une faute de la mémoire qui a voulu retenir le nom d'une des îles principales concernées.

[2376] Même si, compte tenu de la géographie du lieu, il est plausible qu'il se réfère plutôt à Solo ou à Vanuakula (*Notes* en Beauclerc 1999).

version, les noms des îles créées ne sont pas mentionnés et le mythe précise seulement que la terre tombée des paniers forme dix îlots à l'intérieur du récif à proximité d'Ono.

La version 1C, qui est plutôt succincte, nous dit seulement que Tautaumolau manque de s'emparer de Tanovo aux alentours de Nakasaleka et que les îles nouvelles se forment tout près d'Ono.

La version 1B fournit le modèle de déroulement des événements le plus répandu parmi les différentes versions du mythe. Tanovo fuit le long du récif méridional qui suit le « spirit path » (1B.2 aussi), jusqu'au village de Naiqoro (seul 1B) et Tautaumolau est accompagné dans sa chasse par les dieux de Tavuki et de Yale la version 1B est la seule à mentionner cette information). On peut penser que 1B.3, 1B.4 et 1B.5 imaginaient l'itinéraire parcouru par les dieux sur la mer, le long de la côte méridionale de Kadavu, puisque, tout comme 1B et 1B.2, elles évoquent la création d'îles à cet instant de l'histoire, avant même l'arrivée à Ono. Cependant la version 1B.1 raconte que la chasse se déroule à la fois sur mer et sur terre, et elle mentionne, en particulier, les villages de Nabukelevuira, Naqaliira, Daviqele, et le village de Matasawalevu près du canal d'Ono. La chasse continue vers le groupe d'îles d'Ono et jusqu'à Solo, ensuite s'opère un renversement des rôles : Tanovo commence à poursuivre Tautaumolau, qui, effrayé, reprend le chemin de Kadavu. Mais, avant de rejoindre l'île, il se cache sous l'eau dans la baie de Nakasaleka (1B est la seule à dire que Tautaumolau plonge aussi à Tiliva), puis derrière un promontoire proche, percé par la lance de Tanovo qui avait essayé de blesser son ennemi. Hormis dans la version 1B.2 qui fait terminer l'histoire avec le renversement des rôles et la décision de Tautaumolau de rentrer à Kadavu[2377], Nakasaleka est toujours mentionné, mais 1B.1, 1B.3 et 1B.5 ajoutent l'important détail que Tanovo boit toute l'eau pour révéler la présence de l'autre dieu. Dans 1B.4 il est simplement noté que Tautaumolau cherche à s'abriter derrière un promontoire près de Nakasaleka.

Les îles créées ne sont pas toutes nommées de la même manière dans les versions, même si dans les récits il est clairement souligné que la terre forme des îles à l'intérieur du récif au sud de Kadavu et autour d'Ono. 1B et 1B.2 citent explicitement Dravuni et Solo, en revanche seule cette dernière apparaît dans 1B.4 et 1B.5, parmi les nombreuses îles formées, (33 selon 1B.4).

[2377] Dans toutes les autres versions de ce groupe Tanovo projette sa lance pour essayer de frapper Tautaumolau. Ici ce détail n'est pas explicitement mentionné, mais l'auteur cite le « the mark of the spear » qui peut être vu parmi d'autre relief sur le terrain : il pourrait suggérer que l'auteur était conscient de cette partie du récit.

1B.1 et 1B.3 sont les seules versions qui mentionnent les noms de la plupart des îles concernées : Nagigia, Kabarikinawa, Nanitove, Matanuku, Niuvaqau, Vaboa, Galoa, Yadatavaya, Tawadromu, Vanobia, Naitukuwalu, Waya, Veilailaivi, Bala, Vanuatabu, Buabua, Vatulutu. Vurosewa, Vurolevu, Yabu, Bulia, Yaukuvesewa (Yaukuvelailai), Yaukuvelevu, Qasibale, Namara, Yanuyanu iLoma, Yanuyanu iSau, Dravuni, Vanuakula et Solo[2378].

La version 1B ajoute un détail : le récif circulaire autour de Solo aurait été créé par le panier vide tombé dans l'Océan.

Les dieux dans 1D[2379] se poursuivent non pas sur la mer, mais le long des collines de Kadavu. On comprend qu'il y a une inversion des rôles dans le récit car Tanovo, après avoir vidé son panier, épuisé d'être la victime, reprend le dessus et repousse son adversaire. Même si ce n'est pas explicitement précisé, on peut supposer que la chasse s'est poursuivie au moins jusqu'à Dravuni car elle est l'une des rares nouvelles îles à être mentionnée avec Okuve (Yaukuve) et Bulia.

1E est une version particulière car son narrateur a avoué ne se souvenir que de très peu de détails de l'histoire, mais cela s'avère d'autant plus intéressant, car les détails qu'il a retenus constituent probablement les informations auxquelles on attachait le plus d'importance. Si la version 1E n'évoque pas l'épisode de la chasse, elle mentionne cependant certaines îles dans la baie de Ravitaki : Matanuku, Galoa, Yanuyanulevu, Niuvaqau, Kavote, Vunivesi. Le fait que le narrateur se souvienne de ces îles, peut être lié au fait qu'il est originaire de Ravitaki : il est possible que le récit originel tel qu'il était raconté dans cette région mettait déjà l'accent sur la géographie du lieu, mais il est également envisageable que la mémoire du narrateur ait retenu les noms liés à sa mère patrie. Dans tous les cas, cet exemple révèle dans quelle mesure la vie des narrateurs, leur origine, leurs expériences, influencent le souvenir d'un récit et la transmission même de l'histoire.

La version 2 est partiellement différente des précédentes. Tanovo ne s'enfuit pas vers la mer, mais il parcourt Kadavu le long des collines de Dagai, Yawe and Tavuki, il traverse l'isthme de Vunisea, passe sur les collines de Sanima, arrive à Naceva, et traverse aussi le Mt. Naibutubutu. Dans cette version, c'est Tautaumolau qui jette sa lance sur Tanovo, mais il n'y

[2378] De la petite île de Solo, maintenant effondrée et siège d'un phare, il est dit qu'elle a été créée par le panier vide.

[2379] Ici l'information concise, souvent assez vague, peut être attribuée à l'origine orale de la source, et, comme on l'a déjà souligné, au malaise de l'interlocuteur aussi bien qu'à la forme de l'entretien.

a aucune mention de la baie de Nakasaleka. Il est intéressant de remarquer que la version 2 est la seule d'après laquelle l'île de Ono se forme grâce à la terre des paniers et les autres îles formées sont celles qui l'entourent : Dravuni, Buliya, Vanuakula, Qasibale, Aukuve (Yaukuve), Solo.

Dans la version 3, Tanovo peut creuser la terre du volcan en toute tranquillité. Tautaumolau l'observe et il décide soudain de lui jeter la lance. Cette dernière touche le panier qui, après s'être brisé, renverse la terre qui forme toutes les îles autour d'Ono (la seule île dont le nom est mentionné est Qasibale). Il s'agit de la seule version où les événements sont aussi statiques. Tautaumolau ne prend pas Tanovo en chasse et, même si la terre tombe du panier, créant des îles, ce n'est pas la maladresse de Tanovo qui est à l'origine de cet événement mais un simple geste de Tautaumolau (qui ne semble pas en proie à la colère).

Le dernier motif analysé est celui du dieu qui remporte la victoire. Dans la version 1A, Tanovo décide de se rendre à Tautaumolau qui, enfin, sort victorieux de l'affrontement. En revanche, dans 1B, 1B.1, 1B.2, 1B.3 et 1B.5 c'est Tanovo qui remporte la victoire, son adversaire implorant généralement sa pitié. Dans 1B.4 et 1D Tanovo repousse son ennemi puis retourne chez lui à Ono. Ces deux versions ne précisent pas clairement quel est le dieu victorieux, même si on peut supposer qu'il s'agit de Tanovo, qui a tiré le plus de profit des événements. La version 1C n'est pas plus claire, car la seule information susceptible d'éclairer le lecteur est que Tautaumolau avait presque attrapé Tanovo aux alentours de Nakasaleka, ce qui nous permettrait d'en déduire que Tautaumolau aurait gagné. Pour terminer, les versions 1E, 2 et 3 ne comportent aucune indication qui désignerait l'un ou l'autre dieu comme vainqueur. Cette indétermination indique sans doute que cet élément de l'histoire n'est pas perçu comme le plus important à retenir : en effet, il ne modifie en rien le contenu ou le message du mythe.

Il est nécessaire, à ce stade de l'analyse, de passer en revue tous les autres aspects qui caractérisent chaque version et qui permettent d'aboutir à une compréhension plus profonde du processus de création, d'évolution et de transmission de la tradition orale relative à ce type de mythes. On étudiera d'abord les éléments narratifs supplémentaires de chaque histoire, puis on abordera les conditions de transmission écrite ou d'enregistrement des versions, le narrateur et l'environnement/milieu dans lequel il a appris le mythe, les facteurs qui peuvent avoir influencé ou même biaisé la narration originelle, les dans lesquelles nous avons pris connaissance de chacune de ces versions ainsi que les éléments qui suggèrent une datation.

Pour essayer de dater chaque version il a fallu mettre au point une méthodologie applicable à tout contexte. Le but étant de remonter le plus loin possible dans le temps, il était alors nécessaire d'essayer de comprendre avant tout par qui chaque narrateur (narrateur 1) avait appris le mythe, souvent un parent proche (narrateur 0), pour calculer la date à laquelle le narrateur 0 avait pu à son tour écouter l'histoire. Dans la plupart des cas il est facile, grâce à la date de naissance, de connaître avec précision la chronologie du narrateur 1 ; en revanche la chronologie du narrateur 0 est un peu plus floue et le degré de précision se limite à la décennie. Etant donné que les indications de chronologie fournies par les narrateurs ne sont (presque) jamais en dates précises, mais que, lorsqu'on les questionne sur l'époque où ils ont entendu pour la première fois le mythe, ils datent généralement ce moment de la période de leur enfance, et sachant que la transmission de ce type de connaissances s'opère dans le milieu familial, il a fallu établir conventionnellement des fourchettes chronologiques qui se réfèrent à chaque génération :

- enfance : 5-7 ans
- parents : 27-33 ans
- grands-parents : 55-60 ans

Par conséquent on dispose de quatre éléments de type chronologique :

- A : l'année de publication de la version ou de son enregistrement
- B : l'année de naissance du narrateur 1
- C : la période à laquelle le narrateur 1 a entendu pour la première fois le mythe[2380]
- D : la période à laquelle le narrateur 0 a entendu pour la première fois le mythe [2381]

La datation de chaque version[2382] sera établie en fonction de ces facteurs, selon les cas.

Un exemple de cette méthodologie sera fourni par la version 3. Ratu Epeli (narrateur 1) a affirmé, lors de notre entretien, avoir entendu l'histoire alors qu'il était enfant, de la bouche de ses parents. Il est né en 1929 (élément B) et si on considère qu'il a dû entendre l'histoire pendant plusieurs années de son enfance, période qui s'étend, d'après notre estimation, entre 5 et 7 ans, il a dû entendre ses parents vers 1934-1936 (élément C). Considérant qu'à cette époque ses parents pouvaient conventionnellement avoir entre 27-33 ans et si l'on estime qu'ils ont eux-mêmes entendu l'histoire lorsqu'ils étaient enfants (entre 5 et 7 ans), on peut très

[2380] Souvent l'enfance du narrateur 1 qui se calcule à travers sa date de naissance.
[2381] Qui se calcule souvent à partir de C en soustrayant l'âge du narrateur 0 selon les fourchettes chronologiques.
[2382] Pour un diagramme de la chronologie de toutes les versions voir **Fig. 24.**

vraisemblablement dire que ses parents (le narrateur 0) avaient entendu le mythe entre 1906 et 1916, et, pour plus de commodité, on peut fixer une date moyenne, soit 1911 (élément D).

8.3.4.2. Version 1A

Cette version a été retranscrite par Beauclerc en 1909[2383] d'après une histoire qu'il avait entendue en 1871. Malheureusement, Beauclerc ne fournit aucun renseignement supplémentaire à propos des circonstances dans lesquelles il a pris connaissance de ce mythe : on ne connaît ni le lieu où il a entendu l'histoire, ni l'identité du narrateur. 1871 étant la date la plus reculée à laquelle on peut remonter, c'est celle-ci qui a été retenue pour l'analyse. Les trente années qui séparent l'écoute du mythe de sa transcription représentent une durée considérable, ce qui laisse supposer d'éventuelles défaillances de la mémoire et invite à faire preuve de prudence dans l'interprétation des données.

Beauclerc admet en effet avoir oublié les noms des dieux, mais il encourage ses lecteurs à se référer au récit de Deane (version 1B) qui avait été publié dans le même numéro des *Transactions of the Fiji Society*. Une version corrigée/mise à jour et commentée a été reproduite dans le numéro 12 de *Domodomo* (*Scholarly Journal of the Fiji Museum*) en 1999.

Au début de l'histoire, quand Tanovo est témoin de l'émergence soudaine du volcan, Beauclerc lui fait dire :

> « Now what does this fellow, Ra Buke, mean by raising a great yam heap[2384], like that shutting off my view of the sun? I suppose he thinks to make much of himself by having a great hill like that rise up, but I will let him see that Ra Ono is not to be insulted even by Ra Buke. This night I will commence tearing down his hill, and with the material I will lay down stepping places from here to Rewa; and will clear out myself to Rewa upon them and leave Ra Buke alone in his glory ».

Cette version est la seule qui relate cette exclamation de Tanovo et cela apparaît d'autant plus surprenant que, quelques paragraphes plus haut, l'auteur avait avoué ne pas se souvenir complètement de l'intrigue. Certains détails nous incitent à penser qu'il s'agit d'une reconstruction *a posteriori* qui relève davantage d'une explication pédante qui n'est pas au service de la compréhension et de la mémorisation de l'histoire. C'est ainsi que nous

[2383] Beauclerc 1909.
[2384] Traduction littérale du nom (Nabukelevu) de la montagne.

comprenons la mention du « great yam heap »[2385] qui est la traduction du nom de la montagne, et le fait que Tanovo annonce son intention de créer des terres, alors que dans toute les autres versions ce processus est accidentel.

Le déroulement des faits suit un ordre un peu étrange si on le compare aux autres versions et à la géographie du lieu. Premièrement, c'est Tanovo qui se cache sous l'eau[2386] et il le fait avant même que Tautaumolau ne commence à le poursuivre. L'ordre selon lequel les îles sont mentionnées ne suit pas le parcours que font les dieux dans les autres mythes, depuis le sud-ouest jusqu'au nord-est. La première île à avoir été créée est Dravuni, qui pourtant se trouve au nord d'Ono. Ensuite c'est le tour de Galoa, Beauclerc mentionne à nouveau Dravuni et puis Bulia, mais étant donné que cette dernière île se trouve à l'arrière dans sa position géographique par rapport à Dravuni et à la direction de la chasse, il est plus probable que Beauclerc se réfère à Vanuakula ou à Solo.

Ces réflexions nous amènent à interpréter la version 1B comme un récit qui, s'il résume les composantes principales du mythe, est souvent l'objet de confusions et altérations qui mettent en doute sa fiabilité.

8.3.4.3. Version 1A.1

Ratu Petero Uluinaceva est le représentant du pouvoir à Waisomo, dans l'île de Ono. Sa version a été enregistrée en janvier 2019. Il est né en 1965 et a entendu l'histoire de son oncle plus âgé lorsqu'il était enfant. En considérant, pour des raisons pratiques, que l'oncle faisait partie de la génération des parents (27-33 ans), on a calculé que l'histoire devait remonter aux années 1940 du siècle précèdent (l'oncle – le narrateur 0 – a dû entendre l'histoire enfant et la date moyenne selon nos calculs est 1947).

Pendant l'entretien, Ratu Petero a commenté le fait que Tanovo voulait regarder le coucher du soleil en disant que le meilleur moment de l'année pour admirer le crépuscule dans toute sa beauté se situe autour de novembre/décembre, quand le soleil se couche en direction sud-ouest ; on situerait alors l'épisode durant cette période de l'année[2387].

[2385] « Grand amas de yam », le yam étant une plante beaucoup consommée dans toute les îles Fidji et qui en français est connue sous le nom d'igname.

[2386] Et nous avons déjà souligné *supra* que la plupart des versions décrivent Tautaumolau en train de se cacher à la fois sous l'eau et derrière le rocher.

[2387] L'indication du coucher du soleil se retrouve seulement dans le groupe 1A, qui plongeait ses racines dans un passé lointain. Elle est associée à la déception de Tanovo de ne pouvoir l'observer à cause du volcan apparaissant soudainement dans 1A. Or, si cet élément du récit ne peut rappeler la création du volcan - qui se situe bien avant le peuplement de l'ile - il

Ratu Petero connaissait l'empreinte du pied de Tanovo et de son pouce – que nous avons pu voir lors d'un voyage en bateau en direction de Nabouwalu – et il a parlé alors de deux ruisseaux situés au-dessous de la demeure de Tanovo appelés « Mata i Tanovo » – la tête de Tanovo et qui sont en réalité deux sources d'eau fraîche, qui ressemblent un peu à deux yeux sur un visage, ainsi que de la colline appelée « Duru i Tanovo » – les genoux de Tanovo.

Les versions de Beauclerc et de Ratu Petero ont été réunies dans le même sous-groupe A car elles partagent certains motifs importants : on y retrouve, dans les deux cas, la mention du coucher du soleil ; les deux récits ne comportent pas d'inversion des rôles, et c'est Tanovo qui se cache sous l'eau et derrière le rocher.

8.3.4.4. Version 1B

Deane écrit cette version en 1909[2388] et il affirme se référer à un mythe entendu auparavant. Il précise qu'il a visité certains des lieux mentionnés dans son article, mais on ne peut déduire de son récit ni la période précise de sa visite, ni aucune autre information sur la personne lui ayant raconté l'histoire ou sur l'époque d'écoute du mythe [2389]. Dans ces conditions, l'année 1909, qui constitue la date la plus sûre à laquelle on peut parvenir, doit être conservée comme date de référence. Cette version apparaît aussi dans l'étude publiée par Deane en 1921 (*Fijian Society Or The Sociology And Psychology Of The Fijians*) et dans le numéro 12 de *Domodomo* (*Scholarly Journal of the Fiji Museum*) en 1999.

Dans cette version Tanovo prend aussi la parole directement deux fois. Tout d'abord, après avoir été surpris par Tautaumolau, il s'exclame : « *sa vura mai ro ka* » (traduit en anglais par « here he comes »). Ensuite, quand les rôles s'inversent Tanovo démarre sa poursuite de l'ennemi au cri de « Turn ye sons of Ono! », probablement pour prévenir ses guerriers qui attendaient sur une colline proche du village de Vabea.

Quand il remporte la victoire, des *magiti* [banquets] sont envoyés depuis Nabukelevu, mais, pour une raison inconnue, ne rejoignent jamais Ono.

---

pourrait signifier deux choses : 1. On avait conscience que le mythe faisait référence à une éruption volcanique. Alors, soit à cause d'une erreur de mémoire de Beauclerc qui aurait confondu la création du volcan et l'éruption, soit par volonté de poser explicitement l'accent sur la catastrophe dès le début – outil stylistique qui pouvait aider à la mémorisation du contenu et du message du mythe – on rebondit sur le volcan 2. L'indication du coucher du soleil pourrait être un moyen de se souvenir plus facilement de la période durant laquelle l'éruption avait eu lieu.

[2388] Deane 1909

[2389] Nous n'avons pas trouvé d'information non plus dans ses autres publications : Deane 1919 ; Deane 1921

La version 1B comprend de nombreux détails supplémentaires sur le dieu Tanovo. Deane affirme que les habitants d'Ono n'arrêtaient jamais de raconter des histoires sur le dieu, fiers de sa grandeur et des œuvres publiques qu'il avait accomplies. L'auteur a d'ailleurs consacré un passage particulier à cette figure divine, afin d'expliquer la figure de ce personnage[2390] pour expliquer le système de vénération des ancêtres et le passage du *clan-Vu* (*Kalou Vu*) au *tribu-Vu*[2391]. Les *Vus* sont à l'origine de leur clan et ils en sont aussi les chefs. Quand un *Vu* meurt, il fait l'objet d'un culte et sa mémoire devient un objet de transmission. Au fil du temps il est considéré comme le dieu patron du clan. Par conséquent sa figure et ses actions se mythifient, chansons et légendes se reproduisent et se répandent. La crainte qu'inspire son pouvoir augmente et un mythe se construit peu à peu autour de sa figure, de nouveaux détails étant intégrés progressivement à l'histoire[2392]. Quand un clan se divise en plusieurs groupe, chacun de ses groupes est doté d'un chef qui, à sa mort, fera l'objet d'un culte : ce processus engendre la création de nouvelles figures de *Vus* mineurs. En même temps, la notoriété et l'honorabilité du *Kalou Vu* originaire augmente et ce dernier devient le *Vu* d'une tribu composite.

Deane mentionne deux empreintes de pied (qu'il interprète comme résultat de l'action humaine), l'une à Ono et l'autre à Kadavu. Ces empreintes seraient le résultat de l'effort réalisé par Tanovo pour pousser les deux terres, afin d'élargir le détroit qui les sépare et de pouvoir plus confortablement plonger son *kitu* (récipient pour l'eau).

Selon cette version, e préambule du mythe indique que Tanovo avait deux femmes, lesquelles, suite à la fortification de la montagne plus élevée (Qilai Tagane) dans le centre d'Ono, décident de construire leur propre fortification appelée Qilai Yalewa, à une hauteur majeure de Qilai Tagane. Furieux, Tanovo frappe le sommet de la montagne de ses femmes, mais toujours mécontent, il s'attache à surpasser aussi en hauteur le sommet de Nabukelevu, la montagne de Tautaumolau. Avant de partir pour Kadavu, Tanovo, qui possède également d'une armée, la dispose sur une colline, à 30 minutes de marche du village de Vabea, pour le surveiller de loin. La présence des soldats de Tanovo est un élément du mythe présent aujourd'hui dans les mémoires, car, pendant le séjour de recherche, plusieurs habitants de Vabea et Waisomo en ont indiqué l'emplacement sur une colline où des rangées de rochers rappellent des soldats allongés. Telle était aussi la description donnée par Deane : « The men-at-arms are rocks like the boulders in glacial deposits, except that they crown the hill. From a distance they look

[2390] Qu'il définit comme « a clan-leader in the days of immigration » (Deane 1921, p. 47).
[2391] Deane 1921, pp. 45-46. Tanovo est mentionné comme *Vu* de différentes communautés à Ono et Kadavu : Rokowaqa et Meo 2013, pp. 40-50; p. 69.
[2392] Cette réflexion sur l'origine du culte de *Vu* s'inscrit dans le paradigme d'une interprétation évhémériste.

somewhat like an army on watch ». Nous remarquons que dans cette version une attention particulière est réservée à l'environnement habité : elle saisit tous les détails investis de signification par la communauté, et les modèle en images concrètes animées de pouvoir évocateur.

Tanovo est une figure centrale dans la construction de l'identité d'Ono, c'est pourquoi il est mis en scène dans plusieurs histoires, même si elles sont souvent sans rapport avec le mythe principal. Il s'agit généralement d'histoires qui cherchent à donner une explication à un aspect particulier du paysage ou à un comportement de la faune[2393].

Une partie des *magiti* envoyés par Tautaumolau pour honorer le dieu rejoignit effectivement Ono, et subsiste maintenant dans le paysage de terre proches de la colline de l'armée de Tanovo, que Deane affirme avoir escaladée, et qui sont connus comme les *lovo*, les fours enterrés. En effet, l'armée qui observait la lutte entre les dieux avait allumé les deux fours. Mais avant que les deux fours puissent terminer leur cuisson, la bataille gagna Ono. Or, le four dont la cuisson était terminée contenait la nourriture qui est aujourd'hui considéré comme comestible, tandis que le deuxième contenait les racines et les plantes impropres à la consommation. Près de Leweti se trouve une roche qui a la forme d'un *saqa* (jarre à eau en terre cuite) et qui est appelée le *saqa* de Tanovo. Un autre rocher célèbre se trouve dans une baie proche du village de Narikoso. Il est percé et le mythe veut que si quelqu'un désigne du doigt le trou du rocher, alors Tanovo enverra des tempêtes sur l'île. Les habitants du village sollicitaient parfois le dieu de manière délibérée lorsqu'il y avait sur l'île des touristes dont on voulait prolonger le séjour[2394]. Une autre roche dans Dawani porte une incision assez profonde et assez particulière qui est attribuée encore une fois à Tanovo. Le dieu est responsable aussi de l'existence, à Ono, de zones sans forêt : à Revunimasawi il était en train de faire cuire la racine *vasili* lorsque le feu s'est accidentellement propagé à la forêt. Deane localise l'énorme pierre affilée de Tanovo[2395] à dix minutes de marche du village de Vabea, près d'un ruisseau, dans une rigole. Toujours dans le village de Vabea se trouve une pierre ronde qui serait celle de sa fronde. Enfin, une roche représentant Tanovo se trouve au sommet d'une montagne sur la côte océanique de Ono. Au-dessous, dans l'eau, s'étalent deux roches qui sont les femmes du dieu.

[2393] Nous avons déjà souligné dans le chapitre 7 que la mythologie mélanésienne et polynésiennes possèdent des nombreux récits ayant pour sujet les caractéristiques naturelles d'un lieu.

[2394] Deane affirme que A. M. Hocart in the *Revue Internationale d'Ethnologie*, 1911, p. 727 relatait une coutume pareille pour les habitants de Lakeba.

[2395] Il est décrit comme « an ancient axe-grinder ».

Tanovo est aussi le personnage principal d'une histoire expliquant pourquoi le perroquet – *kaka* en fidjien – n'existe pas sur l'île d'Ono. Ennuyé par les cris stridents de l'oiseau, le dieu le chassa pour toujours de l'île.

Deane a visité les lieux dont il parle : il a passé une partie de sa vie au milieu des communautés qui se référaient à Tanovo comme à leur ancêtre commun et a été témoin d'une période durant laquelle toute activité, réflexion ou décision était déterminée, d'une façon assez contraignante, par le folklore local et ses symboles. Deane a un regard fin et attentif, qui ne s'intéresse pas seulement à la description, mais cherche également à décrypter les causes et les origines des phénomènes qu'il observe. Sa version est très approfondie et contient d'ailleurs tous les attributs de ce qu'on appellera *l'archétype,* sujet qui sera développé dans la suite de ce chapitre.

8.3.4.5. Version 1B.1

Cette version a été rédigée par Kaliopate Tavola, économiste de l'agriculture et Ministre des Affaires Étrangères maintenant retraité, originaire de Dravuni, dans l'archipel de Kadavu et qui a construit un blog dans le but d'« improve and transform how information is passed on to future generations. […] But more importantly, it is an exercise in enhancing knowledge about an island, a village and a traditional home for which very little had been written in the past »[2396]. C'est dans cette perspective que Tavola relate le mythe de Tanovo et Tautaumolau. Une version plus réduite et simplifiée se trouve dans un livret[2397], conçu pour les enfants de 7 à10 ans, résultat d'un projet qui a abouti en 2016 à l'organisation d'une exposition au *New Zealand Maritime Museum* intitulée : « Dravuni : Sivia yani na Vunilagi – Beyond the Horizon ». Tavola s'intéresse beaucoup à la diffusion de l'héritage historique et culturel fidjien et de Dravuni en particulier, et il insiste sur l'importance de sa transmission, faute d'enregistrement dans le passé, car :

> « First was that early history of my people was essentially passed down in stories from one generation to another. Secondly, the early schooled historians chose not to have it recorded for origin stories and myths were not the stuff of history as they saw it. Recent

[2396] https://kaidravuni.com/about/
[2397] Tavola 2017.

> efforts giving prominence to 'origin stories' essentially as early history in blog sites, some publications and in art exhibitions should be highly commended ».[2398]

Tavola mentionne aussi l'histoire du lovo, le four enterré. En revanche ici cette anecdote ne concerne pas l'armée, mais elle est préalable au *mythe* principale. Tanovo avait construit son lovo près de Nakasaleka dans l'île de Kadavu et avait déjà commencé à ouvrir un côté du four pour se servir de la nourriture, quand il fut surpris par Tautaumolau et une poursuite s'en suivit. Même si cet incident fut oublié, leur rivalité n'en diminua pas pour autant.

Quand on lit le passage sur le déversement de terre depuis le panier, on aperçoit une légère contradiction. Si d'abord on déduit que la terre tombe sans la volonté de Tanovo :

> « Due to the haste of the chase and the uneven terrain of the coastline and relative depths of the sea floor being traversed, soil and rocks started to spill immediately over from the baskets. […] He could not however prevent the spillage from the baskets ».

Ensuite, une fois le panier vidé :

> « Taunovo was greatly relieved by disposing of his load. He became re-energized and it was written over all his face ».

L'auteur semble ici suggérer que le dieu avait intentionnellement laissé tomber la terre – action qui ne serait donc pas le résultat de la précipitation de la poursuite, comme l'affirment toutes les autres versions – et que le soulagement procuré par cette action lui donne de nouvelles énergies pour affronter Tautaumolau.

Dans toutes les versions qui mentionnent le renversement des rôles, celui-ci arrive de façon peu claire au moment où Tanovo est arrivé à la hauteur de Solo et qu'il n'a plus de terre dans les paniers. C'est alors peut-être dans un but de fluidité et de cohérence interne qu'on peut comprendre cette phrase, qui a le mérite de relier les deux moments de la poursuite[2399] (Tautaumolau qui poursuit – Tanovo qui poursuit) pour atteindre la création des îles, image clé du mythe. Cette phrase a tout l'aspect d'une interpolation de l'auteur, due à une connaissance

[2398] https://kaidravuni.com/about/my-origin-story/

[2399] La plupart des versions du groupe 1 accompagnent le renversement des rôles avec une phrase prononcée par Tanovo ou Tautaumolau. Or, dans aucun cas elle est la même.

1A : « O, Ra Ono's loins are wet ».

1B et 1B.2: «Turn ye sons of Ono! ».

1B.3: « Our masi, of us people of Ono, are wet, let's dry them in the sun ».

1B.4: « See, you and I are both champions! Today we will both die! ».

Toutefois, du moment que même dans la version de Kaliopate Tavola on remarque l'exigence d'une tournure pour couper les deux moments de la poursuite, il se peut que la phrase ait cette seule utilité. Cela expliquerait pourquoi elle est différente selon les narrateurs.

globale et approfondie du mythe, de ses versions et de leurs implications. En outre, l'élaboration écrite de la version 1B.1 paraît intégrer plusieurs détails dépendant au moins de 1B et 1B.3 et elle révèle aussi la connaissance des aspects scientifiques et géologiques impliqués. Kaliopate Tavola a entendu l'histoire de la bouche de son grand-père Livai Veilawa qui, avec sa grand-mère Lanieta, s'est occupé de lui pendant son enfance jusqu'à sa mort en 1950, quand Kaliopate, né en 1946, avait 4 ans. Grand-père Livai lui racontait des histoires et des légendes et lui expliquait les traditions. Ensuite, son père prit le relais et continua à lui raconter les histoires de son peuple, jusqu'à ce que Kaliopate soit adulte et diplômé. Toutefois cette répétition figea les récits et les coutumes traditionnelles dans la mémoire de Kaliopate, même s'il déménagea avec sa famille sur l'île de Suva, à l'âge de dix ans. Pour dater cette version on part du principe que Livai (narrateur 0), né en 1889, avait lui-même dû entendre l'histoire vers 1894-1896. 1895 sera donc considéré comme la date moyenne la plus reculée à laquelle on peut remonter.

8.3.4.6. Version 1B.2

Riesenfeld, dans son livre *The Megalithic Culture of Melanesia*[2400], transcrit l'histoire de Tanovo et de Tautaumolau d'après les travaux de Deane. En effet, sa version est clairement dépendante de la 1B, notamment en ce qui concerne les détails supplémentaires relatifs aux formations géologiques, à l'armée, au *lovo*, mais il en propose une version réduite, plus concise. Par exemple, dans le récit il n'est pas clairement déclaré que Tanovo jette sa lance pour blesser Tautaumolau, toutefois, quelques lignes plus bas Riesenfeld affirme qu'il est possible de voir « the mark of his spear » et cette précision pourrait refléter la conscience qu'a l'auteur de l'existence de cette nuance. Le livre a été publié en 1950, et puisqu'elle puise son contenu chez Deane, la version 1B.2 peut être datée de 1909, au même titre que sa source 1B.

8.3.4.7. Version 1B.3

Joeli Nau était un ministre méthodiste tongan (1825-1895) qui étudia à Richmond (Kadavu), fut ordonné en 1864 et épousa une femme de la région. On sait qu'il se rendit à Ono pour une raison inconnue. Son histoire est consignée dans les *Carey Papers* qui datent des

[2400] Riesenfeld 1950, pp. 590-1.

années 1860 et sont un recueil d'articles réunis par le révérend Jesse Carey, un enseignant à Richmond. Ce recueil contient les réponses des étudiants à des questions qui concernent la cosmologie, la mythologie et les traditions orales. On ne possède malheureusement aucune information qui puisse nous renseigner sur l'origine de la version du mythe relatée par Joeli Nau, sur l'identité de son narrateur originel, ni sur les circonstances exactes de la narration[2401].

Il faut remarquer que le mythe est surtout détaillé en ce qui concerne les lieux – on retrouve la même précision en 1B.1 –, et que les deux dieux prennent la parole directement plusieurs fois. Quand Tautaumolau surprend Tanovo il s'exclame : « Why is this stuff falling down? » et « This is affrontery ». Ensuite c'est au tour de Tanovo de parler, après avoir rejoint l'île de Solo : « Our masi [barkcloth loincloths], of us people of Ono, are wet, let's dry them in the sun ». À la fin du récit, la capitulation de Tautaumolau est toujours verbalisée en un dialogue :

> « Tanovo said, 'Why are you giving me the tama, you commoner!' So Tautaumolau pleaded with him saying, 'Let me live, my lord, and I will bring all of Kadavu under your command'. Then Tanovo said to him, 'You may live, you despicable commoner' ».

Cette version est très similaire à la version 1B, non seulement par les motifs en commun, mais aussi parce que les deux récits ajoutent des détails supplémentaires sur la figure de Tanovo. Toutefois ce n'est pas la même situation que celle qui apparaît en 1B.2 : Riesenfeld fait clairement référence à Deane comme à sa source, mais les anecdotes à propos de Tanovo font l'objet de légères variations, ce qui est tout à fait normal dans la tradition orale. Si même un étranger comme Joeli Nau a été capable de les assimiler avec un tel degré de précision, on peut en déduire qu'à l'époque où les *Carey Papers* furent rédigés, de nombreuses histoires concernant Tanovo étaient encore repandues, répétées et bien connues par les habitants locaux[2402]. Joeli nous informe alors de l'histoire de l'incendie qui ravagea une partie de l'île de Ono et qui causa la disparition permanente d'une partie de la forêt ; l'explication de l'existence de rivières dans l'île générés par l'urine de Tanovo transportée par le vent ; les deux fours enterrés à l'origine des plantes comestibles et impropres à la consommation ; le bâton de citrus qui planté devient un arbre. Il mentionne aussi une bagarre entre Tanovo et Tautaumolau qui diffère de celle du mythe principal : Tautaumolau et tous les autres dieux-ancêtres de Kadavu avaient prévu d'attaquer le dieu, mais celui-ci envoya ses alliés, ces derniers s'étant montrés

[2401] Il s'agit d'informations données par P. Geraghty, communication personnelle.

[2402] Et effectivement 1B.3 est la seule version avec un nombre aussi élevé de dialogue, qui pouvaient certes représenter simplement une prédilection de l'auteur vers cette forme, mais ils pourraient aussi être le miroir d'une société où la fabulation et la mise en scène de la tradition est assez vive et marque sans doute l'esprit de l'écouteur qui reproduit alors l'histoire telle qu'il l'a entendue.

négligents, il les transforma en pierres. Dans l'article de Joeli Nau on trouve également une version longue de l'histoire du bateau en provenance de Naicobocobo (Bua) qui fut englouti dans le kitu de Tanovo. On retrouve également dans cette partie de la narration le motif du dieu qui pose ses pieds sur deux îles afin de créer plus d'espace (dans ce cas-là il pose un pied sur le mont Qilaqila à Matuku et l'autre sur le mont Uluiono in Ono). Il n'y a pourtant aucune mention des empreintes du pied. Tanovo apparaît marié avec trois femmes : une femme de son île, une de Beqa et la dernière de Matuku. Toutes les trois sont représentées par trois rochers ; la femme autochtone s'incarne dans le rocher situé le plus haut et elle garde un saqa, qui ne doit jamais être effleuré, autrement sa fureur causera l'arrivée d'un ouragan. Tanovo est aussi désigné comme l'inventeur des herminettes.

Le dieu apparaît également dans plusieurs *meke* écrits par Joeli Nau, toujours dans la même publication.

8.3.4.8. Version 1B.4

Patimio Nasorowale est l'auteur de cette version, qui fait elle aussi partie des *Carey Papers* datant des alentours de 1860. Malheureusement on ne connaît aucune information sur l'auteur. Au début du récit Patimio relate l'affaire du *lovo*, qui apparaît comme un préambule aux événements plus célèbres : Tanovo est désigné comme l'ancêtre de tous les habitants de Kadavu et le créateur de l'île et de sa nourriture. Elle tirerait son origine d'un *lovo* à Nakasaleka : pendant que Tanovo était en train de déterrer le four – pour découvrir les plantes comestibles aujourd'hui – Tautaumolau le prit en chasse. C'est alors que Tanovo s'établit à Ono et Tautaumolau sur le volcan.

8.3.4.9. Version 1B.5

Cette version est relatée par Leonaitasi Tuileva dans les *Carey Papers*. En ce qui concerne l'auteur et la date du récit, on peut formuler les mêmes remarques que pour la version 1B.4. Il est intéressant de souligner que l'auteur rend compte d'une période passée durant laquelle Kadavu tout entière était soumise à Ono et que si toutes les divinités de Fidji descendent de Degei, Tanovo et Tautaumolau par contre « came into being by themselves », ce qui confirmerait les remarques de Deane sur l'élaboration narrative du *Vu*. Cette version est la seule qui attribue la chute des paniers vides à une action volontaire et nécessaire du dieu qui devait

se débarrasser d'eux car il n'était pas suffisamment grand pour bouger confortablement une fois l'océan rejoint au niveau de Solo.

Les trois versions contenues dans les *Carey Papers*, qui partagent le même déroulement des événements ainsi que des motifs communs, font partie du même groupe 1B et, ayant la date la plus haute, ces textes constituent sans doute la version la plus ancienne du mythe.

Les six versions précédentes ont été réunies dans le sous-groupe B car elles partagent les motifs suivants : la mention de l'empreinte du pied et de l'armée ; le renversement des rôles des deux dieux ; la rivalité parmi les dieux ; la volonté de Tanovo de se construire une nouvelle place forte ; le fait que Tanovo réside déjà à Ono ; la poursuite qui se déroule le long de la côte méridionale de Kadavu jusqu'à Solo ; et enfin, la victoire remportée Tanovo.

8.3.4.10. Version 1C

La version est contenue dans le livre édité par J. C. Veramo *The Two turtles and the ungrateful snake: a collection of myths and legends*[2403]. L'autrice est une jeune femme appelée Sokoveti Lasini qui habite le village de Levuka dans le Yale district (Kadavu), elle a entendu l'histoire par son grand-père. Au moment de la publication (1981) Sokoveti Lasini pouvait être âgée de 11 à 16 ans – si on considère que l'ouvrage recueille les témoignages des élèves de l'école secondaire – et son grand-père était un peu plus âgé par rapport à la fourchette chronologique indiquée précédemment. Nous pouvons ainsi raisonnablement dater l'histoire des années 1920.

Détail incongru, le titre du mythe est « How Ono island was made », même si le récit n'évoque que la création des petites îles qui entourent Ono. Ce glissement pourrait signifier une incertitude du narrateur sur le contenu du mythe.

Cette version est assez courte et synthétique, néanmoins le déroulement des événements suit le modèle du groupe 1, mais le manque de détails ne permet pas de classer la version dans le sous-groupe A ou B.

[2403] Veramo 1981, p. 20.

8.3.4.11. Version 1D

Pendant le séjour de recherche dans le village de Vabea, une partie de l'équipe s'est occupée de mener des entretiens avec les habitants de Vabea et de Waisomo au sujet de leur stratégies d'adaptation au changement climatique. Les personnes interrogées furent également questionnées à propos de leur connaissance des mythes et c'est dans ce contexte que Taraivini Likutotoka, femme de 54 ans originaire du village de Narikoso (Ono), raconta sa version. Nous avons reçu l'enregistrement seulement une fois le séjour terminé et, n'étant pas présente au moment de l'entretien, nous n'avons pas été en mesure de poser des questions qui auraient pu permettre d'éclaircir certains aspects. Une autre difficulté est liée à la forme même de l'entretien : Taraivini n'était pas à l'aise avec l'anglais, elle parlait donc en fidjien et sa fille Sereima assurait la traduction en anglais. Par conséquent, la narration du mythe pourrait être biaisé par le décalage entre les deux langues. On remarque aussi une tension et une sorte de méfiance et de réticence mêlées de cordialité de la part des personnes interrogées. Ces réactions étaient probablement dues à un sentiment de malaise et d'appréhension, engendré par un dispositif dans lequel ces personnes devaient répondre à des questions personnelles posées par des inconnus. Ces éléments doivent être pris en compte dans l'analyse du contenu de l'histoire. Certes, l'histoire orale présente l'avantage de refléter les pratiques communes traditionnelles et de produire une version qui remonte en droite ligne à la version originelle – dans les conditions idéales d'enregistrements. Néanmoins, le récit oral constitue une narration ponctuelle et éphémère et, contrairement aux versions écrites (qui sont certes susceptibles d'être altérées au fil du temps), on ne peut s'appuyer que sur les propos enregistrés, qui contiennent peut-être des omissions dues à un défaut de mémoire, à la méfiance voire à la négligence du narrateur.

Taraivini est née en 1965, elle a entendu le mythe de la bouche de sa grand-mère. Le mythe est donc probablement à dater des années 1920 (date moyenne 1917).

Le *topos* de Tanovo qui pose ses pieds en laissant son empreinte est repris cette fois-ci dans le cœur du mythe même et il ne fait pas référence au *kitu* : Tanovo sépare ainsi Kadavu d'Ono, car il voulait avoir assez d'espace pour pouvoir s'échapper de Tautaumolau. Taraivini ne semblait pas reconnaître un quelconque lien entre le mythe et l'éruption du volcan, par contre l'accent est mis sur le rapport avec le village de Nasau près de Nabukelevu, village avec lequel Ono entretient encore aujourd'hui une certaine rivalité. Le mythe n'apparaît ainsi pas seulement en lien avec un événement naturel, mais devient l'occasion d'expliquer et d'historiciser les relations entre villages, élément qu'on retrouve aussi dans les versions 2 et 3.

8.3.4.12. Version 1E

Dan Bolea, journaliste fidjien originaire de Ravitaki (Kadavu), actuellement résident au Queensland (Australia), a été responsable des transcriptions et traductions des deux entretiens menés avec Ratu Petero et avec Ratu Epeli. Pendant notre premier entretien, il a raconté ce qu'il se rappelait du mythe, qu'il avait entendue à 3 ans de son grand-oncle et ensuite à l'école. Dan Bolea est né en 1953 et si l'on considère que son grand-oncle appartient à la même génération que celle des grands-parents (55-60 ans) on peut dater cette version du début du XX^{e} siècle, soit vers 1906, comme date moyenne.

Dan Bolea a prévenu clairement qu'il n'était pas tout à fait certain du déroulement des événements. Il est intéressant de noter que l'intrigue du mythe est filtrée par sa provenance géographique : les seules îles citées sont celles qui entourent la baie de Ravitaki. Il est possible que cet aspect ait déjà été présent dans la version du narrateur 0 mais cela pourrait également être le produit de la mémoire de Dan Bolea qui n'avait pas entendu l'histoire depuis plusieurs décennies. Le deuxième cas serait révélateur des mécanismes de stockage de la mémoire, qui tend à retenir les informations perçues comme importantes et proches de nous. Dan a également ajouté que dans son village on racontait un mythe semblable à celle de Tanovo et Tautaumolau mais qui impliquait les dieux de Moala et Gau. Il n'a pas été possible d'obtenir des informations plus précises à ce sujet.

Les versions 1C-D-E ont été regroupées dans l'ensemble 1 : elles sont assez courtes et il est difficile de les classer avec certitude dans le sous-groupe A ou B, étant donné qu'elles s'éloignent partiellement des motifs individués et qu'elles possèdent certaines spécificités qui les différencient. Cela étant, malgré leur brièveté, le déroulement général de l'histoire suit celui des autres versions A et B.

8.3.4.13. Version 2

L'histoire relatée par Hames dans *Legends of Fiji and Rotuma*[2404] est reprise aussi par Reed et Hames en 1967[2405]. Même si Hamilton et Mansfield dans leur livre *Molau and Tanova*[2406]

[2404] Hames 1960, pp. 71-4.
[2405] Reed – Hames 1967b, pp. 122-4.
[2406] Hamilton – Mansfield 1971.

ne mentionnent pas explicitement leur source, il est clair qu'ils se réfèrent à Inez Hames dans l'élaboration de leur récit[2407], qui est une version simplifiée de 2, conçue pour les enfants de l'école primaire. *Legends of Fiji and Rotuma* a été publié non-daté. Toutefois il est généralement daté de 1960. Dans une autre publication l'autrice[2408], originaire d'Auckland et qui a été institutrice aux Fidji, raconte toute sa vie et on découvre que lors d'un séjour à Jioma (Kadavu), en 1942, un homme âgé lui raconta cinq mythes, parmi lesquelles celle de Tanovo et Molau. On peut alors songer que cette version date des années 1890. Celle-ci se distingue assez nettement de celles du groupe 1, et bien que le cœur du mythe (creusement du volcan et formations des îles) soit identique, elle s'en différencie de façon claire par les motifs suivants : les deux dieux vivent ensemble à Kadavu ; il n'y a pas de rivalité entre eux et ils boivent la *yaqona* ; la poursuite se déroule sur les collines de Kadavu ; c'est Tautaumolau qui projette la lance ; l'île d'Ono est créée au cours de l'histoire parmi les autres îlots ; l'histoire s'arrête avec la formation des îles et elle ne mentionne pas de vainqueur ; le mythe se termine par la précision suivante : les habitants de Kadavu, se souvenant du récit, prennent garde à ne pas s'endormir lorsqu'ils boivent le *kava* avec les habitants d'Ono, par peur qu'ils ne reproduisent l'astuce de Tanovo.

8.3.4.14. Version 3

La dernière version est celle de Ratu Epeli Yalanabai, un homme âgé né en 1929 et habitant du village de Nabukelevu-I-Ra. Ratu Epeli nous a été désigné comme la personne vivante qui avait la meilleure connaissance des légendes et des mythes du peuple. Ce témoignage est intéressant car son narrateur vient du village le plus proche du volcan et que son contenu se distingue assez nettement des groupes 1 et 2, à la fois par des motifs qui n'apparaissent qu'ici, et puisque, même si on pourrait s'attendre à ce que la proximité du volcan ait favorisé l'établissement de liens entre l'histoire et les événements géologiques, le sens que le narrateur attribue au mythe concerne les liens de parentèle entre Ono et Kadavu : « I cherish things that are old because they preserve our kinship ties »[2409].

[2407] Mêmes motifs, même organisation, paragraphes plus courts mais qui répètent de façon simplifiée les mêmes idées du récit de Hames.

[2408] Hames 1972.

[2409] Une fois le récit terminée, Ratu Epeli a tout de suite enchainé avec cette histoire qui démontre les liens des deux îles : « While some of our elders were still alive, some Europeans wanted to lease Qasibale. The people up there [in Ono] said, "No, we will need to first consult with our kinsfolk from Nabukelevu-i-ra. If it is okay with them then you can lease it.

En effet, Tanovo et Tautaumolau sont présentés dans le mythe comme des parents proches et Tautaumolau est conscient du fait que Tanovo est en train de creuser sa montagne, mais il se contente de le regarder en disant : « That's up to you. Our close kinship will not be erased away, irrespective ». Le motif de la lance apparaît aussi dans cette version, car Tautaumolau la jette brusquement sur Tanovo. Toutefois cette action entre en contradiction avec l'absence de colère du dieu, et les paroles qu'il vient de prononcer. Il se peut que le motif de la lance soit à tel point répandu, qu'il joue ici le rôle de déclencheur de la suite des événements, car si Tautaumolau ne poursuivait pas Tanovo, la fugue précipitée de Tanovo, et par conséquent la dispersion de terre, ne pourrait pas avoir lieu. Dans ces conditions, la lance jetée par Tautaumolau qui heurte le panier permet de relier les deux parties principales de l'histoire.

Cette version est peut-être datée des alentours de 1911, selon le calcul expliqué précédemment.

8.3.5. L'archétype

La reconstruction de l'archétype du mythe[2410] se construit sur la base des éléments les plus récurrents et généralement invariables des versions[2411]. On peut alors songer que la version originelle présentait sans doute :

- Le creusement de terre sur la montagne Nabukelevu par Tanovo
- La poursuite
- La chute de terre qui crée les îles
- La lance jetée sur l'adversaire
- La création de Dravuni et Solo

Le groupe B est le candidat le plus prometteur pour représenter l'archétype[2412], grâce à la présence de ces éléments, qui s'ajoute à la quantité de versions similaires qui contient et sa haute datation. On peut se demander s'il s'agit là d'une création unique qui se serait répandue, ou plutôt si, à la suite d'une catastrophe, plusieurs histoires indépendantes auraient émergé.

If not, you can't lease it, because this is the island of those people." That is just a short story of what happened – they were kinsmen but they were like that ».

[2410] Nous entendons par ce terme suggérer l'idée de prototype, de récit originel, tout en ayant conscience qu'il s'agit d'une démarche artificielle, utile dans le cadre de l'étude, mais qu'il serait impropre de considérer une version plus « authentique » que les autres s'agissant de la tradition orale. Il convient simplement d'essayer de trouver la version qui contient les éléments pouvant correspondre au récit le plus partagé et répandu avant que plusieurs facteurs n'introduisent des variations.

[2411] Et que nous pourrions définir mythèmes (voir chap. 9)

[2412] **Fig. 24.**

Cette dernière hypothèse soulève elle-même la question de savoir si ces différentes histoires, qui évoquent toutes le même type de phénomènes, se réfèrent au même épisode historique ou non. Les versions étudiées présentent des variations évidentes, néanmoins, comme cela a été démontré, elles peuvent être mises en relation et sont caractérisées par des motifs communs, ce qui nous fait pencher pour la première hypothèse. En outre, les variations concernent des points descriptifs mineurs qui ne changent rien ni à l'intrigue ni à l'interprétation du mythe. Les facteurs susceptibles d'engendrer des modifications dans le mythe sont sans doute l'expérience vécue par les différents villages et leur localisation par rapport à la catastrophe, qui peuvent déterminer des changements de perspective. Les variations peuvent être déterminées aussi par l'hétérogénéité des sources employées et de l'identité des narrateurs. En effet les versions qui ont été enregistrées sur place, avec une attention toute particulière portée à l'exactitude des détails et avec le projet précis de récolter ce type de mythes (1A.1), auront un degré de conformité à la tradition orale originale supérieure à celui des versions qui ont été écoutées au hasard et retranscrites après plusieurs années (1A ; 2). Des différences peuvent également exister selon le narrateur : individu versé dans la tradition orale et familiarisé avec les traditions locales (3), arrivant de l'extérieur du village et apprenant le mythe (1B.3), ou ayant dû quitter le village encore enfant (1E).

8.3.6. Le volcanisme de l'île de Kadavu

La datation du volcanisme récent de l'arc volcanique de Kadavu a toujours été un objet de débats.

Le volcan Nabukelevu domine de sa hauteur l'île de Kadavu[2413] (avec les 805 m du mont Washington). Son édifice principal est un complexe de biotite-andésite et dômes de lava en dacite et il est le plus jeune dans le Groupe de Kadavu selon la dation par le potassium-argon (K-Ar) qui a défini une époque de 480 000 ans BP[2414] avec une erreur de ± 920 000 ans[2415]. Néanmoins, des recherches récentes[2416] ont montré que des manifestations volcaniques aussi bien que des avalanches de débris ont eu lieu pendant l'Holocène, manifestations dont les

[2413] **Fig. 25.**

[2414] Comme déjà précisé dans le chapitre précédent, BP est l'abrégé pour la locution anglaise « before present » (avant le présent) utilisée dans les publications scientifiques internationales en géologie pour désigner les années précédentes la date arbitraire de 1950.

[2415] Whelan *et al.* 1985.

[2416] Cronin – Ferland – Terry 2004.

communautés humaines ont donc pu être témoins. L'équipe de recherche qui a travaillé récemment sur le volcan a daté plusieurs dépôts, parmi lesquels l'unité prélevée dans le village de Nabukelevuira a donné des résultats inédits. Elle correspond à un écoulement pyroclastique qui contient des fragments de céramique. La céramique ne pouvait pas être datée selon les modèles de succession existants et il a donc été nécessaire de dater par radiocarbone la couche tourbeuse qui était directement au-dessous de la couche scorieuse de *tephra* et qui a été estimée aux alentours de 1 686 ± 40 BP, soit de 240-440 ap. J.-C.[2417] D'autres unités ont été prélevées et étudiées autour du volcan et elles ont confirmé la présence de l'action volcanique dans la région à une époque plus récente qu'on ne le pensait. Les prélèvements réalisés autour du village Daviqele se réfèrent par exemple à une avalanche de débris[2418] qui a enseveli un habitat avec ses occupants et les échantillons de charbon datés par radiocarbone indiquent un âge de 2 350 ± 140 BP, soit 850-50 av. J.-C. Les données ont amené les scientifiques à conclure qu'il y a eu au moins deux éruptions qui se sont succédées pendant l'Holocène et ces événements sont localisés dans la partie supérieure du Nabukelevu. Les manifestations volcaniques plus communes comprendraient « dome and lava flow emplacement with associated BAFs plus explosive eruptions involving tephra falls and associated small column-collapse pyroclastic flows »[2419].

Dans la zone de Kadavu ont été enregistrés toute une série d'autres phénomènes géologiques qui apparaissent étroitement liés au volcanisme et aux mouvements tectoniques : tsunamis et tremblements de terre, en effet, affectent le Group de Kadavu même de nos jours[2420].

8.3.7. Le mythe au service de l'étude sur le volcanisme

Après cette étude analytique du mythe, il est possible de focaliser l'attention sur les motifs qui évoquent probablement des aspects liés à une éruption volcanique.

> « The geologic record of recent events on Nabukelevu appears consistent with an overall legend interpretation of a dome-forming and tephra eruption, during which a flank

[2417] S.J. Cronin, Ferland, et al. 2004, p. 381.
[2418] Les avalanches de débris seraient causées par les failles qui affaiblissent l'édifice volcanique et qui amènent facilement à un collapse.
[2419] Cronin – Ferland – Terry 2004, p. 391.
[2420] Nunn 1999, p. 46.

> collapse/debris avalanche occurred and entered the sea to cause a tsunami. A crater or scarp remains where earth was removed from Nabukelevu, and an ash column was blown to the east and north-east by the prevailing high-level winds »[2421].

On pourrait alors établir une comparaison entre certaines manifestations géologiques et les images clé du mythe, notamment : le creusement de terre, le conflit initial, la poursuite, la formation des îles, le refuge sous la mer.

Certaines versions (1B.1, 1B.2) précisent clairement que la terre fut creusée au sommet de la montagne, la version 2 mentionne aussi la création d'un trou. Cette image représenterait la forme particulière d'un cratère, qui a été généré à la suite d'une éruption. Ce détail pourrait faire partie de la version archétypique du mythe ou avoir été incorporé dans un deuxième moment, puisque la forme du relief est certainement un aide-mémoire optimal[2422]. Dans la première phase du conflit de la version 1A, Tanovo, surpris par Tautaumolau dans le vif de l'action, laisse tomber les paniers de terre avant même que la poursuite ne démarre, et en guise de suggestion, on pourrait supposer que ce détail se réfère au glissement de terrain d'un flanc de l'édifice volcanique.

Le creusement de terre et la volonté de Tanovo d'abaisser le niveau de la montagne pourraient donc être un souvenir de l'effondrement du flanc nord-ouest de la montagne. On peut imaginer l'impact émotionnel de cette scène de désastre sur les habitants qui y ont assisté : à leurs yeux une partie de la montagne se détache et tombe, puis un gigantesque nuage de cendre qui se déplace très rapidement recouvre tout. Une force capable de si puissantes actions ne peut qu'être attribuée aux pouvoirs surnaturels des *Kalou Vu*, qui interfèrent à leur guise dans le monde humain[2423].

La dispersion de terre autour de Kadavu et Ono symbolise une éruption qui entraîne une importante chute de *tephra*, qui, en raison de la prévalence des vents qui soufflent vers l'est et le nord-est,[2424] aurait effectivement accompli le même parcours que les deux dieux du mythe[2425], un parcours qui se développe le long de la côte sud de Kadavu et se termine à la fin du récif de l'Astrolabe à Solo ou à Dravuni. Ce parcours appartient grosso modo à toutes les versions, ce qui en fait un indice extraordinaire de sa pertinence. Des précisions étymologiques

[2421] Cronin – Ferland – Terry 2004, p. 387.
[2422] Kelly 2015.
[2423] **Fig. 23.**
[2424] Reid – Penney 1982.
[2425] **Fig. 23.**

apportent une confirmation supplémentaire : en fidjien l'île de Dravuni veut dire « île des cendres » ; le nom de l'île de Galoa signifie « lieu englouti » ; Tawadromu, une petite île de la côte méridionale de Kadavu, signifie « arbre englouti ». Les événements éruptifs peuvent également engendrer des tsunamis, et un autre détail du mythe pourrait effectivement rappeler cette possibilité. Certaines versions mentionnent en effet Tanovo en train de boire toute l'eau de la mer pour trouver Tautaumolau qui avait essayé de se réfugier sous l'eau. En effet souvent, juste avant le déferlement du tsunami, en bord de côte, les eaux se retirent vers l'océan, et il faut supposer que les premiers habitants des îles du Pacifique, accoutumés à ce genre d'épisodes[2426], avaient déjà compris qu'il s'agissait d'une sorte d'avertissement de l'imminence de la catastrophe.

L'absence d'un tsunami dans le récit n'invalide pas l'importance du motif narratif : le retrait de eaux pouvait être une manifestation bien plus mémorable que le raz-de-marée, surtout pour quelqu'un qui observe le littoral depuis les hauteurs. L'endroit du retrait des eaux est placé « below Tiliva and above Nakasaleka » selon la version 1B, 1B.1 et 1B.3 indiquent Nakasaleka et 1B.5 le place « near Nakasaleka ». Il a été proposé d'identifier le lieu de façon précise avec Kavala Bay[2427], puisque le profil en creux de la baie rend plus visible ce phénomène. Ce motif narratif est suivi ou précédé (en fonction des versions) par Tanovo qui cherche de frapper Tautaumolau avec la lance. Il n'est pas anodin que près de Nakasaleka se trouve un rocher percé qui correspond à celui crée par Tanovo dans le récit : les deux événements sont alors bien localisés.

Les caractéristiques que nous venons de décrire correspondent au moins à trois éruptions que les géologues ont réussi à identifier avec précision[2428]. Le premier événement qui se prête à établir un lien avec le mythe est celui de 800-350 av. J.-C. (2 420 ± 90 BP) qui engendra la création du nouveau dôme volcanique. Un autre événement daté aux environs de 240-440 ap. J.-C. (1 686 ± 40 BP) : comporta un glissement de terrain et le dépôt de scories autour du village de Nabukelevu-I-Ra. L'événement le plus récent daté du milieu du XVII^{e} siècle, si vraiment 1360 et non pas 1660, impliqua l'effondrement d'un flanc et la formation d'un plus petit dôme sur le côté nord-ouest du volcan. Il est peu probable que les deux éruptions plus récentes puissent avoir produit un nuage de cendre d'une portée suffisante pour se répandre considérablement et justifier ainsi la création de l'‘image de la chute de terre des paniers. La

[2426] Nunn – Omura 1999 ; Rahiman – Pettinga 2006.
[2427] Lancini *et al.* 2022 (en cours de publication).
[2428] Cronin – Ferland – Terry 2004.

première et plus ancienne éruption est alors à privilégier comme étant au cœur de l'archétype du mythe, tout en envisageant que les éruptions successives ont pu contribuer à alimenter, compléter, enrichir et incrémenter la diffusion du mythe[2429].

D'autres éléments mineurs du mythe peuvent être observés dans le paysage réel. Le trou dans le rocher provoqué par la lance de Tanovo serait effectivement visible sur la côte de l'île de Kadavu, tandis que l'île d'Ono contient plusieurs signes matériels du passage du dieu Tanovo : l'empreinte du pied et du gros orteil, visible sur un mur de basalte à quelques minutes de bateau vers le nord-ouest du village de Vabea ; le visage de Tanovo, qui représentent deux sources d'eau douce ; l'armée de Tanovo, visible sous la forme d'énormes rochers de basalte qui se dressent sur une colline ; et Tanovo lui-même, dont le profil allongé est reconnaissable dans la forme de deux collines de l'île d'Ono. Même si ces éléments ne se réfèrent pas directement à l'histoire volcanique de Nabukelevu, ils témoignent de la sensibilité de la population locale aux changements de leur environnement et de ses caractéristiques physiques[2430]. Tanovo est le *Vu* de ces îles, il paraît donc normal de lui attribuer la responsabilité d'actions incompréhensibles mais de grande portée et d'intégrer leur description à son épopée.

Cela nous autorise une fois de plus à envisager le mythe de Tanovo et Tautaumolau comme un récit qui certes, en termes narratifs et imaginatifs, et sans la subtilité des connaissances géologiques spécifiques, saisit néanmoins les données factuelles d'une ou plusieurs éruptions et de leurs rebondissements.

Nous serions tentée d'interpréter la création des îles comme un mythe étiologique qui, s'il ne peut vraiment rappeler le moment historique de leur formation[2431], pourrait néanmoins constituer une tentative *a posteriori* d'explication de leur origine. La mythologie du Pacifique comprend d'ailleurs des mythes qui font clairement référence à la formation des îles[2432]. Dans ce cas nous pourrions interpréter ces contes comme des mythes de fondation qui répondent à

[2429] Lancini *et al.* 2022 (en cours de publication).

[2430] D'ailleurs un mythe qui provient de l'île d'Ovalau est un autre exemple de ce processus. Cette histoire raconte comment le *Vu* local Rakavono réussi à faire retirer les eaux de la mer qui menaçaient le village de Lovoni causé par la colère de la déesse Buisavulu. La déesse avait pris la forme de trois animaux, et Rakavono la frappa avec trois lances qui transformèrent les trois manifestations de la déesse en pierres, encore visibles aujourd'hui. Voir Reed – Hames 1967b, pp. 166-168.

[2431] Du moment que les îles du groupe du Kadavu et Ono sont certes d'origine volcanique, mais leur formation date d'une période précédente l'occupation humaine qui remonte seulement à il y a 10 000 ans.

[2432] Voir chap. 7 section 3.2.1.

la nécessité de légitimer la présence d'un groupe humain sur l'île et de déterminer un point de repère pour établir le commencement de l'occupation humaine.

La création des îles, tout comme la création soudaine du volcan présent dans le groupe 1A, font tout de même référence à des phénomènes volcaniques et pourraient être deux motifs ajoutés au mythe, déjà existante et en circulation, avec la double conséquence de rendre l'histoire plus mémorable, et donc plus facile à mémoriser, et de créer un véritable mythe des origines qui permettrait à la population locale de s'expliquer l'environnement dans lequel ils vivent.

Toutefois le motif du vol de la terre d'une île pour en créer une autre est aussi présent dans d'autres mythes et légendes du Pacifique. Il est intéressant alors de s'y attarder un instant afin de comprendre si certains motifs de compositions – ou mythèmes – peuvent être l'apanage d'un plus grand nombre de populations, qu'une histoire environnementale similaire et des relations sur des temps longs rapprochent.

8.3.8. Retour à l'océan : les mythes similaires dans la mythologie du Pacifique

Un mythe des îles Tonga peut fournir un élément de comparaison intéressant, et son lien avec des phénomènes volcaniques a déjà été reconnu par P. W. Taylor[2433]. Il s'agit d'une île appelée Tafahi qui aurait été créée de façon similaire aux îles du groupe de Kadavu.

> « Tafahi was originally the centre part of Niuafo'ou, but by way of a joke, some of the Otua Pau'u or imps of Samoa stole it one night and, leaving a large crater in its place, started to carry it home. On their way to Samoa they passed near Niuatobutabu. Sekatoa seeing them flying past recognised the piece of Niuafo'ou they had stolen and immediately went to the rescue. He sent out a minor devil to crow like a cock. The Samoan devils hearing this redoubled their efforts to get their spoil home before daylight. A second and a third crow only increased their efforts, so Sekatoa, seeing the urgency of the case, arranged for an impromptu sunrise. At the first appearance of the sun the Samoan Imps dropped their spoil in the sea and fled homewards. The island Tafahi has remained there […] » [2434].

[2433] Taylor 1995. Le croisement d'informations mythiques et de données géologiques pour les îles Tonga a été exploré aussi dans le très récent travail de Lavigne *et al.* 2021.

[2434] Mahony 1915, p. 117.

Ces fanfarons des îles Samoa auraient donc creusé une partie de Niuafo'ou, qui forme une île volcanique circulaire, et une version rappelle même le parcours suivi par la terre dans le mythe fidjien, car les protagonistes de ce dernier mythe prennent la terre et la transportent le long de la côte : « Then the teevolos dragged the dwelling place all the way to the seashore »[2435]. Ici l'enlèvement de terre se réfère clairement à l'effondrement de la caldera qui est maintenant occupée par deux lacs. La création de Tafahi pourrait représenter le mouvement de la chute de *tephra* transportée par le vent en direction de l'est, mais la composition géochimique de Tafahi est différente par rapport à celle de Niuafo'ou, ce qui suggère une origine différente des roches : une activité volcanique est donc probablement survenue au même moment dans les deux îles.[2436]

Taylor mentionne également un autre mythe qui présente plusieurs motifs similaires à ceux du mythe de Tanovo et Tautaumolau[2437] : un dieu planifie le vol de terre ; le creusement d'une montagne ; un dieu adversaire qui se fâche et après laisse tomber la terre qui créé une île.

Voici le récit de ce mythe :

> « Three deities from Samoa, Tuvuvata, Sisi and Faingaa, conspired to steal Tofua. So they came and tore up the high mountain by its very roots and its place was taken by a large lake (the crater lake of Tofua). This enraged the Tongan gods very much and one of them, Tafakula, essayed to stop the thieves. He stood on the island of Luahako and bent over so as to show his anus. It shone so brilliantly that the Samoan deities were struck with fear, thinking that the sun was rising and that their dastardly work was about to be revealed. Hence, they dropped the mountain close to Tofua and fled to Samoa. The mountain became the island of Kao »[2438].

Gifford présente d'autres mythes presque identiques au sujet d'autres îles. Ainsi, encore une fois, l'impertinence des divinités de îles Samoa suscite la colère de Tafakula et s'ensuit le déplacement de la petite île de Tanoa depuis son emplacement originaire dans le lac de Nomuka :

> « […] Tafakula ran until he was to the east of the marauding Samoan gods. Then he stooped over and pointed his anus towards the thieves, who were attempting to make off

[2435] Taylor 1995. Taylor mentionne trois versions du même mythe.
[2436] Taylor 1995
[2437] Qui à son tour se réfère à Gifford 1924, p. 89.
[2438] Gifford 1924, p. 89, version racontée par Mesake Lomu, de Fotua, Foa island, Haapai. Une autre version dans Gifford 1924, p. 90 est racontée par Heamasi Latu, de Lotofoa, Foa island, Haapai. Le même récit est raconté par Gifford 1924, p. 89 par Joel Helu, maire de Lotofoa, Foa island, Ha'apai à propos de la création de l'île Nukunamu. Au large de l'extrémité septentrionale de l'île de Foa.

> with their booty before daybreak. Tafakula's anus was bright like the sun. Consequently, when the robbers saw it, they thought that the sun was rising. So they dropped Tanoa where it is to-day, between Mango and Fonoifua islands, and fled away to Samoa. They put the island down carelessly, so that instead of being flat as it should be, it stands on edge »[2439].

Nous retrouvons le même schéma dans le mythe qui concerne la formation de l'île de Nukunamu. Cette dernière est censée avoir appartenu à l'île de Foa, mais cette terre fut volée et seul un marais demeure à cet emplacement : « […] They dropped their booty in the ocean off the northern end of Foa, and there it is to be seen today in the form of the island of Nukunamu »[2440].

Un autre mythe du même type, celui qui explique l'origine de l'île de Rotuma[2441], contient un détail qui le rapproche encore davantage du mythe de Tanovo et Tautaumolau : les dieux de Samoa veulent transporter le mont Talau depuis Tonga à Samoa, car ils sont envieux de sa hauteur. Ensuite, toujours à cause de la ruse de Tafakula, les dieux laissent tomber la montagne et le sommet se détache : « This summit or peak was the origin of the small island of Rotuma which is situated close to Mt. Talau ». Encore une fois l'origine d'une petite île volcanique est attribuée à l'action de dieux un peu facétieux qui volent de la terre, la transportent ailleurs et la laissent tomber à l'emplacement actuel.

Ces mythes ont en commun le fait que la formation de *tephra*, conséquence d'une activité explosive du volcan, a généré, chez les populations affectées par ce phénomène, des histoires avec des images similaires, où la création d'une île symbolise la chute de cendre[2442]. En outre le *tephra* forme une colonne verticale sur la cheminée volcanique, une longue période d'obscurité causée par les cendres qui se répandent étant un de ses effets secondaires. Colonne verticale et période prolongée d'obscurité pourraient avoir donné naissance aussi, dans les versions du groupe 1A, au motif de l'apparition brusque de Nabukelevu qui obstrue la vue du dieu Tanovo.

[2439] Gifford 1924, pp. 86-87, une autre version se trouve à page 88. Gifford cite sa source : Albert Taufa de Nomuka island, Ha'apai pour la première et John Hafoka de Nomuka island, Ha'apai pour la deuxième.
[2440] Gifford 1924, p. 89 mythe raconté par Joel Helu, Mayor of Lotofoa, Foa island, Ha'apai.
[2441] Gifford 1924, p. 90, le mythe est raconté par le révérend John Kulli, de Neiafu, Vava'u.
[2442] Taylor 1995.

La mythe de Tanovo et Tautaumolau trouve un parallèle exceptionnel dans un récit mythique de l'archipel de la Société enregistrée pendant le voyage du capitaine J. Wilson[2443] et redécouverte par Gifford[2444]. Dans ce récit, en effet, les dieux volent la terre du sommet de la montagne et la font tomber lorsque l'aube approche, créant ainsi un rocher à proximité de l'île d'Eimeo (appellation ancienne) ou Moorea (en tahitien actuel), dans la Polynésie Française.

> « They entertain a high idea of the power of spirits. In the beautiful and romantic view of Taloo harbour the remarkable peaked mountain is said to be put a part of the original one. Some spirits from Ulietea had broken off the other half and were transporting it down the bay, in order to carry it away with them, but, being overtaken by the break of day, they were obliged to drop it near the mouth of the harbour, where it now stands conspicuous as a rock; for, like the elves and fairies of our ancestors, these spirits walk and work by night ».

La terre qui tombe du panier devient une image presque figée et stéréotypée pour indiquer la création des îles : c'est ainsi que Raho crée l'île de Rotuma[2445]. Nous retrouvons également ce motif à l'origine de la création des îles Marshall et Carolines. De la même manière que, dans le mythe fidjien, le panier devient l'île de Solo, dans ce mythe micronésien le panier devient l'île Kili[2446]. D'après Patrick Nunn, cette image récurrente de création d'île à partir d'un panier rempli de matériel dans les mythologies du Pacifique, crée donc une catégorie de mythe définie, le « Throwing-Down Myth »[2447].

Ces caractères communs, cette même structure de base du récit, ces motifs narratifs similaires ne peuvent pas être dus au hasard. Certes, les îles Fidji peuvent avoir emprunté leur modèle via les îles Tonga, lors des premiers contacts. Un signe tangible de l'intérêt des Tonga dans l'expansion vers les îles Fidji est le site de Ulunikoro à Lakeba (Lau Group) qui date des

---

[2443] London Missionary Society, Wilson, et Wilson 1799, p. 335.

[2444] Gifford 1924, p. 88.

[2445] Reed et Hames 1967, pp. 109-111. le mythe est présent aussi dans le recueil de Titifanua 1995, pp. 7-14 : Un chef habitait Samoa et s'appelait Raho. Deux jumelles, filles de sa sœur sont convoqués par Raho : il veut faire construire une nouvelle maison pour Maiva, sa petite-fille bien aimée. Alors les deux jumelles remplissent deux paniers de terre, le nom du panier cérémoniel était Fuarei, le nom du panier ordinaire était Fua'a. Les deux femmes mettent les paniers dans le canoë et avec Raho et son servant vont découvrir l'île de Rotuma, on comprend que c'est Raho qui l'a créé : ils naviguent dans l'océan et trouvent un grand rocher, avec les deux extrémités bien en vue, mais le centre de l'île était à peine émergée et alors les jumelles vident le panier cérémoniel ici, créant une île, après vident l'autre panier vers Futuma et créent l'île de 'Arofi. Raho combat avec un ennemi pour la possession de l'île, il divise l'île en deux pour ne pas la partager, après va dans l'extrémité ouest de l'île, prend un bâton et commence à creuser et à soulever la terre pour créer les ilots d'Uea, Hatana et Hafiua, ensuite il va vers Motusa, suit une route vers l'intérieur, met son bâton par terre et le tire vers la côte pour former une rivière.

On dit que ce mythe est l'un des plus apprécié à Rotuma. L'auteur mentionne une autre variante, raconté par un catéchiste en retraite, Nataniale Mataiasi.

[2446] Davenport 1953, p. 222, voir aussi Knappe 1888, pp. 65-66. https://archive.org/details/mittheilungenvon01unse/page/64/mode/2up.

[2447] Nunn 2003, p. 360.

environs de 1 000 BP[2448] et qui constituerait un premier avant-poste dans la progression vers l'ouest des Tongiens. À Lakeba même se déroule un mythe, appelé par Reed[2449] « Why Moce is larger than Oneata » qui présente une ressemblance frappante avec le mythe de Tanovo et Tautaumolau. Deux dieux, Ramosi et Tuwara, veulent construire leurs propres îles, et pour ce faire, s'adressent au dieu de Lakeba pour lui demander la permission de prendre de la terre depuis la colline la plus élevée de l'île[2450], la colline de Kedekede. Celui-ci la leur accorde[2451] et les dieux commencent alors à creuser et à remplir leurs paniers pendant la nuit. Ramosi vide son panier pas trop loin de Lakeba et il crée ainsi une île circulaire qu'il appelle Moce. Tuwara veut construire une grande île au sud-ouest, mais il procède lentement : il construit d'abord le récif de Bukatatanoa (ou Argo) et il laisse ensuite tomber un panier qui devient une colline appelée elle aussi Kedekede, l'autre panier crée l'île de Lawa, la palanche tombe dans la précipitation et devient un récif de pierres noires avec trois ouvertures et il a juste le temps de créer l'île d'Oneata, car Ramosi lui joue un tour. Il se trouve que le dieu fait semblant que le soleil commence à se lever pour contraindre Tuwara à terminer rapidement son ouvrage. C'est pour cela que, selon le récit, l'île d'Oneata est plus petite que l'île de Moce. Il n'est pas invraisemblable que la présence d'un mythe similaire au nôtre à Lakeba, île au carrefour entre les Fidji et les Tonga, soit à imputer aux contacts entre les deux peuples, qui partagent un même environnement naturel et un même substrat culturel.

D'ailleurs Gifford lui-même reconnaît plusieurs similitudes et parallèles entre les deux mythologies comme si les deux avaient initialement fait partie d'un seul tronc qui se serait ensuite ramifié, les deux filons se développant différemment, influencés par les idées locales[2452]. Fison[2453], intègre dans son recueil « Legends from old Fiji » le mythe intitulé « The Beginning of death ». Il s'agit du récit des exploits de Maui, qui *pêche* l'île d'Ata en premier, et crée ensuite les îles Tonga[2454], Samoa, et les Fidji, parmi d'autres, ce qui atteste du moins d'une circulation de motifs, hypothèse confortée par le fait que la source du récit est Ma'afu, un chef des Tonga ayant migré dans l'est des Fidji et qui avait presque réussi l'exploit de devenir le suzerain de cette partie de l'archipel.

[2448] Parke 2014, p. 46.

[2449] Reed et Hames 1967, pp. 119-120.

[2450] On remarquera qu'une montagne ou une colline élevée est toujours mentionnée comme étant à l'origine des nouvelles îles. Difficilement on ne reconnaîtrait pas ici l'image cristallisée d'un volcan.

[2451] Ce détail diffère diamétralement par rapport à notre mythe, où la terre est volée sans autorisation.

[2452] Il en parle à propos du recueil de Fison 1904 qui, selon lui, « unquestionably are, in large measure, nothing but Tongan tales » (Gifford 1924, p. 11).

[2453] Fison 1904, pp. 139-161.

[2454] Il est intéressant de relever que même Fison 1904, p. vii reconnaît une origine volcanique derrière le motif de la création de Tonga dans ce mythe.

Témoignage concret de la circulation du modèle, le mythe appelé « How the sandhills of Nadroga were made » dans le recueil de Reed et Hames[2455] constitue une copie quasiment identique de notre mythe. En effet le protagoniste est un géant de Kadavu qui cherche un endroit pour s'installer. Il aperçoit des collines au loin (mais le récit ne précise pas leur localisation exacte) et il vole jusqu'à elles, creuse de la terre et repart avec l'intention de déposer la terre pour se construire une île. Le propriétaire des collines creusées s'aperçoit de ce qui s'est produit et, en colère, se lance à la poursuite du géant. Le géant court aussi vite qu'il peut et par conséquent il laisse tomber de la terre dans la mer, formant ainsi l'île de Beqa. Une tempête survient aussi : le géant est ballotté et de la terre tombe encore, terre qui va former les îles de Nukulau, Makuluva, Yanuca et Vatulele. La poursuite continue jusqu'à Viti Levu mais il ne reste plus au géant que du sable. Il avait mis de la distance entre lui et son poursuivant et il peut s'arrêter à Nadroga sur la côte sud-ouest, où il laisse tomber le sable qui lui reste.

La récit se termine ainsi: « What happened to the giant we do not know. But to this very day you may go to the south-west coast of Viti Levu see the rolling, arid sandhills that were formed from the stolen sands of Kadavu ». La terre transportée, les restes de sable pourraient peut-être constituer un souvenir d'une autre chute de *tephra*.

Tous les mythes évoqués ici ont été à juste titre classées comme étant des récits de création par les chercheurs qui ont réalisé, les premiers, le travail considérable de les rassembler. Nous pourrions, en effet, les interpréter facilement comme des mythes étiologiques. Certaines remarques doivent néanmoins être soulevées. La volonté d'établir une cause et une origine au lieu où l'on vit est commune à toute civilisation, toutefois les récits qui racontent la formation des îles dans la mythologie polynésienne et mélanésienne ne suivent pas tous le modèle mis en évidence ci-dessus. L'existence d'un groupe de mythes similaires peut suggérer alors la présence d'un dénominateur commun : le volcanisme. En effet, il s'agirait, comme il a été suggéré *supra*, d'une association de deux motifs : la création – *topos* incontournable – et le volcanisme – un événement catastrophique qu'il faut rappeler. Nous pourrions avancer l'hypothèse suivante : dans un temps passé dont il est difficile de donner une datation précise, il y a approximativement 3 000 ans, la population des îles Pacifiques, à la suite d'une ou de plusieurs éruptions volcaniques telles que décrites précédemment, construit un récit s'appuyant sur la mythologie locale, récit qui s'est répandu au fil du temps et s'est enraciné dans les lieux

[2455] Reed et Hames 1967, p. 121 mais aussi présente chez Hames 1960, pp. 87-88.

où la population était la plus réceptive, c'est-à-dire dans les endroits où le récit correspondait à une situation géographique similaire et où la même catastrophe s'était produite[2456].

8.4. Conclusion

Le mythe de Tanovo et de Tautaumolau présente une relation évidente avec le contexte géologique local et ses manifestations, qui ont conditionné et même déterminé sa création et sa fortune. Les résultats obtenus par l'analyse de ce cas d'étude fidjien sont assez révélateurs à maints aspects : non seulement nous avons pu mettre en évidence de façon claire la capacité du mythe à transmettre des informations concrètes et fiables sur des événements passés bien réels, mais la méthodologie d'enquête nous offre la possibilité de décortiquer minutieusement les récits et d'en déchiffrer les messages codifiés dans la narration, d'en repérer les éléments constitutifs essentiels afin de reconstruire le parcours de création et d'évolution.

L'analyse du mythe nous a permis également de cerner clairement les motifs narratifs à contenu volcanique, motifs qui se sont révélés d'ailleurs incontournables pour la genèse même du mythe : en dépit des différences, ils sont partagés par toutes les variantes et versions que l'on a pu réunir. Ces motifs ont été confirmés par les données géologiques : en effet, au moins deux événements volcaniques ont ravagé Kadavu pendant l'Holocène, le premier pourrait avoir servi d'événement générateur du mythe, tandis que les phénomènes successifs auraient permis au récit d'intégrer de nouveaux motifs narratifs tout en constituants d'ultérieurs stimuli pour la conservation du mythe. Si notre effort de datation de la transmission orale n'a pas pu remonter plus haut que la deuxième moitié du XIX^{e} siècle, le mythe semble tout de même s'être conservé pendant environ 2 000 ans, comme témoignage de la conscience environnementale de la population locale et du pouvoir de la tradition orale comme outil d'adaptation, de communication et de préservation efficace.

Cela est un élément essentiel pour interpréter notre cas d'étude comme un géomythe, comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre suivant.

[2456] Le même phénomène est d'ailleurs identifiable pour une autre série de mythes, les mythes dits de « fishing up », assez répandus dans le Pacifique (comme nous l'avons déjà constaté au chapitre 7.3.2.1). Souvent, le protagoniste est le dieu Tangaloa (Tagaloa) ou le demi-dieu Maui qui, avec son hameçon, pêche dans la mer une terre submergée. Derrière ce motif de création, il a été mis en évidence le souvenir d'une activité volcanique (Nunn 2003).

Chapitre 9. Épilogue : comparaisons et modèles d'étude

Nous nous approchons de la fin de ce parcours d'analyse des mythes à inspiration géologique. Nous nous sommes aventurée dans les méandres de la mythologie gréco-romaine et nous avons exploré une mythologie contemporaine afin d'établir des comparaisons. Ceci nous amène à rechercher des points en commun qui nous permettent de proposer une théorie pour leur formation ainsi que de définir les traits qui caractérisent cette catégorie précise de mythes. Un bilan s'avère dès lors nécessaire. Nous allons donc revenir sur notre dossier documentaire grec, pour en reprendre les aspects plus marquants, les préciser et les éclairer, sous le prisme de la comparaison ethno-anthropologique qui sera notre fil conducteur, afin d'avancer quelques remarques conclusives. À notre sens la démarche que nous avons entreprise nous permet de proposer une méthode de travail prometteuse afin d'identifier et ensuite d'analyser mythes, pratiques cultuelles et rituelles en relation avec les volcans. Celle-ci pourra être mise à profit pour construire des modèles d'étude de référence, l'objectif étant de faciliter la reconnaissance de ce type de manifestation culturelle. Une fois dépouillées de leur décor enjolivant et en faisant abstraction des traits stéréotypés dus aux circonstances de la transmission et de la variation, nous tenterons de mettre en exergue la valeur des informations dont ces récits mythiques peuvent être porteurs.

Pour évoquer l'ensemble des différents sujets que nous avons traités, nous venons d'employer l'expression *manifestations culturelles*. Celle-ci rassemble, à notre sens, les mythes, les pratiques cultuelles et rituelles, les récits oraux, et tout autre élément traditionnel qui exprime par sa forme spécifique un aspect particulier de la culture qui fait l'objet de notre enquête. Toutefois il serait très réducteur de soumettre tous les mythes, tous les rites et toutes les traditions (et ainsi de suite) à un seul et même type d'analyse : chacune de ces manifestations n'est pas unitaire, mais présente plusieurs facettes. Nous savons en effet à quel point il est difficile de trouver une définition universelle du mythe ou du rite[2457], définition qui semble déjà varier considérablement au sein d'une même société, sans parler des variations de sens que le terme « mythe » assume quand on fait intervenir le temps et l'espace. Il semble bien que la notion varie dans le temps et dans l'espace et que toutes les sociétés ne conçoivent pas *à la grecque* tous les récits mettant en scène dieux et héros[2458].

[2457] À ce propos voir Introduction.

[2458] Les îles Fidji nous ont bien renseignée à ce propos : les protagonistes des récits mythiques sont des *Vus*, des entités qui ne sont pas vraiment comparables aux dieux de la mythologie grecque.

De surcroît, au sein d'une même mythologie, les récits sont très variés. Envisager la mythologie comme une composante de la tradition orale nous a appris que chaque récit suit ses propres règles en fonction du contexte, du narrateur, des enjeux socio-politiques, des aléas de la transmission, du passage à l'écrit ; par ailleurs tous les mythes n'ont pas le même objectif ni la même thématique. Pour résumer, nous ne pouvons pas considérer selon la même perspective le mythe de la lutte entre Typhon et Zeus et, par exemple, le mythe de la mort des enfants de Niobé. D'autre part, en fonction de notre regard de chercheur, de notre arrière-plan épistémologique, on peut aborder un même mythe avec des méthodologies très différentes qui mettront en valeur à chaque fois un aspect spécifique. Nous sommes consciente de ce que la mythologie est le fruit de longues stratifications et non pas l'œuvre volontaire d'un génie qui aurait classé les récits dans des cases particulières. Toutefois, pour autant que cela puisse sembler artificiel, parler de *catégories* de mythes peut être utile méthodologiquement. Cela nous permet de reconnaître qu'il existe des différences et des ressemblances entre mythes et nous permet de les approcher de la façon la plus cohérente possible[2459]. Nous croyons que chaque catégorie a ses propres marqueurs qui la rendent reconnaissable, et la catégorie que nous avons choisi d'aborder est celle qui est en relation avec les phénomènes naturels. Parmi les nombreuses approches possibles, nous avons choisi une approche centrée sur la mise en valeur d'un aspect géologique particulier, celui des manifestations volcaniques. Notre analyse comparative nous permet d'avancer un modèle d'analyse applicable, nous l'espérons, à tout autre mythe de cette catégorie, mais pour ce faire il faut reprendre les choses dans l'ordre, et au préalable nous souhaitons revenir sur certaines généralités relatives à la transmission.

9.1. Transmission et transformation

Dans notre recherche nous avons souligné à plusieurs reprises que les récits mythiques analysés véhiculent des images très concrètes et extrêmement mémorables. Nous avons là la preuve d'une stratégie de mémorisation très courante : construire le récit sur un imaginaire particulièrement marquant, comme celui fourni par le cadre mythologique. L'imaginaire peut en effet représenter un puissant aide-mémoire, car des concepts abstraits peuvent être associés à des images concrètes et ainsi organiser des séquences narratives faciles à mémoriser[2460]. Cet

[2459] Nous avons jusque-là pris l'exemple des mythes, mais ce discours est bien sûr valable aussi pour les autres manifestations culturelles que nous avons évoquées dans cette recherche.
[2460] Rubin 1995, pp. 39-64.

imaginaire est fourni spontanément par le mythe, car il est dans sa nature de créer une mise en scène divertissante avec des personnages bien reconnaissables : « incorporating vibrant active, beautiful, hideous, comic or obscene characters in highly emotional events make the information easier to remember »[2461] et ceci vaut aussi pour les phénomènes naturels, « made memorable through personified actions »[2462].

Nous avons reconnu cette démarche à plusieurs reprises dans nos analyses comme élément marquant des narrations à inspiration géomythique, car les manifestations géologiques se prêtent bien à ce type de processus. Rappelons-nous par exemple des queues de serpent de Typhon qui imitent l'image des écoulements de la lave le long des flancs du volcan, ou des cris monstrueux et étranges qui imitent le son effrayant de l'éruption en action. Plus généralement nous avons vu comment concevoir une image de lutte ou de poursuite entre êtres surnaturel avec des conséquences pour le paysage naturel ou associer un rituel ordalique à la mémoire de l'action de deux jumeaux divins sont des astuces qui permettent de rattacher de manière efficace et mémorable une histoire à son paysage.

D'ailleurs ce sont les mêmes auteurs anciens qui reconnaissent ce processus qui associe des personnages et des images marquantes et frappantes à une facilité de mémorisation[2463] :

> « Si nous voyons dans la vie courante des choses insignifiantes, communes, habituelles, il est fréquent que nous ne les retenions pas parce que ce n'est pas quelque chose de nouveau et d'étonnant qui frappe notre esprit. Mais si nous voyons ou si nous entendons dire quelque chose qui se signale par sa laideur, quelque chose de bas, d'exceptionnel, de grand, d'incroyable, de drôle, généralement nous en gardons longtemps le souvenir. […] Et cette différence ne peut provenir que de ceci : les choses ordinaires s'échappent aisément de la mémoire mais les choses remarquables et nouvelles restent plus longtemps dans l'esprit. […] Il nous faudra donc former des images du genre de celles qui peuvent être conservées très longtemps en mémoire. Ce sera le cas si nous établissons des similitudes aussi frappantes que possible ; si nous employons des images qui ne sont ni muette ni floues […] si nous leur conférons une beauté exceptionnelle ou une laideur singulière ; […] ce moyen aussi permettra de conserver plus facilement le souvenir »[2464].

En plus, il semblerait que la mémoire soit facilitée quand une même information est codifiée dans plusieurs régions du cerveau[2465] : donc à une image visuelle (comme un volcan)

[2461] Kelly 2015, p. 54 ; voir aussi Ong 1982, pp. 68-9 : « Colorless personalities cannot survive oral mnemonics […] The heroic and marvelous had served a specific function in organizing knowledge in an oral world ».
[2462] Kelly 2015, p. 54.
[2463] Voir aussi Harwood 1976, p. 794.
[2464] *Auct. ad Her*. III.35-7.
[2465] Barber – Barber 2004, p. 11.

on peut associer aussi des termes pourvus d'une forte charge émotionnelle (comme une lutte affreuse[2466]) et qui sollicitent plusieurs champs sensoriels (les sifflements, l'odeur de soufre). Notre esprit prend donc appui sur plusieurs « béquilles » pour garantir la survie d'une information. Et, en effet, la redondance est une technique très commune pour faciliter à la fois l'apprentissage et la mémorisation, en particulier via les répétitions de termes, de thèmes, d'épithètes, d'expressions formulaires[2467].

Toutefois la mémoire ne reste pas toujours fixe et stagnante[2468], elle se nourrit de nouveaux apports qui surviennent en différentes circonstances. Il peut s'agir tout d'abord d'effets décoratifs ajoutés par les narrateurs pour égayer la narration et prévenir l'effet d'« ennui » ou le « déjà entendu ». Certes, il est vrai que dans certains contextes, comme le rituel, la répétition précise des gestes et des formules est impérative pour la bonne réussite de l'acte. Cependant, quand il s'agit d'une narration dont la visée est de transmettre un contenu précis, il peut parfois être utile d'apporter de l'emphase sur un sujet ou d'y attribuer des détails supplémentaires, un renouvellement régulier, sans toucher le cœur du mythe, pour avoir la certitude que le récit ne soit jamais donné pour acquis[2469]. Pour reprendre un exemple assez révélateur, proposé par E. J. Barber et P. Barber, dans un mythe Klamath, le cataclysme qui porta à l'éruption du mont Mazama est attribué à la beauté d'une fille et les détails fournis sur ses yeux, ses cheveux et sa figure ne sont pas porteurs d'un message secondaire, mais insistent sur sa beauté, qui est l'élément déclencheur, et vont aider à la fois le narrateur à mémoriser l'essentiel de la narration, mais aussi l'auditoire à mieux se représenter la scène[2470]. Les détails qui sont ajoutés dépendent énormément des personnalités des narrateurs, qui peuvent apporter des modifications modérées selon leur goût ou selon le goût de l'auditoire ou adapter le récit aux circonstancies et aux contextes : ceci est l'un des facteurs responsables de la création de variations et donc des versions différentes d'un seul mythe[2471].

La transmission d'un mythe n'est pas toujours un processus linéaire : le facteur humain entre en jeu et il est difficile que chaque nouveau narrateur répète parfaitement l'histoire du

[2466] Voir par exemple notre analyse du vocabulaire utilisé dans la description de la lutte entre Typhon et Zeus (chapitre 2.5).

[2467] Ong 1982, pp. 33-40 ; Kelly 2015, pp. 44-6.

[2468] Comme d'ailleurs le souligne aussi Detienne 1981, p. 79 : « [la mémoire partagée] loin d'être du passé enregistré ou un ensemble d'archives, est un savoir au présent, procédant par réinterprétations mais dont les variations incessantes ne sont pas perceptibles au-dedans de la tradition parlée ».

[2469] Imaginons concrètement l'effet que produit sur notre patience l'énième même anecdote racontée par un proche lors d'un dîner en famille.

[2470] Barber – Barber 2004, p. 11. Goody 2010, p. 58 affirme à propos des variations que « the unreliability of oral memory necessitated some reconstruction, quite apart from the wish to be creative ». Pour reprendre l'exemple précédent, si notre proche nous raconte l'anecdote avec quelques variations il aura plus de chances de capter l'attention de notre oreille.

[2471] À ce propos voir le travail fait par Vansina 1985 (pp. 39-48) sur la performance et le performateur.

mythe tel qu'il l'a apprise, il est au contraire probable qu'il ait des oublis ou qu'il y ajoute sa touche personnelle, rien que dans la façon d'exposer les faits[2472].

Parfois de nouveaux ajouts à la narration peuvent être la conséquence de nouvelles expériences : dans le cas des mythes engendrés par un fait réel (comme les mythes que nous avons présentés dans notre recherche), des nouvelles occurrences peuvent venir alimenter le mythe originel. Et alors si une nouvelle éruption survient, les nouveaux témoignages peuvent rafraichir la mémoire et enrichir d'images le mythe primitif[2473]. Ce processus, cela va sans dire, peut entraîner la création de nouvelles variantes.

Les études sur la mise en narration démontrent que les sociétés ne vont pas s'étendre sur des longues explications sur quelque chose qui est universellement reconnu, mais cela peut représenter évidemment un problème pour nous, car, dans le cas des mythes, certaines analogies peuvent nous paraître mystérieuses et devenir indéchiffrables[2474]. Une recrudescence de ce processus peut amener à faire passer sous silence une information qui, dans le temps, au fil de la transmission, est oubliée[2475]. Si ces facteurs peuvent déjà intervenir dans la transmission orale, nous comprenons facilement l'impact qu'ils peuvent avoir sur les auteurs qui récupèrent cette tradition et qui la mettent par écrit[2476], engendrant d'ultérieures modifications et variations.

Il paraît alors évident qu'une analyse des mythes convoitant efficacité et rigueur, doit prendre en compte la complexité de tous les facteurs ci-dessus. Il nous paraît pertinent de souligner encore une fois que les mythes sont trop nombreux et variés pour qu'une seule et même analyse soit performante au même titre pour tous. Il s'avère nécessaire alors, à notre sens, d'établir des méthodes spécialisées, chacune relative à sa propre catégorie de mythes. Dans notre recherche nous avons sélectionné des mythes et des manifestations culturelles qui semblaient avoir des traits similaires : dans les pages qui suivent nous allons alors proposer une

[2472] Si nous voulons à notre tour raconter à un ami l'anecdote appris par notre proche, il y a des fortes chances que notre exposition soit quelque peu différente, songeons à ce propos au populaire jeu du *téléphone arabe*.

Detienne 1981, p. 80 considère qu'à chaque répétition correspond une variation, comme cela peut être observé dans les travaux sur la littérature orale faits en Afrique chez les LoDagaa par Goody 1977. Des variations peuvent exister aussi entre une répétition et l'autre du même narrateur. Toutefois il faut souligner que les recherches anthropologiques mettent justement en évidence que chaque narrateur est convaincu de répéter exactement le même, identique récit et ce n'est qu'avec les enregistrements que nous pouvons prouver le contraire (Finnegan 1985, p. 144). Les variations ne sont cependant jamais importantes au point d'entraîner une modification de l'essentiel du message.

[2473] Comme nous l'avons vu pour le mythe de Tanovo et Tatutaumolau et les trois épisodes éruptifs attestés du Nabukelevu, mais ce principe est aussi valable pour le mythe de Typhon, puisque l'Etna était en éruption constante au moins au V^{e} s. av. J.-C.

[2474] *Silence Principle*, Barber – Barber 2004, pp. 17-18.

[2475] *Lethe effect*, Barber – Barber 2004, pp. 19-23.

[2476] Pour la relation entre écrit et oral voir le chapitre 7.1.1.

définition de cette catégorie de mythes et nous définirons aussi la méthode d'étude appropriée, telle qu'elle se configure d'après les résultats de nos analyses.

9.2. La méthode[2477] et les modèles d'étude

La démarche comparative se révèle particulièrement utile au moment d'établir un modèle théorique d'analyse. Il convient de démarrer cette section par la reprise du mythe fidjien car, de par son appartenance à une tradition orale toujours active, il est plus évident pour nous de cerner des mécanismes de fonctionnement.

La méthode mise en place pour l'analyse du mythe fidjien nécessite en premier lieu que l'on collecte toutes les versions possibles du récits, treize dans notre cas. La lecture attentive des récits permet de dégager des motifs narratifs récurrents (ici c'étaient les neuf motifs d'analyse[2478]), de les passer en revue pour chaque variante afin de mettre en évidence s'ils sont bien présents ou pas, et, dans l'affirmative, dans quelle manière ils sont traités. On met en relief donc les points en commun et les différences de chaque récit, mais de façon rigoureuse, en ayant une grille de motifs narratifs qui sert de base de comparaison[2479].

Deux autres éléments doivent être également pris en considération. D'abord, nous signalerons aussi les motifs non-communs, car ils peuvent parfois être une des clés qui déterminent une variation (la mention du coucher du soleil est partagée seulement par les versions 1A et 1A.1). Ensuite on mène une étude sur le contexte de chaque variante : qui est le narrateur et d'où tire-t-il l'information ? Peut-on remonter dans le temps et rechercher la date de la plus ancienne attestation de cette variante ? De quel contexte socio-politique sont issus le narrateur et sa source ? La variante peut-elle être localisée géographiquement ? Dans quel

[2477] Définir la méthode employée une fois arrivée à la fin de cette recherche peut au premier abord paraître étrange. Nous avions déjà annoncé en introduction comment nous voulions procéder, défini les objectifs et décrit de quelle façon nous voulions aborder cette étude. Toutefois, un des objectifs était justement d'élaborer en cours de route une méthode d'analyse adaptée aux géomythes, ce qui n'a jamais été fait de façon systématique, en testant et corrigeant au fur et à mesure cette méthode grâce aux différents cas d'étude choisis. En effet, ce n'est qu'à l'issue de notre étude que nous pouvons définir et donc proposer la méthode qui nous paraît la plus adéquate, qui s'est précisée au travers d'une approche comparative entre mythes modernes et mythes anciens.

[2478] Dans notre cas d'étude, on a identifié : 1. les noms des dieux ; 2. la relation entre les dieux ; 3. l'existence de Ono avant l'événement raconté par le mythe ; 4. l'existence du volcan avant l'événement raconté par le mythe ; 5. ce qui a déclenché l'événement ; 6. le but de Tanovo ; 7. comment se produit le creusement du volcan et la chasse d'un dieu par l'autre ; 8. quels sont les lieux nommés et les îles créées ; 9. qui gagne.

[2479] Vernant 1974c, parlant du structuralisme, décrit l'approche de Lévi-Strauss face aux variantes, que nous faisons nôtre : « La diversité des versions n'est pas un obstacle qu'il faudrait lever en recherchant un prototype unique, la version authentique pour écarter les autres comme dérivées et insignifiantes. Toutes les versions se valent pour le mythologue : le même dispositif mental est à l'œuvre dans chacune et c'est le plus souvent en confrontant des versions multiples, à travers leurs différences, qu'on peut repérer une structure commune et dégager l'armature du mythe » (p. 242).

contexte le récit est-il transmis : entretien oral, recueil de mythes, partie d'une autre narration ? D'après l'exemple fidjien, nous comprenons alors que certaines variantes écrites se rassemblent parce qu'elles dérivent de la même source (par exemple 1B et 1B.2) et on remarque aussi que la version provenant d'une aire complètement différente présente aussi le plus de différences (version 3).

Ce travail d'analyse effectué, nous sommes en mesure d'établir des liens entre les récits. Au total, combinant analyse des motifs et analyse du contexte, nous avons les éléments nécessaires pour constituer des groupes, des macro-familles, qui seront dans notre cas les trois versions principales, qui présentent le plus de différences entre elles. À l'intérieur de chaque version, on a recherché des sous-groupes de versions partageant davantage d'éléments. C'est ainsi que le groupe 1, par exemple, regroupe cinq versions et que la version 1B, le plus consistante, est composée à son tour de cinq variantes[2480].

Ce type d'analyse centrée sur les motifs narratifs nous permet d'atteindre un autre résultat : isoler des constantes invariables pour toutes les versions. En effet, dans notre mythe fidjien, analysant les motifs 7 et 8, on se rend compte que certains aspects sont traités exactement de la même manière dans toutes les treize versions. Les aspects invariables du motif narratif 7 sont : le creusement de la terre sur la montagne Nabukelevu par Tanovo ; la poursuite ; la chute de terre qui crée des îles ; la lance jetée sur l'adversaire ; tandis que l'aspect invariable du motif narratif 8 est la création de Dravuni et Solo. Si ces aspects sont présents constamment dans toutes les versions, en dépit de leur datation, du contexte, de la longueur, de l'intention de l'auteur, cela veut dire à notre sens que ces aspects sont, même inconsciemment, perçus comme incontournables pour la présentation, et donc la reconnaissance, du mythe lui-même. Ils sont alors les énoncés fondamentaux, les unités de composition essentielles qui constituent l'échafaudage sur lequel la narration se construit et qu'on peut définir comme des « mythèmes ». Les mythèmes permettent de réduire à l'essentiel la narration, dépouillée de

[2480] À notre connaissance, parmi tous les spécialistes de mythologie, A. Brelich, est le seul qui propose une étude du fonctionnement de la mythologie grecque à travers un travail exploratoire de la mythologie mélanésienne, dans un essai trop peu connu (Brelich 2003, voir en particulier les pages 116-7), et qui emploie une méthode qui se rapproche de la nôtre. Il reconnaît que chaque récit a des éléments spécifiques et tâche de reconnaître et définir des variantes ; il décompose les récits en motifs et thèmes ; il s'interroge sur les omissions des narrateurs pour remonter à l'histoire de la tradition ; il prend en compte l'orientation des narrateurs et du contexte dans la mise en place du récit. Enfin, il invite aussi à une attention minutieuse aux mots choisis par les narrateurs. L'importance de la comparaison des versions et des variantes pour la compréhension et la reconstruction du mythe, afin de proposer une « genealogy of writing » est soulignée aussi par Vansina 1985, pp. 49-50. Cet auteur propose aussi une méthode pour comprendre comment une information pourvue d'un message profond est exprimée dans la tradition par une certaine forme qui devient stéréotypée, en faisant une comparaison, en déterminant la trame centrale et recherchant la typologie d'imaginaire dont il se sert (pp. 143-6). Voir en dernier la méthode d'enquête prônée par Vernant 1974c (pp. 246-7) qui propose d'analyser le mythe à trois niveaux : l'ordre narratif, la grammaire du récit ; la logique de la narration, les contenus sémantiques ; le contexte culturel.

toutes les variables et les changements dus à la transmission, à l'orientation et l'intention du narrateur et à d'autres facteurs que nous envisagerons plus tard. Ainsi, c'est dans les mythèmes qu'il faut rechercher le sens profond du mythe.

Il est un fait connu que ce concept naît dans le cadre du structuralisme. À l'instar d'autres chercheurs travaillant sur le mythe[2481], nous reconnaissons l'indéniable pouvoir évocateur de l'emploi de ce terme, modelé sur « morphème » ou « phonème », donc des unités de base du langage. Toutefois nous ne considérons pas le mythème comme un paquet de relations sous un thème commun qui se manifestent en une système d'oppositions binaires[2482]. Nous employons ce terme pour indiquer l'ensemble, la combinaison précise de ces éléments de base sans lesquels le mythe donné n'existerait pas : il suffit que l'un d'eux change, pour qu'un mythe donné perde tout son sens et devienne un autre mythe. Si par exemple dans le mythe de Tanovo et Tautaumolau le mythème « chute de terre qui crée les îles » n'existait pas, le mythe ne créerait certainement pas le même imaginaire et n'aurait pas le même sens. En même temps plusieurs mythes peuvent partager un ou plusieurs mythèmes : il n'y a pas d'inconvénient au fait que d'autres mythes puissent partager un même élément et garder tout de même leur indépendance et autonomie, sans forcément envisager une parenté entre ces mythes ou une ascendance commune. Si nous prenons par exemple le mythème « poursuite », en soi, il peut y avoir un autre mythe dont le déroulement narratif comporte une poursuite, sans pour autant que celle-ci acquière le même sens que dans notre mythe. En revanche, quand les mythes commencent à partager plusieurs mythèmes, comme les mythes tongiens que nous avons évoqués *supra*, alors cela nécessite qu'on les regarde de plus près : si ces mythes partagent une structure narrative de base similaire, et que la structure de base est révélatrice aussi du sens, alors ces mythes sont susceptibles d'avoir un sens similaire.

Afin de déchiffrer le sens du mythe, il s'avère utile de s'interroger sur l'imaginaire créé par les mythèmes : c'est ainsi que l'on se rend compte que les mythèmes du mythe de Tanovo et Tautaumolau construisent une représentation très similaire d'une éruption volcanique. Derrière la lutte entre les deux *Vus* se cache un doublon métaphorique d'une éruption, doublon habilement caché dans les mailles de la narration. Nous pouvons l'affirmer en raison de deux constats : les données géologiques assurent que ce type de phénomène a bien eu lieu dans l'île et chaque mythème correspond effectivement à un aspect de l'éruption[2483]. Un premier bilan

[2481] Voir par exemple Fernandez 2010, thèse consultable en ligne : http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2010/fernandez_c#p=0&a=top.

[2482] Lévi-Strauss 1958a, p. 234.

[2483] Comme nous l'avons expliqué au chapitre 8.3.7.

permet donc une constatation intéressante : si les mythèmes sont les énoncés fondamentaux, les fondements sur lesquels le mythe se bâtit, lorsque tous ces mythèmes sont en relation avec des phénomènes susceptibles de se produire pendant une éruption volcanique, le sens profond du mythe de Tanovo et Tautaumolau est en rapport avec le volcanisme, et nous avons déjà proposé d'en identifier les possibles scenarios réels ainsi que les datations. On peut même aller plus loin et affirmer que sans le volcan ce mythe n'aurait aucune raison d'exister, il perdrait son sens[2484] , le volcan étant le référent réel du mythe. Nous avons ici la preuve alors que certains mythes peuvent avoir une origine factuelle, peuvent se référer à un événement bien concret et vérifiable, dans notre cas un événement d'origine volcanique. Il est légitime alors de s'interroger sur l'existence d'autre mythes similaires, que nous pouvons finalement qualifier de « géomythes », afin de tenter, par la comparaison avec plusieurs cas similaires, de dégager des marqueurs qui rendent reconnaissable à première vue cette catégorie de mythes, pour qu'elle puisse être soumise à un modèle d'étude spécifique que nous tenterons de définir.

Mais avant tout, voyons quels résultats a produit l'application de cette méthode à l'étude des mythes et des autres manifestations culturelles du monde grec.

9.2.1. Reconstruire un modèle d'étude pour le géomythe…

Dans l'étude du mythe de Typhon, nous avons réuni un nombre important de témoignages pour quatorze auteurs principaux, couvrant une fourchette chronologique très large, entre le VIII^{e} s. av. J.-C. et le XII^{e} s. Les motifs narratifs sur lesquels on a fondé l'analyse ont été les suivants : 1. le lieu de provenance du monstre ; 2. la façon de décrire le monstre ; 3. le déroulement de la bataille ; 4. les armes employées ; 5. le lieu de la bataille ; 6. le lieu où le monstre est enseveli.

Cette analyse permet de mettre en évidence certains éléments de composition qui sont communs à la plupart des versions. Pour ce qui concerne le motif 1, nous remarquons que la plupart des versions attribuent une provenance orientale au monstre, cela devient un motif de composition distinctif fondé sur les comparaisons proche-orientales. Deux autres éléments distinctifs caractérisent le motif 2 : – le monstre est généralement décrit comme anguipède –,

[2484] Nous parlerons par la suite (voir section 2) de ce type d'occurrence : l'élément réel déclencheur ayant disparu, petit à petit on perd le sens du mythe et donc la structure solide des mythèmes se brise, car le sens qui constituait le liant a été perdu. Si dans la narration on commence à négliger un mythème, et ensuite un autre, soit le mythe du départ se transforme en quelque chose d'autre, soit il est oublié.

et le motif 3 – la bataille est décrite comme non statique, elle prend des dimensions de grande ampleur et implique un déroulement de l'action en plusieurs lieux. Il s'agit là de trois éléments bien sûr distinctifs, mais parfois absents dans certaines variantes, surtout quand elles sont courtes. Analysant la façon dont les sources expliquaient le déroulement de la bataille (le motif 3), nous avions également remarqué que certaines sources partageaient des éléments narratifs peu fréquents et insolites : la fuite des dieux en Égypte, une divinité mineure comme aidant, la mer, le renversement temporaire des rôles, le vol des nerfs de Zeus.

Ces éléments construisent un récit bien cohérent mais bien distinct par rapport aux autres, au point qu'il a été possible de cerner clairement deux versions principales : la version, dite orientale, qui présente ces éléments narratifs peu fréquents, et la version canonique, celle qui est commune à toutes les autres sources, et qui à son tour contient la variante occidentale d'Eschyle et Pindare.

Ensuite, comme la méthode d'analyse de la tradition fidjienne nous l'a appris, nous avons recherché la présence d'éléments de compositions invariables et nous avons repéré alors trois mythèmes, présents systématiquement dans toutes les sources, en dépit de la variante d'appartenance :

- La lutte : Typhon et Zeus engagent une vraie lutte cosmique jusqu'au dernier souffle qui rappelle le déploiement des forces de la nature (élément issu du motif 3) ;
- Localisation près d'un volcan, soit pendant la bataille (motif 5) soit en tant que lieu d'ensevelissement (motif 6) ;
- Les armes rappellent des éléments d'éruption (motif 4).

Nous remarquons que ces mythèmes correspondent à un imaginaire bien précis qui implique la présence du volcan et des éruptions ; en effet, nous avons pu déterminer avec précisions à quel type de phénomènes le mythe pouvait faire référence[2485] et déterminé que la variante occidentale est celle qui est davantage en relation avec le volcan[2486]. Nous nous sommes appuyée aussi sur une analyse linguistique fine qui montre que la narration se sert des arts du langage pour être la plus mimétique possible et rendre davantage l'image du volcan[2487].

[2485] Section 5 et 5.2 du chapitre 2.
[2486] C'est l'étude du contexte des auteurs qui nous l'a montré (voir section 4.1 et 5.2 du chapitre 2).
[2487] Ceci est en rapport avec la mémorabilité, que nous traitons par la suite.

Au total, nous avons la confirmation que ce sont les mythèmes qui définissent le géomythe : sans l'image du volcan, Typhon n'existerait pas, ou du moins pas dans la forme dans laquelle toute une longue tradition l'a transmis.

9.2.1.1. … à l'aide de la comparaison

Cette méthode s'est révélée alors efficace pour décomposer les mythes et reconnaître aisément leur structure de base. Cela faisant nous avons trouvé deux mythes dont les fondements semblent issus d'événements réellement observés et que nous avons classés comme géomythes. Une question se pose alors avec évidence : est-il possible de suggérer un modèle d'étude pour ce type de mythe, nous fondant sur la comparaison des résultats obtenus pour un mythe fidjien et un mythe grec ?

Le premier point de comparaison concerne les mythèmes (élément A) : nous remarquons que les deux mythes sont composés de mythèmes en rapport avec le volcanisme, ce qui indique qu'à l'origine le mythe se construit sur la volonté de rendre, au travers de la narration, l'image d'un volcan. Certes, chacun des mythes le fait de façon différente : il ne s'agit pas de comparer le contenu de chaque mythème, car ceci dépend de l'imaginaire local. Ce que nous voulons dire c'est que chaque culture, chaque société est pourvue d'un imaginaire cosmogonique et mythologique spécifique[2488], donc deux sociétés qui veulent rendre de façon métaphorique la même idée d'un volcan en action le feront en évoquant deux images différentes en fonction de leur culture, mais aussi des caractéristiques du volcan de référence.

Nous comprenons alors que les mythèmes sont idiosyncratiques dans leur contenu. En revanche leur finalité est comparable : dans les deux cas tous les mythèmes ont l'objectif d'établir une relation avec un élément naturel de type volcanique. Cette correspondance est trop précise pour être casuelle. De surcroît une autre similitude attire notre attention. Parmi les mythèmes des deux mythes il y en a deux qui se rapprochent même dans leur contenu : le mythe fidjien construit sa narration de l'éruption sur une poursuite des deux *Vus*, tandis que le mythe de Typhon la construit sur l'image de la lutte entre les deux être surnaturels. Poursuite et lutte sont deux images très similaires et, à vrai dire, dans le mythe de Typhon, pendant la lutte armée, dans certaines variantes Zeus poursuit à un moment donné Typhon ; de façon analogue, dans

[2488] Vansina 1985, p. 137.

le mythe fidjien à un moment donné pendant la poursuite un des deux *Vus* attaque l'autre avec la lance, engageant un semblant de lutte.

L'image du désaccord et du combat semblent ainsi rendre particulièrement bien l'idée d'un volcan en éruption. Ceci correspond à l'un des principes de construction du mythe mis en évidence par Barber et Barber[2489], qui analysent les mythes qu'ils considèrent issus de la transmission orale d'informations importantes pour la communauté fondées sur des faits réels[2490]. En effet, selon l'*Analogy Principle*[2491], quand un mythe se réfère à une expérience réelle, il naît de la tentative des narrateurs de produire un récit le plus proche possible de la réalité vécue, en faisant appel au langage métaphorique, aux comparaisons et similitudes, surtout lorsqu'il n'existe pas de terminologie technique scientifique. Il relève alors d'un processus mental normal d'essayer de la décrire en appelant des images évocatrices mimétiques du référent réel : l'éruption est dangereuse et majestueuse comme une grande bataille peut l'être, le grondement rappelle le fracas du claquement des armes, les rochers sont des projectiles, la lave ressemble à un torrent de feu, les coulées aux spires d'un serpent, le *tephra* à de la terre qui tombe du ciel, la mer se retire comme si quelqu'un en avait bu toute l'eau.

Dans le processus de la narration on perd le terme de comparaison peu à peu : on passe d'une éruption qui est "comme" une bataille à une éruption qui *devient* la bataille, le feu *etcetera* et ainsi la représentation se fond avec le référent[2492]. Selon le *Willfulness Principle*[2493], la volonté humaine entraîne des actions pour la réaliser ; inversement, une action qui se réalise est donc nécessairement liée à l'accomplissement d'une volonté. Toutes les images que nous venons de décrire sont donc dues à la responsabilité d'Êtres puissants capables de grands actions.

Ainsi, le premier élément (élément A) qui permet de définir un géomythe est le fait d'être composé de mythèmes exclusivement à inspiration géologique et naturelle.

Le deuxième élément (élément B) de définition du géomythe concerne la forme des images évoquées. Du moment que le géomythe a un référent réel potentiellement dangereux, le volcan, les informations que le mythe veut transmettre, les fléaux et les manifestations du volcan, sont

[2489] Barber – Barber 2004.

[2490] Ils disent en effet que les « myths were constructed to encode real and important data » (p.2) et qu'ils « developed out of actual events […] and real observations of the world » (p. 3) étant « common responses to common problems » (p.4). En définitive les mythes sont des « precious time capsules » qui portent des informations importantes et observations sur des événements réels (p. 244).

[2491] Barber – Barber 2004, pp. 35-40.

[2492] *Principle of Metaphoric Reality*, Barber – Barber 2004, pp. 96-107.

[2493] Barber – Barber 2004, pp. 41-4.

marquantes et elles seront codifiées avec un haut degré de mémorabilité[2494], donc elles seront rendues dans le mythe avec des images efficaces et frappantes.

Ces images sont en relation également avec le troisième élément (élément C) qui constitue le géomythe : tout comme les mythèmes, ces images restent invariables dans toutes les variantes, même si l'origine géomythologique, et donc le lien avec le référent réel, n'est plus intelligible. Le mythe de Typhon en tant que mythe du volcan peut ne plus être une connexion transparente avec le volcan, toutefois les images évoquées continueront à signifier le danger, la colère, la peur.

Les intégrer au récit mythique fait partie du processus d'exorcisation et réélaboration d'un trauma au travers de la construction d'une narration qui crée un doublon symbolique maîtrisable et explicatif. Le récit mythique devient ainsi un moyen d'appréhender le problème et d'exercer la résilience. Même si le référent "volcan" n'est plus reconnaissable pour maintes raisons, les images continuent toutefois à en synthétiser le contenu symbolique, car c'est ainsi qu'il s'est cristallisé : on continuera à voir dans Typhon un mythe qui traite de la peur, la colère et le danger, avec les images qui en découlent d'un monstre géant serpentiforme qui fait des bruit inaudibles, qui menace même le survie des dieux ; seulement on déplacera l'image dans d'autres contextes, pour représenter, par exemple, la *hybris* et le défi d'un ennemi politique. La lutte de Zeus contre Typhon, pour rester sur le même exemple, est assumée comme image idéale, devient le symbole des forces de l'ordre dans un sens politique et promeut un sens d'identité civique commune. Cet élément permet également la stabilisation de la mémoire collective.

Afin de pouvoir classer un mythe dans la catégorie géomythique, il est nécessaire déjà que tous ces trois premiers critères soient présents simultanément, mais c'est la somme des deux critères suivants qui permet de compléter le modèle.

En effet, au moins l'une des variantes doit être associée à un événement géologique précis (élément D), dans notre cas un événement volcanique, et donc aussi à un volcan en particulier : l'on doit être non seulement en mesure de reconnaître précisément le référent particulier qui a inspiré la narration, mais aussi avoir une confirmation des données géologiques. Dans le cas des géomythes volcaniques, donc, on doit pouvoir reconnaître à quel volcan précis le mythe fait allusion et quelle éruption précise a été observée par la communauté locale. Cela implique

[2494] Les images mémorables sont un aspect essentiel pour comprendre la composition et la transmission, comme nous l'avons vu dans la section 1.

clairement de disposer de données historiques et archéologiques confirmant la possibilité que la communauté en proximité avait pu effectivement assister à une éruption.

Dernier élément (élément E) : au moins une variante devrait être associée à des sources locales, garantissant donc la genèse locale du récit, ce qui constitue tout de même un requis incontournable si notre présupposé initial est que les géomythes naissent de l'observation d'un fait réel.

Ce modèle permet finalement de mettre à l'épreuve un mythe donné et de tester s'il contient tous les éléments qui pourraient permettre de l'intégrer à la catégorie du « géomythe ». À la lecture ou à l'écoute du récit d'un mythe, le premier marqueur qui pourrait nous faire soupçonner l'existence d'un géomythe volcanique serait la présence d'images marquantes et puissantes (élément B) qui suggèrent une idée de danger, de peur, de colère, bref, des émotions fortes en des situation critiques (élément C). C'est à ce moment-là que l'on peut procéder à une collecte des sources avec la méthode définie précédemment (section 2) afin de repérer les mythèmes et de vérifier s'il s'agit de mythèmes volcaniques (élément A), pour ensuite mettre en évidence une possible variante locale (élément E) et chercher une confirmation dans les données géologiques (élément D).

9.2.1.2. Tester le modèle : la Gigantomachie

C'est ainsi que nous avons mis à l'épreuve le mythe des Géants. La comparaison avec le mythe de Typhon ne pouvait qu'être logique, du moment qu'à une simple lecture des sources on remarquait que les deux se retrouvaient souvent mentionnés ensemble, et que la trame du récit était très similaire. Les images évoquées par ce mythe sont équivalentes à celles du mythe de Typhon, et l'élément B se trouve vérifié. L'élément C est aussi présent, car nous avons pu démontrer que le mythe des Géants comporte la représentation de la lutte contre les forces du désordre et du chaos, image qui peut être appliquée de façon générale pour exprimer la force indomptable de la nature ou adaptée à la propagande politique[2495]. Au travers de la méthode d'analyse mise au point, nous avons alors essayé de cerner les motifs narratifs principaux pour ensuite reconnaître les versions du mythe et chercher les mythèmes.

[2495] Chapitre 5.1.5.

Les motifs narratifs sont presque identiques au mythe de Typhon, car la trame est en fin de compte elle aussi très similaire : 1. le lieu d'origine des Géants ; 2. comment ils sont décrits ; 3. le déroulement de la bataille ; 4. les armes ; 5. le lieu de la bataille.

Une première version qui se distingue est la version archaïque, où les Géants apparaissent comme une race à part. Globalement tous les autres récits s'intègrent dans une deuxième version, que l'on pourrait appeler typhonienne, car les traits narratifs calquent partiellement ceux de Typhon. Toutefois au milieu des variantes de cette version, il est difficile de reconnaître un filon unitaire. Comme nous l'avons démontré dans le chapitre dédié à ce sujet[2496], c'est seulement à l'époque hellénistique que nous remarquons une fixation du mythe, dans le récit du Pseudo-Apollodore, sinon toutes les variantes de cette version typhonienne correspondent probablement à autant de traditions locales. Ici interviennent alors les motifs particuliers qui nous permettent de cibler quelques variantes remarquables, comme celle de Polybotès, probablement une tradition locale de Cos[2497]. Nous remarquons aussi que le principal facteur de variation est la localisation (motifs 1 et 3) de la Gigantomachie. Les trois mêmes mythèmes du mythe de Typhon sont reconnaissables dans la version *typhonienne* : la lutte, la localisation près d'un volcan et les armes qui rappellent des épisodes d'éruption. Néanmoins ces mythèmes ne sont pas universellement présents dans toutes les variantes : c'est seulement à partir du IV^{e} siècle av. J.-C. que ces mythèmes, qui constituent le mythe de Géants dans sa connotation volcanique, sont fixés et cela par la médiation de Typhon. Ces éléments de composition alors ne sont pas authentiques, mais sont le fruit d'un rapprochement volontaire et d'une réflexion, et non pas d'une tradition orale originelle. C'est ainsi seulement dans un deuxième moment que d'autres personnages sont incorporés, comme Encélade et Polybotès, par un principe d'attraction[2498], car ce qui compte désormais c'est de représenter un symbole volcanique. Ce même principe d'attraction explique le rôle de Typhon en tant que médiateur : il est « attiré » en Campanie en fonction de la nature volcanique du lieu, et à son tour il attire le mythe des Géants en fonction de leur image similaire.

Si toutefois les mythèmes ne sont pas vérifiables dans toutes les variantes, alors nous ne pouvons pas valider l'élément A de notre modèle de géomythe. D'ailleurs l'élément D n'est pas nécessairement confirmé. Certes, les Champs Phlégréens sont une terre volcanique, mais

[2496] Section 1.3 et 1.4 du chapitre 5.
[2497] Ainsi l'élément E du modèle se trouve vérifié et validé.
[2498] *Principle of Attraction* de Barber – Barber 2004, pp. 113-7.

il ne suffit pas pour autant qu'un mythe y soit localisé pour valider cet élément D. Il est nécessaire, même en cas de mythe phlégréen, qu'il y ait la mention explicite d'un volcan afin d'envisager le lien avec un évènement volcanique précis. De plus, le mythe des Géants ne se trouve pas systématiquement associé avec un volcan. Au final, la Gigantomachie peut assumer des traits géomythiques, par la médiation de Typhon, dans certains contextes, et rentrer dans la catégorie par intermittence, mais elle ne répond pas systématiquement à tous les critères du modèle. Elle doit donc être considérée comme un mythe à part[2499].

9.2.2. Un modèle d'étude pour le géo-culte

Dans notre recherche de mythes liés aux volcans, nous avons rencontré les Paliques, divinités locales sicules mentionnées par 17 auteurs anciens. Nous avons centré notre analyse sur quatre motifs narratifs principaux : 1. la généalogie des Paliques ; 2. leur étymologie ; 3. le culte ; 4. la relation avec les Delloi. Malgré le nombre élevé de citations, nous avons vu qu'il s'agit souvent de courtes mentions et que ce n'est qu'à la suite d'une lecture globale que nous réussissons à reconstruire une version unifiée du mythe des Paliques.

Il n'est pas sans intérêt de rappeler que ce que nous pouvons lire n'en reste pas moins une version grecque, pour un mythe non-grec à l'origine. Nous disposons seulement des récits d'auteurs grecs, qui reconnaissent néanmoins l'origine locale de ce mythe, mais nous n'avons pas accès à la tradition locale originelle afin d'estimer à quel point la tradition écrite grecque lui était restée fidèle. Toutefois, l'exemple fidjien nous permet d'envisager dans une certaine mesure le fonctionnement des mécanismes de transmission d'une information orale à l'écrit lorsque celle-ci est recueillie par un agent externe à la culture d'origine. Quand un compilateur met à l'écrit une version du mythe fidjien, il fera forcément intervenir, même sans le vouloir, sa propre expérience personnelle et son interprétation. La version écrite se limite difficilement à être simplement le miroir de la version orale ; au contraire, les mots employés à l'écrit tentent aussi de la rendre le plus possible compréhensible pour un public non avisé. On rajoute alors quelques mots de commentaire, ou il y a une explication, ou on rend les personnages familiers. Toutefois, si la communication se déroule dans des bonnes conditions de communion et de

[2499] Nous tenons ici à insister sur le fait que nous ne voulons pas sous-entendre ici que le mythe des Géants a une seule interprétation possible, il peut s'agir d'un géomythe ou pas selon le contexte. On a circonscrit notre analyse aux sources qui relatent le mythe en Campanie, sous l'impulsion de la colonisation Eubéenne, mais nous sommes tout à fait consciente du fait que d'autres scénarios interprétatifs sont possibles, surtout quand il s'agit d'un mythe comme celui-ci qui est extrêmement variable et adaptatif.

confiance, le compilateur est en mesure de transmettre correctement l'essentiel du mythe et son sens fondamental, même si modifié selon sa propre personnalité. Tout porte à croire que ce mécanisme opère aussi pour les Paliques : les auteurs grecs construisent une généalogie et expliquent l'étymologie en fonction de leur propre culture. Les Paliques sont apparentés avec les dieux grecs, et on reconstruit leur nom sur la base de la langue grecque. La difficulté de s'approprier un mythe extérieur est reconnaissable aussi dans l'explication de la relation avec les Delloi, où les sources sont le plus confuses.

Nous reconnaissons le fond originel à plusieurs indicateurs : les Paliques sont les enfants de divinités toujours locales (comme Zeus Etnéen et la nymphe Aitna) et la description des cratères Delloi est toujours cohérente et très précise dans toutes les sources. Les deux sont clairement en relation avec l'Etna tout proche et avec des phénomènes physiques parfaitement identifiables avec le lac Naftia. En outre, les sources s'étendent considérablement sur la description des cultes qui s'y déroulent. C'est ainsi que ce motif narratif a attiré en particulier notre attention, et que nous nous sommes concentrée sur l'ordalie, la manifestation cultuelle sans doute originaire du lieu et absorbée par le culte grec. Dans ce sens les témoignages archéologiques se sont avéré un instrument particulièrement utile pour combler le vide des données textuelles, notamment pour la période archaïque. Nous avons vite compris que, au moins d'après nos sources, le mythe est une expression du culte, et que c'était l'analyse de ce dernier qui était la plus apte à nous dévoiler le sens profond du système mythico-cultuel local.

Une conclusion essentielle concerne l'ordalie, qui apparaît strictement dépendante des cratères. Le langage écrit essaie d'être le plus mimétique possible, comme on l'avait déjà observé pour Typhon, en engageant toutes les sphères sensorielles, en permettant ainsi au lecteur de se représenter le lieu et de vivre dans son esprit le moment critique de l'action divinatoire. Cet élément linguistique nous semble être un vestige de l'oralité, et si tel est le cas, alors il nous confirme aussi qu'on est face à un trait originel du récit des Paliques. L'ordalie intervient au bord des cratères et la punition du parjure est en relation avec la toxicité du lieu. Le rituel ordalique est efficace parce que la conformation du lieu le rend un *locus inferus* et parce que le danger d'une punition est réel, en raison des effluves de la mofette. Le culte des Paliques se définit comme un culte chtonien localisé dans un lieu liminal, où plusieurs aspects rappellent l'ambiguïté du passage à un monde autre : le rituel comporte des étapes qui amènent progressivement le protagoniste à se dépouiller de son habit quotidien pour rentrer dans une dimension autre, par un changement de vêtements par exemple, par l'entrée dans la grotte, et avec la tablette jetée dans l'eau. L'eau des cratères, en plus, est par excellence le lieu de communication avec le monde souterrain. Le lieu est ambigu parce que la terre est le lieu de la

mort mais c'est aussi le lieu où se génère la vie. On peut y trouver la mort mais aussi l'absolution et le salut, par le même principe d'analogie déjà évoqué. L'homme peut alors maîtriser les potentialités d'un territoire qui est dangereux mais aussi, s'il est apprivoisé, utile – pour les pratiques rituelles – et bénéfique – la présence d'eau, la fertilité. Tout comme un géomythe peut avoir aussi la fonction de rappeler des informations utiles pour la communauté, un géo-culte peut également naître de la nécessité d'intégrer un territoire hostile dans l'espace culturel, et le sanctuaire des Paliques, en effet, deviendra un endroit symbolique de réaffirmation de l'instance identitaire locale.

Nous avons maintenant tous les éléments qui nous permettent de définir un modèle de géo-culte.

En premier lieu, le culte se construit en relation avec un référent réel. Le culte est localisé près d'un lieu dont la nature géologique est significative, ici il s'agit de la mofette, dont les manifestations étaient vraisemblablement observables par les Anciens (élément A). Ensuite les pratiques cultuelles tirent profit des phénomènes géologiques et ont du sens seulement dans un contexte géologique particulier (élément B) : sans les caractéristiques de la mofette, l'ordalie non seulement ne pourrait pas avoir lieu, mais de plus, dépourvue de son contexte géologique et paysager, elle perdrait du sens, car c'est grâce à la mofette que le culte peut être défini comme chtonien. Puisque le lieu est dangereux, le géo-culte implique alors la présence du danger, soit dans la pratique cultuelle, soit dans le mythe qui lui est associé (élément C) et ceci afin de rappeler métaphoriquement des informations essentielles. Enfin, le culte doit être strictement enraciné chez la population locale (élément D) : on doit pouvoir déjà reconnaître soit des sources locales soit au moins des traces de la tradition locale si, comme dans ce cas, elle était orale. L'autochtonie du culte peut ensuite être affirmée dans le lien avec les caractéristiques du territoire et cet élément est invariable quelle que soit la période.

Deux dernières remarques résultent de l'étude du géo-culte. Nous remarquons, mais nous le confirmerons par la suite, que les pratiques chtoniennes sont souvent liées à un volcan ou à une manifestation géologique d'une certaine envergure. Nous retrouvons ensuite confirmation du fait que ce soit le territoire à inspirer les manifestations culturelles à partir des pratiques modernes : c'est ce que montre la comparaison avec les traditions siciliennes plus récentes, les démons du Château de Ménai, la sorcière Lamia, le Moine de Mineo, la Donna Fatia[2500].

[2500] À ce propos, mais pour la définition de géo-culte également, voir la section 2.6 du chapitre 3.

Quels sont alors les marqueurs à détecter à la lecture des sources et qui justifient la mise à l'épreuve du modèle ? Les premiers signaux concernent avant tout l'emploi d'un langage mimétique qui nous indique une volonté spécifique d'emphase, à étudier. Deuxièmement, comme pour le géomythe, les images évoquées sont très frappantes, mémorables et rappellent une idée de danger. Enfin, les sources désignent une situation particulière et atypique, présente uniquement dans cette localisation spécifique : le lien avec le territoire est explicite. La présence contemporaine de ces indicateurs rend légitime une analyse plus approfondie, comme nous venons de la décrire.

Nous fournissons ainsi également dans ce cas une contre-épreuve, une application de cette méthode pour montrer en quoi elle permet de mieux comprendre les origines d'un culte.

Le dieu Adranos est connu par une faible quantité de sources qui en signalent toutes l'origine locale, le juxtaposent à Héphaïstos et mettent en évidence l'aspect particulier de l'intervention des chiens à l'encontre des conviés des banquets rituels. L'analyse des sources met en évidence que la présence régulatrice des chiens et les banquets sont deux traits originels du culte d'Adranos qui sont absents du culte d'Héphaïstos. Même si les sources grecques et les interprétations modernes ont toujours considéré comme acquise leur fusion, à vrai dire, le caractère guerrier et l'association au feu apparaissent plutôt comme une reconstruction *a posteriori*. Si les Grecs éprouvent le besoin de le rapprocher d'une divinité grecque - à la différence des Paliques qui sont juste intégrés dans le Panthéon grec mais ne font pas l'objet d'une *interpretatio* -, c'est qu'ils ont reconnu par principe d'attraction un élément commun aux deux divinités, qui pourrait être la relation avec la métallurgie ou la proximité au volcan. Toutefois, le seul élément sûr que l'on a du rapport avec l'Etna est la localisation du temple d'Adranos près du volcan. En définitive nous ne possédons pas suffisamment d'éléments pour considérer le dieu Adranos comme un géomythe, ou un géo-culte.

Pour ce qui est du géomythe : malgré la présence d'images marquantes (élément B), nous n'avons aucune version associée clairement à une tradition locale (élément E) et nous n'avons pas suffisamment de versions pour reconnaître une invariabilité dans les motifs (élément C) ; en outre nous ne pouvons pas reconnaître des mythèmes à vocation géologique (élément A), ni l'associer à un référent réel.

Si nous évaluons le géo-culte : bien que quelques éléments en indiquent l'autochtonie, nous n'avons aucune tradition locale évidente (élément D), la présence du danger est liée aux chiens et non pas à une manifestation géologique (élément C) ; il n'y a finalement aucun rapport clair

avec un référent réel, lieu ou manifestation volcanique (élément A) et le culte n'a aucune pratique ancrée dans la nature géologique du lieu (élément B).

9.2.3. Un modèle d'étude pour le géo-paysage

Quand nous avons évoqué les Géants, nous avons déjà mis en évidence que leur localisation aux Champs Phlégréens avait été un élément fondamental dans leur transformation temporaire en géomythe. C'est ainsi que, dans la lecture des sources, nous nous sommes aperçue que ce mythe des Géants n'est pas le seul cas où un mythe localisé dans la région campanienne est ensuite doté de ce fait de caractéristiques spécifiques. Sans revenir sur les aspects spécifiques de chaque mythe, que nous avons déjà bien détaillés précédemment[2501], rappelons ici que les scènes mythiques sont toutes en relation avec le monde chtonien et la divination. En Campanie, Héraclès devient tueur des monstres de la terre, les Géants ; il a le dessus sur Géryon, monstre oraculaire, il devient le héros contre les forces chtoniennes. Le volet chtonien d'Héraclès trouve en Campanie son épanouissement et s'inspire en partie des caractéristiques naturelles du lieu : l'on reconnaît, par exemple, son passage dans la création de la voie héracléienne, pour garantir la transhumance des troupeaux. Les Champs Phlégréens, et en particulier le lac d'Averne, sont considérés, à partir de l'occupation grecque du territoire, comme la porte d'entrée aux Enfers[2502], ce qui correspond à une interprétation locale de la nécromancie homérique et pousse Virgile à y localiser la catabase d'Énée. Les deux épisodes sont aussi caractérisés par l'intermédiation d'une procédure divinatoire, par le biais de la Sibylle dans l'*Énéide*, et d'un oracle des morts (ou l'oracle d'une figure féminine) pour Ulysse. L'entrée des Enfers, dans la tradition grecque, n'est pas exclusivement située dans l'Averne. Cet emplacement est pourtant choisi par les colons grecs et des récits mythiques y sont implantés : le lieu doit posséder un facteur d'attraction et des caractéristiques particulière qui justifient cela.

En effet l'Averne et les Champs Phlégréens sont des lieux volcaniques dont les manifestations les plus fréquentes et plus frappantes sont les émissions de gaz toxiques. L'approche comparative s'avère ici doublement utile. Premièrement, au sein de la culture

[2501] Chapitre 5.
[2502] Chapitre 5.2.2.1

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES

grecque elle-même, nous remarquons que l'association de lieux liminaux, dangereux, méphitiques, avec la présence de bassins ou de sources d'eau[2503], à des pratiques cultuelles chtoniennes et mantiques est fréquente. Le sanctuaire d'Acharaca avec son *Ploutonion*, le *Ploutonion* de Hiérapolis, le *Nymphaeum* d'Apollonia, le bois sacré de la nymphe Albunea, parmi d'autres, présentent tous à la fois des manifestations sulfureuses et des pratiques oraculaires. On a vraiment l'impression qu'il existe une relation étroite entre nature du lieu et nature des pratiques cultuelles, comme si ces-dernières s'établissaient de préférence dans des lieux qui en respectent davantage l'essence et l'esprit : le semblable attire sont semblant, comme le principe d'analogie nous l'a appris[2504]. Tous ces lieux ne sont pas volcaniques, mais ceci ne constitue pas une objection majeure. Les peuples anciens ne connaissaient pas les principes de la géologie moderne, seule comptait leur expérience du phénomène : une source d'eau de laquelle émanaient des gaz toxiques était semblable à une autre, quelle que soit la nature de ces émanations. L'impact sur les personnes était le même : il y avait un lieu dangereux où un élément naturel surgissait des profondeurs de la terre et était perçu comme lieu idéal de communication avec les dieux. D'ailleurs, même aujourd'hui, à moins de disposer de connaissances géologiques approfondies, on sait rarement identifier les causes géophysiques responsables des phénomènes sur les différents sites.

Cette attention aux caractéristiques du paysage nous pousse à une autre comparaison, celle avec la tradition orale récente. Ni dans notre cas d'étude fidjien ni dans le réservoir mythique du Pacifique que nous avons examiné nous ne rencontrons de contextes similaires. Nous avons tout de même remarqué que l'observation de la nature, de ses conformations géologiques, les *landmarks*, du paysage, inspire plusieurs récits[2505] : « The Dart-throwing Competition », « The Consequence », « The Origin of a Mountain Spring » « Two Mountains », entre autres. La tradition orale témoigne alors du fait que les communautés portent une attention particulière à l'environnement qu'elles habitent et que trouver des récits ancrés localement et qui intègrent dans la narration leur référent réel n'est pas si rare. En plus, si nous nous tournons vers le mythe fidjien pris comme cas d'étude, certaines versions ne se limitaient pas seulement à raconter le déroulement de la poursuite entre les deux *Vus*, mais rajoutaient d'autres détails intéressants. La version 1A.1 est racontée oralement par un habitant de l'île d'Ono qui nous a montré les signes de la présence de Tanovo dans l'île : « les yeux de Tanovo » qui étaient deux sources

[2503] Et nous avons déjà expliqué dans quel sens l'eau terrestre est considérée comme un apanage du monde chtonien.
[2504] *Analogy Principle*, Barber – Barber 2004, pp. 35-40.
[2505] Chapitre 7.3.3.1.

d'eau fraîche et « les genoux de Tanovo », en réalité une colline. Dans la version B, on raconte comment plusieurs autres éléments naturels à Ono sont en lien avec la vie de Tanovo : la colline de l'armée et plusieurs rochers comportent la trace du passage du dieu : le rocher *saqa*, le rocher percé, le rocher incisé de Dawani, les rochers-femmes de Tanovo. Tanovo est la raison aussi du manque de forêts dans certaines parties d'Ono et de l'absence du perroquet sur l'île. De plus, sur une parois basaltique visible depuis la mer, il existe une marque qui est considérée par plusieurs versions comme l'empreinte de Tanovo, lors de sa tentative de pousser deux terres. Cet exemple montre qu'une fois qu'une histoire autour d'un objet ou un personnage a suffisamment de poids, cette histoire en attire d'autres, il suffit qu'elles partagent des points de ressemblance : c'est l'énoncé de base du principe d'attraction[2506]. Tanovo a une histoire bien construite et bien connue dans l'île. Étant le *Vu* local, à chaque fois qu'il faut expliquer quelque chose, il est normal de l'attribuer à ce dieu, en particulier au sujet de la conformation naturelle de l'île elle-même.

Nous reconnaissons le même phénomène dans les Champs Phlégréens, où c'est le paysage cette fois-ci qui fonctionne comme objet agrégateur pour des mythes qui partagent un même caractère chtonien inspiré par le paysage environnant. En outre, l'ancrage des mythes à un lieu spécifique s'explique aussi de par de le besoin de mémoriser la narration : si nous avons plusieurs récits à retenir, il est plus simple de les localiser visuellement quelque part[2507], d'autant plus s'ils sont en lien entre eux, ainsi le fonctionnement de la mémoire va être facilité. Le rappel visuel rend l'histoire plus mémorable, mais dans le cas des Grecs, qui migrent d'une autre terre, cela peut avoir un autre objectif. Fixer des mythes déjà connus à une nouvelle terre, tout en les adaptant aux spécificités locales, permet de s'approprier métaphoriquement le lieu plus facilement, et contribue à l'affirmation de l'identité communautaire. Quand on doit reconstruire une vie ailleurs c'est une exigence naturelle de s'accrocher à ce qui est connu et de rebâtir les bases d'une nouvelle réalité à partir de cela.

Nous pouvons donc tirer des conclusions de cette analyse qui a mis en exergue le rôle du paysage dans la construction de versions particulières de certains mythes, et en déduire les éléments qui définissent les Champs Phlégréens comme géo-paysage. Tout d'abord le paysage est marqué par des caractéristiques géologiques particulières, bien reconnues et observables par la population locale (élément A). Les particularités naturelles et les manifestations

[2506] *Principle of Attraction*, Barber – Barber 2004, pp. 113-7.
[2507] C'est la méthode des *Loci* dont nous nous avons parlé au chap. 7.1.1.

géologiques interagissent avec la narration, et sont déterminantes pour la construction de versions qui n'existent qu'ici (élément B): dépourvues de leurs contextes elles perdraient du sens. Le géo-paysage se définit sur la présence de plusieurs mythes ou cultes dépendant de la nature géologique du lieu, une seule manifestation culturelle n'étant pas suffisante. Son rôle agrégatif est donc évident et dépend de sa nature (élément C).

Comme pour le géo-culte, l'empreinte de la nature géologique d'un lieu sur une culture ne cesse pas avec la fin de cette civilisation : l'Averne est par exemple toujours identifié aux Enfers à l'époque chrétienne.

9.2.4. Un modèle d'étude pour le géo-prodige

Jusqu'à présent nous nous sommes intéressée au monde grec Le monde romain fournit toutefois un exemple très intéressant sur la façon dont les événements de nature géologique peuvent interférer avec la société et donc être incorporés au récit historique et culturel. Six auteurs latins et grecs (mais vivant à l'époque romaine) relatent la crue exceptionnelle du lac Albano en 398 av. J.-C. Il ne s'agit pas proprement d'un mythe, mais l'événement apparaît extraordinaire et prend la forme d'un prodige qui implique toujours l'intervention, par acte volontaire, des forces surnaturelles[2508]. Nous avons repéré cinq motifs narratifs récurrents : 1. La description de la crue du lac ; 2. L'œuvre de canalisation ; 3. La double divination ; le lien avec les Féries Latines ; 5. La guerre contre Véies.

Nous remarquons tout de suite que, de façon générale, il existe une seule version du prodige, quoique chaque auteur le traite quelque peu différemment. Nous avons essayé de repérer si certains traits narratifs étaient vraiment invariables chez tous les auteurs et nous nous sommes davantage penchée sur les différences de traitement de l'épisode. Celles-ci, combinées au contexte et à l'intention des auteurs, se sont révélées les informations les plus importantes pour comprendre la structure du récit du prodige ainsi que la genèse de sa composition. Pendant la guerre de Rome contre Véies les eaux du lac atteignirent un niveau inusuel : il s'agit de l'élément commun à tous les récits. Les sources latines décrivent la crue comme un vrai débordement catastrophique uniquement dans la reprise du thème au moment de la consultation divinatoire, comme si l'élément avait été ajouté après, tandis que dans les sources grecques la crue est décrite comme un débordement dès le début. Tous les autres motifs narratifs, et en

[2508] C'est le *Willfulness Principle*, Barber – Barber 2004, pp. 41-4.

particulier le motif 3, présentent des éléments de discordance que nous avons mis en évidence pendant l'analyse détaillée du chapitre dédié à cet épisode.

L'étude des discordances conduit notre recherche dans deux directions. Combinant discordance et contexte pour chaque auteur, nous mettons tout d'abord en lumière les origines et les raisons de ce traitement différencié. La comparaison avec la tradition orale fidjienne nous a montré que, tout en poursuivant le contenu essentiel du récit, chaque narrateur est conditionné dans son exposition par différents facteurs de nature personnelle ou sociale, parfois difficilement saisissables, comme leur personnalité, le but de leur narration, la perspective socio-culturelle. Dans notre mythe fidjien la version enregistrée à Nabukalevu-I-Ra présentait des détails divergents par rapport aux versions enregistrées à Ono, tandis que la version érudite de Dan Bolea présentait des éléments probablement empruntés à ses lectures et que celle destinée aux enfants montrait des simplifications. Ainsi pour le prodige romain, Denys d'Halicarnasse, par exemple, tout en étant contemporain de Tite-Live et utilisant probablement les mêmes sources, insiste beaucoup plus sur les aspects extraordinaires, s'attarde davantage sur les descriptions, probablement en raison de son public, non familier des questions romaines, et en même temps il ne fait aucune mention des Féries Latines, tout comme l'autre auteur grec Plutarque, sans doute dans l'impossibilité de comprendre le lien de ces festivités locales avec le prodige[2509].

Examiner les discordances nous a permis en deuxième lieu de cibler le noyau originel du prodige, la crue du lac causée par une négligence envers un dieu, et de comprendre la stratification des traditions par des éléments extérieurs qui ont été progressivement intégrés et qui ont été harmonisés avec l'histoire principale. Comme nous l'avons vu pour le géomythe, les éléments narratifs accessoires qui ne changent pas le sens du mythe sont ceux qui sont le plus facilement sujets à incompréhensions et changements. Le motif narratif 3 comporte en effet le plus de différences, dans les modalités de consultation de l'oracle grec, dans l'histoire du devin, l'ordre de la consultation, les noms des délégués.

Revenons au cœur du récit : la crue du lac est le motif central, et il est même possible de la situer dans le temps. L'analyse des données archéologiques et géologiques soutient en effet cette hypothèse : le lac a vraiment débordé dans des époques anciennes, il est sujet à dégazages et à changements de niveau. Le cœur du récit se fonde donc sur un référent réel et possède en quelque sorte une confirmation géologique. Toutefois il est peu probable qu'en 398 av. J.-C.

[2509] Le rendu différent d'une information en fonction du regard du narrateur est le *Mismatch Effect* de Barber – Barber 2004, pp. 71-88.

se soit produit un événement si extraordinaire : comme l'analyse du géomythe l'avais déjà pointé, la narration fait appel souvent à des images exagérées, aux caractéristiques exceptionnelles qui mettent en scène le merveilleux de façon délibérée, afin d'accroître sa mémorabilité. Il est possible également qu'un événement géologique mineur se soit concrètement produit pendant la guerre et qu'il ait contribué à réaffirmer un comportement du lac déjà connu, ce qui permet alors de rehausser la portée dangereuse du prodige et renforcer le sens d'alerte. Ce phénomène ne nous est pas inconnu : nous l'avons reconnu également dans le mythe fidjien, où chaque éruption identifiée a contribué à perpétrer le mythe en lui apportant à chaque fois une nouvelle touche.

Par le même principe d'attraction déjà évoqué, la crue attire et condense d'autres récits : le facteur d'attraction est la portée symbolique du lieu qui a une importance cruciale dans l'histoire des débuts de Rome. L'émissaire dévient l'élément liant de l'histoire : il est possible qu'à l'époque de la guerre une obstruction se soit produite et l'histoire permet de relier la gêne occasionnée avec le lac, et le tunnel devient à son tour la réponse de la divination et la stratégie pour apaiser les dieux touchés par la négligence des Féries Latines.

Il n'est pas étonnant que certaines sources semblent plutôt rechercher une explication étiologique au tunnel. En effet, certains motifs sont souvent réinterprétés et restructurés quand l'histoire originelle semble confuse à plusieurs siècles de distance, situation fréquente pour les auteurs évoqués ici (appartenant à une époque bien postérieure à l'événement), même avec des sources locales[2510]. Ce processus peut également être identifié dans les Fidji, quand, après tant de siècles, et avec le tournant imposé par le christianisme, la tradition orale n'est plus parfaitement intelligible : dans le mythe de Tanovo et Tautaumolau les auteurs des versions 1D, 2 et 3 tentent de fournir une explication du mythe en termes de relations et liens entre familles et villages.

L'étude du prodige d'Albano nous permet d'aboutir à deux conclusions. Tout d'abord nous voyons à quel point la comparaison avec la tradition orale, dans notre cas fidjien, peut être utile. Face à un même phénomène naturel, nous constatons que les deux sociétés choisissent de transformer leur vécu en narration, certes avec des contenus forcément propres à chaque culture, mais avec des modalités narratives semblables.

Le récit de la crue prodigieuse est un autre *avatar* du géomythe, à savoir un récit au contenu de nature géologique qui fait intervenir les forces surnaturelles, certes, mais encapsulées dans

[2510] *Restructuring Principle*, Barber – Barber 2004, pp. 139-152.

un schéma formel typiquement romain, le prodige. Le géo-prodige albain ne montre pas seulement quels phénomènes potentiellement dangereux avaient lieu dans le lac, mais indique aussi comment les surmonter, avec la mise en place du tunnel et l'apaisement des dieux.

À ce point de l'analyse, nous pouvons essayer d'établir un modèle d'étude du géo-prodige. C'est une caractéristique récurrente des prodiges romains de faire appel à un événement naturel étrange et particulier. Pour être considéré comme un géo-prodige, il doit cependant concerner un événement vérifiable par les données géologiques, qui aurait vraiment pu être observé, et qui soit confirmé aussi par des sources historiques et archéologiques (élément A). Le référent donc doit être réel. Ainsi, le motif commun à toutes les versions du prodige doit être le motif narratif contenant l'information géologique (élément B). Les auteurs des versions puisent l'information dans des sources locales, ce qui est une garantie de l'authenticité de l'événement (élément C). Comme les prodiges sont suivis par leur expiation, si la narration évoque cet aspect, l'expiation doit avoir une visée pratique en tant que stratégie de régularisation du problème engendré par l'événement naturel (élément D).

Les manifestations des prodiges sont souvent récurrentes (la naissance d'un animal avec plusieurs têtes ou membres, la pluie de sang, un tonnerre, …), Une manifestation du prodige unique ou rare serait alors un indicateur qui pourrait nous alerter sur la présence d'un géo-prodige, notamment dans le cas d'une liste de prodiges. La précision dans le choix des termes est un second élément important : nous avons en effet souligné dans le chapitre sur le prodige du lac Albano l'attention que portent au lexique les sources, pour décrire à la fois la crue et la construction du tunnel. Cela est le signe d'une volonté de rendre l'événement le plus adhérent possible à la réalité des faits.

9.3. Conclusion

Nous visions, dans cette étude, à mettre en lumière et analyser la catégorie spécifique des mythes qui se réfèrent à des vrais événements géologiques ou à de réelles caractéristiques physiques de l'environnement. Ce faisant, l'étude des sources a montré comment ces traits géologiques et les mythes sont en relation aussi avec d'autres manifestations culturelles traditionnelles. Nous avons ainsi identifié les sous-catégories de géo-culte, géo-paysage et géo-prodige. Elles font toutes partie du grand réservoir de la tradition d'un peuple et sont toutes issues d'une même et seule attitude et du besoin d'établir une relation avec la nature et ses

phénomènes. Tour à tour nous avons examiné pour chaque cas d'étude comment ces mythes auraient pu se former et quelles étapes ils auraient pu suivre pour se codifier en créant différents récits et versions. Au-delà des cas d'études spécifiques, nous reconnaissons des modalités de pensées, et donc d'action similaires, des sociétés face à un aspect dangereux de la nature et, par conséquent, nous avons pu essayer de reconstituer, dans la limite du possible, la façon où le géomythe[2511] est créé en tant que catégorie de pensée.

À la suite de notre analyse, il nous semble pertinent d'affirmer que, face à un même événement, toute société semble réagir de façon similaire : qu'il s'agisse d'une éruption catastrophique (chap. 2 et 8), d'un phénomène bizarre et potentiellement dangereux (chap. 3 et 6), d'un lieu où la nature se montre hostile (chap. 5), les hommes ont besoin d'intégrer la réalité de cette information[2512]. Il s'agit en effet d'acquérir là une connaissance supplémentaire sur l'environnement dont ils dépendent, afin de mieux l'appréhender, et, avec l'accumulation des informations, réussir à atteindre sur le long terme une certaine maîtrise sur la nature par des stratégies de prévention et de rétablissement, voire en tirant profit de ces manifestations. Les informations sur les manifestations dangereuses de la nature sont codifiées de façon à être mémorisées et peuvent donc avoir une utilité pratique. Encapsuler le vécu dans la mémoire et l'encoder sous forme de narration correspond également à une nécessité psychologique précise de résilience et de récupération après un trauma. Pour dépasser le pic de la crise, et apprivoiser le trauma ainsi que l'agent qui l'a causé, certains mécanismes psychologiques sont mis en œuvre, qui amènent à une rationalisation de l'événement dramatique et à sa réélaboration pour en tirer soulagement et renforcer la résilience.

C'est ainsi que nous émettons l'hypothèse que le géomythe trouve sa raison d'être en tant que réponse culturelle, motivée par un besoin psychologique, d'une expérience singulière et potentiellement dangereuse avec la nature.

Une fois qu'une image mythique dominante est acceptée par la communauté – un processus qui agit sur le plan de l'inconscient – elle devient l'apanage de toute la communauté elle-même. La formation du mythe est achevée, et là commence le processus de transmission et de variation qui lui est inhérent[2513]. La première préoccupation des communautés qui veulent assurer la

[2511] Nous parlerons par simplicité de géomythe, mais cela doit être compris au sens large, incorporant aussi les autres sous-catégories.

[2512] Cronin – Cashman 2007 ; Cashman – Cronin 2008.

[2513] Detienne 1981, p. 75, accorde aux anthropologues le mérite d'avoir étudié, au travers des processus cognitifs, la mémoire sociale et comment elle produit une tradition, sujette ensuite à transformation d'une génération à l'autre, comme nous le mettrons en évidence tout à l'heure.

transmission est celle de renforcer la mémoire afin que l'information encodée dans le mythe se maintienne inaltérée. Différents dispositifs sont mis en place afin de favoriser la persistance de la mémoire[2514]. Des modifications et des changements interviennent quand ces dispositifs ne sont pas respectés, parfois jusqu'à faire perdre au mythe concerné sa place dans la catégorie géomythique.

Plusieurs versions et plusieurs variantes de la même histoire, ainsi que la responsabilité active des performateurs remettent en question le concept de « version correcte, authentique et originelle »[2515]. Toutefois nous estimons avoir clarifié que notre démarche consiste en la recherche non pas tant d'une version *canonique* de référence, mais plutôt de la/les versions qui ont pu introduire au départ la référence à une information géologique. Après cette immersion dans les procédés de construction et de mémorisation, il serait en effet très naïf de considérer que chaque mythe a été raconté et utilisé pour un même et seul objectif. Puisque nous nous intéressons aux mythes, et aux autres manifestations culturelles similaires, nous avons remarqué que certains d'entre eux *peuvent* être liés aussi à des événements géologiques : Typhon est *aussi* un géomythe, comme les Champs Phlégréens sont *aussi* un géo-paysage, mais ces catégories n'épuisent pas tout l'éventail des interprétations possibles. Il nous serait difficile alors d'affirmer que le mythe de Typhon, par exemple, naît avec la finalité explicite de représenter les volcans. Il nous semble en revanche plausible qu'un événement géologique particulier ait été une impulsion nécessaire pour que la tradition fasse appel à l'imaginaire mythique déjà existant (à plus forte raison car il est important que celui-ci soit bien reconnu) pour recréer le mythe et lui donner une nouvelle allure, et ainsi, dans sa réélaboration de l'événement potentiellement traumatique, à son tour influencer la mémoire collective. Ainsi les différentes versions en décantation sont passées au crible des narrateurs et sont modelées et retravaillées jusqu'à se cristalliser et être soumises à l'étude des chercheurs auxquels revient le devoir de recomposer et de retrouver le sens caché et codifié du mythe.

Nous avons voulu finalement brosser les tableaux des diverses manifestations culturelles inspirées d'événements géologiques et naturels réellement observés. Nous sommes consciente qu'il s'agit d'une analyse qui pourrait s'enrichir et se préciser davantage au travers des études

[2514] Utiliser des dispositifs pour encourager la mémoire est une pratique commune partout, comme le souligne aussi Vansina 1985, p. 44-45.
[2515] Finnegan 1985, pp. 130-1 ; Goody 2010, p. 78.

supplémentaires, cependant nous espérons avoir réussi à jeter les bases d'une piste interprétative qui mérite d'être envisagée et explorée ultérieurement.

CONCLUSION GENERALE

« Nous en sommes là, et un vigoureux effort d'introspection nous est aujourd'hui nécessaire pour retrouver les croyances originelles que notre science recouvre de tout ce qu'elle sait et de tout ce qu'elle espère savoir »

Henri Bergson[2516]

Notre itinéraire dans la mythologie des volcans a presque pris l'allure d'un voyage : nous avons admiré les impressionnantes coulées de lave le long des pentes de l'Etna, et échappé à la furie de Typhon et à la condamnation des Paliques ; nous avons traversé le détroit de Messine, et nous avons ainsi retrouvé les pas des Géants aux Champs Phlégréens et les portes effrayantes des Enfers ; nous avons remonté la péninsule et assisté au débordement du lac Albano ; enfin nous avons été projetée dans un autre temps, une autre civilisation et avons bu le *kava* pendant la traque de Tanovo et Tautaumolau et la dispersion des cendres qui ont couvert les îles autour de Kadavu et Ono aux Fidji.

Le long de ce parcours nous avons interrogé délibérément des récits et des expressions culturelles traditionnelles de nature différente issus de plusieurs contextes afin de fournir un tableau représentatif, bien que limité, des multiples situations dans lesquelles le volcan a pu influencer des représentations culturelles. En effet, le volcan a été acteur à plusieurs reprises de l'histoire des peuples que nous avons étudiés au travers de ses multiples manifestations. Qu'il s'agisse d'un événement traumatique tel qu'une éruption explosive, ou d'un phénomène non destructif comme la libération de gaz, le comportement du volcan affecte la vie des êtres humains. Un premier constat qui ressort de notre étude est que l'homme semble avoir appris à gérer sa relation avec le volcan et également à tirer profit : les Grecs s'établissent de façon stable sur les pentes de l'Etna et dans les Champs Phlégréens, de nouvelles cités sont fondées. Les Romains y construisent des thermes et des *villas* luxueuses pour l'*otium* ; des sites sacrés surgissent près du lac volcanique d'Albano ainsi qu'à proximité d'autres volcans. Les Fidjiens, pour leur part, ne cessent de bâtir leurs villages à proximité du volcan Nabukelevu.

Force est de reconnaître que les avantages de cette cohabitation dépassent les inconvénients et nous réussissons à en repérer la trace dans les manifestations culturelles. Nous avons

[2516] Bergson 1932, p. 236.

remarqué, en effet, que la narration mythique fournit un outil approprié pour décrire et expliquer les phénomènes naturels afin de permettre de les maîtriser et les appréhender. La précision dans le choix des termes employés par le récit et la mobilisation de tous les sens de l'auditoire, comme nous l'avons vu par exemple dans le cas de Typhon et en partie aussi dans le mythe fidjien, en représentent un bon indice. Ces récits sont associés occasionnellement à des pratiques cultuelles : le récit et le volcan fournissent alors le cadre narratif et géographique idéal pour contextualiser un culte et ses pratiques, comme le montre le cas de l'ordalie des Paliques. Le récit s'enracine parfois tellement dans la tradition qu'il peut même contribuer au renforcement de l'identité collective, comme nous l'avons vu dans le cas du prodige du lac Albano, ou être remémoré à des fins politiques, comme cela a été observé dans le cas du Sanctuaire des Paliques[2517]. Les mythes voyagent[2518] dans les trières grecques, élément du bagage des mémoires et valeurs collectives qui accompagnent les Grecs dans leurs déplacements et leurs migrations. Il arrive ainsi qu'un lieu aux caractéristiques particulières inspire la transposition de certains récits : l'exemple des Géants dans les Champs Phlégréens est assez éclairant. Nous avons également souligné que non seulement d'autres narrations mythiques peuvent se greffer sur un lieu volcanique qui présente les caractéristiques adaptées, mais aussi que ces différents lieux peuvent inspirer la création d'autres variantes du mythe originel : songeons aux personnages mythiques associés aux Champs Phlégréens et à l'entrée des Enfers. En particulier, nous avons constaté une association fréquente entre culte chtonien, monde chtonien et phénomènes volcaniques secondaires, qui inclut parfois aussi des pratiques oraculaires et divinatoires. Cette association mériterait d'être explorée davantage : dans le monde gréco-romain existent plusieurs lieux sacrés, localisés dans des sites caractérisés par des conditions environnementales particulières et qui hébergent un culte aux caractères infernaux auquel sont liées des pratiques oraculaires. On peut citer, par exemple, le sanctuaire de *Iuppiter Anxur* à Terracina (Rome), qui fait l'objet actuellement de fouilles archéologiques[2519].

En somme, grâce à l'emploi croisé de multiples sources d'informations à caractère philologique, littéraire, archéologique, iconographique et géologique, dans un esprit pluridisciplinaire, nous avons essayé de répondre au questionnement posé au début de cette

[2517] Et ceci même par deux groupes en opposition : Hiéron de Syracuse et le chef des Sicules Ducetius (voir le chapitre 3)

[2518] À ce propos, la lecture de Lane Fox 2008 s'avère très éclairante.

[2519] Communication personnelle de Francesca Diosono, directrice des fouilles archéologiques.

recherche. En effet, nous avons tenté de démontrer que la fabulation mythique ne se construit pas dans le seul objectif de divertir. Elle poursuit des objectifs spécifiques qui, dans certains contextes, expriment l'appréhension des êtres humains envers l'environnement et les aléas de la nature. La construction mythique se caractérise alors comme une réification d'un besoin psychologique, qui, dans les exemples que nous avons passés en revue, a trait aux fléaux naturels. Les récits mythiques fondés sur l'observation de faits réels sont bien le résultat de mécanismes psychologiques qui se traduisent en différentes structures narratives[2520]. Comme le faisait déjà remarquer H. Bergson[2521], la « fonction fabulatrice », qui peut prendre la forme du mythe, est, en effet, une caractéristique intrinsèque à la mentalité de l'être humain. Elle se produit en des occasions différentes, quand surgit la nécessité de trouver une explication, ou une cause, à un événement ou à un phénomène qui nous dépasse, nous échappe ou nous effraie, et devient aussi une forme d'assurance contre la crainte, un support de résilience, pour employer un terme actuel. D'après Bergson, en effet, l'être humain doit parfois faire face à des expériences vis-à-vis desquelles il ne peut nullement opposer sa volonté. C'est ainsi que, pour contrer l'impuissance, il trouve un moyen de se rassurer en projetant la responsabilité de ces expériences vers l'extérieur : la nature et tout ce qui nous environne s'animent alors d'intention. C'est ainsi que les discours des Anciens se peuplent d'êtres aux contours mythologiques et que des pratiques cultuelles ou liées à la magie se développent.

Ces considérations ne sont pas valables uniquement pour l'Antiquité, car elles correspondent à une exigence partagée de la mentalité humaine[2522], elles valent donc aussi pour les peuples des îles Fidji. En effet, l'approche comparative a été le fil rouge qui a guidé notre recherche. Pour mener à bien notre travail nous avons assumé la double casquette de philologue et d'ethnographe, en travaillant à la fois sur les textes anciens et en réalisant des enquêtes de terrain et des interviews. La comparaison nous a permis d'abord d'appliquer une méthode d'analyse mutualisée entre ces deux démarches : d'un côté appliquer le soin de l'analyse des textes aux versions écrites et orales du mythe fidjien, de l'autre appliquer dans l'interprétation des modalités de construction du récit et de transmission des mythes anciens les acquis du

[2520] À l'instar des différents principes mis en lumière par Barber – Barber 2004.
[2521] Bergson 1932.
[2522] Dans son livre Bergson 1932 (pp. 227-9), Bergson cite un passage du philosophe et pionnier de la psychologie, William James, où celui-ci racontait son ressenti et celui d'autres témoins du tremblement de terre de San Francisco en 1906 : ici nous comprenons comment la tendance à l'anthropomorphisation et à l'attribution de volonté et intention à une entité externe peut être une réaction commune en dépit de l'époque et du lieu (je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance à Frédéric Le Blay pour m'avoir fait connaître ce texte précieux).

travail ethnographique de terrain. Par ailleurs c'est aussi à travers la comparaison entre les différents récits, plus particulièrement des diverses versions et variantes, à la fois gréco-romaines et fidjiennes[2523], qu'il a été possible de répondre à notre problématique initiale. C'est ainsi qu'au fil des chapitres nous avons commencé à mettre en exergue les traits marquants qui caractérisent un discours mythique à inspiration géologique et ensuite, dans le chapitre 9, nous avons exposé de façon systématique nos résultats et conçu notre modèle théorique dont nous rappelons ici brièvement les points essentiels.

Nous avons en effet identifié quatre catégories de manifestations de la culture traditionnelle en relation avec les phénomènes volcaniques que nous avons appelées géomythe, géo-culte, géo-paysage et géo-prodige. Après avoir repéré les indices, les marqueurs, qui rendent certaines sources susceptibles de transmettre une information géomythologique, nous avons mis en évidence les éléments qui composent chacune de ces catégories. Ces critères permettent non seulement de donner une définition, celle de géomythe[2524], par exemple, mais fournissent aussi un modèle d'étude pour examiner d'autres mythes et vérifier s'ils correspondent aux mêmes critères. Indépendamment de la catégorie (i.e. géomythe, géo-culte, géo-paysage ou géo-prodige), les éléments constitutifs de la définition présentent des points communs. Qu'il s'agisse d'un mythe, d'un culte, d'un prodige ou d'un paysage :

- les caractéristiques constitutives essentielles, communes à toutes les variantes, doivent être en relation avec le volcan ;
- au moins un phénomène volcanique particulier doit avoir été observé par les populations ;
- au moins une source ou une tradition doit être ancrée localement ;
- les images employées doivent être particulièrement frappantes ;
- si cette manifestation culturelle comprend un acte de dévotion ou un rituel, celui-ci est en relation avec le phénomène volcanique.

Nous avons également élaboré une méthode d'analyse de la géo-tradition dont les étapes principales prévoient : 1) le recueil de variantes du même récit mythique ou de la manifestation cultuelle que nous souhaitons analyser ; 2) l'établissement de familles de versions, sur la base

[2523] À titre de comparaison, nous avons aussi évoqué ponctuellement des récits d'autres civilisations, voir par exemple le chapitre 3.

[2524] Dans notre analyse nous avions utilisé les lettres de l'alphabet pour les différencier des motifs de compositions, qui en revanche étaient numérotés. Pour rappel, les éléments fondateurs du géomythe sont : A- mythèmes volcaniques ; B- images marquantes ; C- images invariables dans toutes les variantes ; D- référence à un événement géologique précis ; E- au moins une variante due à une source locale.

des motifs d'analyse identifiés[2525] ; 3) la mise en évidence des motifs invariables qui, dans le cas des mythes, sont définis comme mythèmes.

Cette méthode, qui a été présentée plus en détail auparavant, et les cas d'études d'application, représentent une première tentative d'organisation d'un ensemble mythique qui résulte, surtout pour l'Antiquité, encore trop peu exploré. Il serait non seulement pertinent, mais aussi souhaitable d'élargir cette perspective à d'autres mythes supposés liés aux volcans : pour le monde gréco-romain il serait par exemple envisageable d'étudier en détail la figure d'Héphaïstos dans le monde colonial dans une perspective géomythologique, en prenant en compte aussi le Volcan romain, afin de vérifier si le dieu présentait à l'origine des aspects telluriques. Il serait aussi intéressant d'approfondir le mythe de la recherche de Perséphone, engloutie dans un gouffre, par sa mère Déméter : la quête se déroule en Sicile, et Déméter allume ses torches dans l'Etna[2526]. Il serait intéressant de vérifier ici si cela correspond à des pratiques cultuelles particulières qui pourraient être mises éventuellement en évidence par les données archéologiques.

La méthode que nous avons employée et notre modèle théorique de référence pourraient être appliqués à d'autres catastrophes naturelles, telles que les tremblements de terre, par exemple, un phénomène très fréquent dans le bassin Méditerranéen, pour lesquels on dispose d'une abondante bibliographie historique et de nombreuses bases de données géologiques[2527]. Il serait notamment intéressant de traiter des aspects méconnus de certaines divinités centro-italiques comme Héraclès, qui peut être évoqué en tant que protecteur des tremblements de terre et d'autres phénomènes météorologiques[2528]. Il ne serait pas non plus inutile d'étendre notre étude géomythologique à certains mythes du Pacifique, tels ceux des îles Tonga, que nous avons évoqués, car ils présentent des analogies avec les mythes fidjiens[2529], ou, plus en général, d'explorer d'autres mythologies et d'autres civilisations qui seraient susceptibles d'accueillir des géomythes.

[2525] Pour rappel, les motifs d'analyse du mythe de Typhon étaient : 1. le lieu de provenance du monstre ; 2. la façon de décrire le monstre ; 3. le déroulement de la bataille ; 4. les armes employées ; 5. le lieu de la bataille ; 6. le lieu où le monstre est enseveli.

[2526] Diod. Sic. V.4.3.

[2527] Comme nous l'avions souligné dans l'Introduction.

[2528] *CIL*, IX 04599 = EDR104752 et Nisio 2014. Il est possible en effet de se demander si, à Ostia, Héraclès, outre sa fonction oraculaire (Zevi 2012, pp. 554-9) n'avait pas pu étendre sa fonction de protection aux phénomènes naturels tels que les tremblements de terre, dont les traces ont été mises en évidence récemment dans la ville (Pecchioli 2022).

[2529] Voir section 3.8 du chapitre 8.

Notre analyse du mythe en tant que produit de l'oralité, a sans doute représenté un atout majeur, car il nous a permis de comprendre plus facilement les dynamiques de l'évolution du mythe et les facteurs « perturbateurs » qui en ont causé parfois la transformation. Nous avons évoqué ponctuellement quelques récits populaires, rumeurs ou légendes d'époques plus récentes : il serait intéressant alors d'explorer la continuité du processus de fabulation et d'élaboration à la fois cultuelle et rituelle qui est présente dans certaines traditions, telles, par exemple, celles de Sainte Agathe à Catane et de Saint Janvier à Naples, les deux saints spécialement préposés à arrêter les fléaux des éruptions, pestilences et tremblements de terre[2530].

Finalement, dans notre travail de recherche nous avons essayé de mettre à l'épreuve l'approche géomythologique, de lui fournir un cadre méthodologique et théorique plus rigoureux, afin d'évaluer son utilité dans l'étude des mythes considérés comme un aspect spécifique de la mentalité humaine. Toutefois, nous sommes consciente que ce type d'approche n'est pas exempt de limites, notre tentative n'étant qu'un premier effort de systématisation qui demande à être développé et renforcé davantage. En effet, la comparaison ou l'application de notre méthode à d'autres mythes pourrait amener à corriger et modifier nos propositions, ou même à invalider certaines de nos affirmations. Il est possible qu'il soit nécessaire de rectifier certaines propositions.

Notre démarche géomythologique n'est par ailleurs pas la seule pertinente pour lire les mythes. En effet, il faut insister sur le fait que seule une approche multiple, qui fait de la complémentarité de plusieurs approches différentes son point de force, rend véritablement justice à la complexité et à la polysémie du mythe[2531]. Par cette recherche, en effet, nous avons proposé une lecture possible du mythe parmi d'autres, mais nous n'avons pas la prétention de considérer qu'il s'agit de la seule interprétation possible : en effet, pour certains de nos mythes nous avons mis en évidence qu'ils pouvaient aussi se prêter à une lecture politique[2532]. Nous ne souhaitons pas négliger non plus la valeur que certains mythes peuvent avoir d'un point de vue strictement religieux. Certains d'entre eux nous permettent, en effet, d'éclairer des aspects de la vie cultuelle et rituelle des populations : l'étude de l'ordalie des Paliques, par exemple, ne nous informe pas seulement sur la façon dont les Sicules et les Grecs intégraient un facteur

[2530] À titre d'exemple voir Benvenuti 2010.
[2531] Jourdain-Annequin 1989, p. 36.
[2532] Nous avons montré que la reprise du culte des Paliques rentre en jeu dans l'intégration des populations locales dans le cadre de la politique des Deinoménides (voir chapitre 3).

environnemental à leur culte, mais nous renseigne aussi sur le type de pratiques associées au sanctuaire des Paliques et sur la façon dont les habitants de la région géraient leurs contentieux[2533].

L'approche géomythologique présente certaines limites qu'il faut prendre en compte afin de reconnaître à sa juste mesure ses apports tout en se gardant d'une surinterprétation du récit selon une perspective trop déterministe. Il faut donc être conscient du fait qu'au travers de l'approche géomythologique on met en évidence seulement un aspect parmi d'autres. De plus, pour avoir la certitude que des mythes résultent en partie d'une observation géologique réelle, il faut pouvoir les associer à un événement datable avec la plus grande précision possible et confirmé par des données scientifiques. Or, nous constatons que cette confirmation est souvent difficile à obtenir, surtout pour l'Antiquité, car les sources historiques sont souvent peu fiables et les données géologiques donnent parfois des fourchettes chronologiques trop larges pour une étude dans le contexte des temps historiques[2534].

L'un des objectifs de ce travail était de comprendre la portée et l'apport de l'étude du géomythe pour compléter l'information de nature géologique sur une région exposée à l'activité volcanique. On se doit de reconnaître, en effet, que le mythe peut fournir un support pour mieux comprendre les modalités d'appréhension du phénomène et pour révéler la présence de phénomènes secondaires connus mais difficilement détectables et datables pour le passé, comme les fumeroles. Associées aux données archéologiques, les informations géomythiques peuvent fournir un élément supplémentaire pour confirmer l'occurrence d'un phénomène peu connu, comme cela a été montré pour le *maar* d'Albano[2535] et pour les éruptions du Nabukelevu à Kadavu (Fidji)[2536]. Toutefois, ces données se révèlent plus pertinentes pour une étude « sociale » des catastrophes et pour la reconstitution d'une histoire des représentations des phénomènes naturels et moins comme support concret pour des études à caractère strictement géologique, en particulier pour l'époque antique. D'ailleurs le mythe, de par sa nature même, n'est pas datable précisément, puisqu'il s'enracine dans la tradition orale. Mises à part certaines exceptions notables, comme les témoignages de Pindare et d'Eschyle pour le mythe de Typhon[2537], il est difficile, en effet, d'associer les variantes du mythe à une éruption bien précise. Cependant, cela n'empêche pas de souligner l'importance

[2533] Cusumano 1990.
[2534] Guidoboni *et al.* 2014 ; Branca – Condomines – Tanguy 2015 ; Branca – Abate 2019.
[2535] Chapitre 3.
[2536] Chapitre 8.
[2537] Voir section 4.1 du chapitre 2.

d'un dialogue multidisciplinaire qui apporte sa contribution à l'histoire environnementale d'une région et ses habitants[2538].

Dans certains contextes, l'étude du géomythe peut renseigner sur des connaissances pratiques et aider donc à la construction de stratégies de prévention et de gestion des catastrophes[2539]. C'est notamment le cas là où le mythe permet de reconnaître des signes précurseurs d'une catastrophe tout en indiquant, au travers du récit, les actions appropriées à entreprendre par les hommes pour se mettre en sécurité ou affronter de façon efficace les conséquences du fléau. Il semble difficile d'accorder aux mythes de l'Antiquité une utilité comportementale semblable, puisqu'ils parlent désormais à une civilisation différente de la nôtre, avec des codes qui sont souvent difficiles à déchiffrer ; d'autre part, même après une analyse minutieuse, ils paraissent proposer des comportements qui ne sont pas forcément appropriés aux réalités contemporaines en cas d'éruption. En revanche, ce discours est valable pour d'autres populations, comme celles des Fidji et des autres îles du Pacifique dont les récits traditionnels font encore partie d'une culture vivante, dont nous avons présenté quelques exemples[2540].

Malgré les précautions nécessaires que nous venons d'exprimer, nous croyons toujours dans le bien fondé de notre hypothèse de départ, qui était de considérer que tous les mythes ne sont pas équivalents et qu'il existe une catégorie de mythes qui exprime une observation directe de l'environnement et ses cataclysmes. Nous avons choisi d'appeler cette catégorie « géomythes », et nous avons affirmé la présence d'autres manifestations traditionnelles similaires. Toutefois, nous sommes loin de considérer que ces mythes naissent tous uniquement à la suite d'un phénomène volcanique et avec le seul objectif de le représenter. Nous ne sommes pas en mesure de savoir quelle était l'intention première du récit et certaines versions ne montrent plus de lien avec le volcan : le mythe de Tautaumolau est ainsi interprété comme un récit d'explication des liens familiaux, et le mythe de Typhon est aussi un mythe exemplaire de la *hybris*. Il est plus prudent alors d'affirmer que les mythes étudiés peuvent être *aussi* des géomythes. Il est possible que certaines images mythiques déjà existantes aient pu être employées par les narrateurs dans le but d'être réélaborées pour synthétiser la relation avec un volcan, en répondant ainsi au besoin de fabulation face à un événement étrange et mal compris. Toutefois les éléments d'inspiration « volcanique » persistent dans les récits : même dans les

[2538] Cet état d'esprit est préconisé notamment par Greene 1992, qui d'ailleurs reconnaît l'existence de « mythes of nature ».
[2539] Compatangelo-Soussignan – Chauveau – Creach 2019 ; Nunn – Lancini – Compatangelo-Soussignan 2022.
[2540] Section 2.3 du chapitre 8.

mythes anciens qui ont été figés dans la littérature écrite et ont subi les aléas de la transmission littéraire, ces éléments restent détectables, même si au fil du temps leurs origines deviennent moins reconnaissables. La création, ou plutôt la transformation, de certains mythes, cultes, paysages, prodiges, en « géo-tradition » est sans doute un processus inconscient, mais il nous parle de la société et de la culture à laquelle ils appartiennent. Et, finalement, ce n'est pas justement la tâche de l'historien de rechercher toutes les clés d'accès possibles au monde ancien ?

Nous avons proposé de le faire au travers du mythe, qui ne cesse de faire l'objet de querelles et de différends dans les études historiques, mais qui réussit à se frayer un chemin dans la mémoire collective encore aujourd'hui.

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources anciennes

a. Sources littéraires

Les auteurs grecs et romains ont été mentionnés en note selon les abréviations du Oxford Classical Dictionnary (OCD-4e edition), et, lorsqu'un auteur n'y figurait pas, nous avons eu recours au Lexicon Liddle-Scott-Jones (LSJ).

Pour chaque auteur dont nous avons mentionné des extraits, nous allons indiquer les éditions consultées. Sauf indication contraire, nous avons employé la traduction des *C.U.F.* (Collection des universités de France Série grecque - Collection Budé, Les Belles Lettres), éditions françaises de référence.

Pour ce qui concerne les fragments des auteurs grecs, nous fournissons pour chaque auteur l'édition de référence. Nous nous sommes servie également des recueils suivants :

BNJ = *Brill's New Jacoby*, nouvelle edition, disponible en ligne, des : *Die Fragmente der griechischen Historiker* (FGrHist), éd. Felix Jacoby, 1923-1959.

FHG = *Fragmenta historicorum Graecorum*, éd. Karl Müller, Paris, Ambroise Firmin Didot, 1841-1872.

FGrHist = *Die Fragmente der griechischen Historiker*, éd. Felix Jacoby, Berlin, 1923-1959.

TrGF = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, éd. Johann August Nauck, Leipzig, B.G. Teubner, 1889

Aetna

La fascination du volcan : les mythes et la science, suivi d'une nouvelle traduction avec commentaire du poème latin sur l'Etna. Éd. Frédéric Le Blay. Coll. *Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*. Paris, J. Vrin (soutenance HDR novembre 2018 - publication en cours).

ANTIGONE DE CARYSTE

Fragments : *Rerum naturalium scriptores Graeci minores*. Vol. I, Paradoxographi Antigonus, Apollonius, Phlegon, anonymus Vaticanus. Ed. Otto Keller. *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig, B.G. Teubner, 1877

ANTIMAQUE DE COLOPHON

Fragments : *Epicorum graecorum fragmenta*. Vol. 1. Ed. Gottfried Kinkel. *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig, B.G. Teubner, 1877

ANTONINUS LIBERALIS

Les Métamorphoses. Texte établi et traduit par M. Papathomopoulos. Paris, *C.U.F.*, 1er éd. 1968

APOLLONIUS DE RHODES

Argonautiques. Tome I. Chants I-II. Texte établi par Francis Vian, traduit par Emile Delage. Paris, *C.U.F.*, 1er éd. 1974

ARISTOPHANE

Comédies. Tome III. *Les Oiseaux – Lysistrata*. Texte établi par Victor Coulon et Jean Irigoin, traduit par Hilaire Van Daele. Paris, *C.U.F.*, 1er éd. 1928

ARISTOTE

Fragments : *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Ed. Valentin Rose. *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig, B.G. Teubner, 1886

ASCONIUS

Asconius, Commentaries on Speeches of Cicero. Translated with Commentary by R. G. Lewis, Oxford, Oxford University press, 2006

BACCHYLIDE

Dithyrambes - Epinicies – Fragments. Texte établi par Jean Irigoin, traduit par Jacqueline Duchemin, traduit par Louis Bardollet. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1993

CALLIMAQUE

Aitia : *Callimaco. Aitia, libri primo e secondo*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento. Ed. Giulio Massimilla. Pisa, Giardini, 1996

Hymnes, épigrammes, fragments choisis. Texte établi et traduit par E. Cahen. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1922

CICERON

De la Divination. Introduction d'Amin Maalouf. Traduit par Gérard Freyburger, John Scheid. Paris, *La roue à livres*, 1ere éd. 1992

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia : De natura deorum ; De divinatione ; De Re publica ; De legibus. Ed. Reinholdt Klotz. *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig, B.G. Teubner, 1855

De l'Orateur. Tome II. Livre II. Texte établi et traduit par E. Courbaud. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1928

Discours. Tome XIII. 2e partie. *Sur la réponse des haruspices*. Texte établi et traduit par Anne-Marie Tupet, Pierre Wuilleumier. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1966

CLAUDIEN

Œuvres. Tome I. *Le Rapt de Proserpine*. Texte établi et traduit par Jean-Louis Charlet. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1991

Gigantomachie latine : Œuvres. Tome IV, *Petits poèmes*. Texte établi et traduit par Jean-Louis Charlet. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 2018

La gigantomachie grecque de Claudien. Éd. Delphine Meunier (dans Claudien. *Une poétique de l'épopée*), Paris, *Les Belles Lettres*, 2019

CTESIASE DE CNIDE

La Perse - L'Inde - Autres fragments. Texte établi et traduit par Dominique Lenfant. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 2004

DENYS D'HALICARNASSE.

Antiquités Romaines : *Dionysius of Halicarnassus. Roman Antiquities*, Volume VII: Books 11-20. Translated by Earnest Cary. *Loeb Classical Library* 388. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950.

DIODORE DE SICILE

Bibliothèque historique. Tome VI. Livre XI. Texte établi et traduit par Jean Haillet. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 2001

Bibliothèque historique. Livre IV. *Mythologie des Grecs*. Traduit par Anahita Bianquis, commentaire de Janick Auberger. Paris, *La roue à livres*, 1ere éd. 1997

Bibliotheca historica. 1, Lib. I-IV. Ed. Ludwif Dindorf. *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig, B.G. Teubner, 1866

Bibliothèque historique. Tome V. Livre V. *Livre des îles*. Texte établi et traduit par Michel Casevitz, Commentaire de A. Jacquemin. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 2015

DION CASSIUS

Histoire romaine. Livres 41 & 42. Texte établi par Marie-Laure Freyburger, François Hinard, Pierre Cordier. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 2002

Histoire romaine de Dion Cassius. Tome neuvième - Livre LXVI. Éd. Étienne Gros. Paris, Firmin Didot frères, 1867

Dio's Roman history. I, Books I-XI. Translated by Earnest Cary with Herbert B. Foster. *Loeb Classical Library* 32. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914

ÉLIEN

Histoire variée. Traduit par Alessandra Lukinovich, Anne-France Morand. Paris, *La roue à livres*, 1ere éd. 1991

Claudii Aeliani varia historia. Ed. Rudolf Hercher. *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig, B.G. Teubner, 1870

La Personnalité des animaux. Introduction de Arnaud Zucker, traduit par Arnaud Zucker, notes de Arnaud Zucker, illustrations de Hipkiss. Paris, *C.U.F*., 2019

ESCHYLE

Tragédies. Tome I. *Les Suppliantes - Les Perses - Les Sept contre Thèbes - Prométhée enchaîné*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris, *C.U.F*., 1ere éd. 1920

Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF) Vol. 3. Aeschylus. Ed. Stephan Radt. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 1985

ÉTIENNE DE BYZANCE

Stephani Byzantii Ethnica. Ed. Margarethe Billerbeck et al., Berlin, de Gruyter, 2008-2017.

EURIPIDE

Tragédies. Tome III. *Héraclès - Les Suppliantes – Ion*. Texte établi et traduit par Henri Grégoire, texte établi et traduit par Léon Parmentier. Paris, C.U.F., 1ere éd. 1923

Tragédies. Tome V. Hélène - Les Phéniciennes. Texte établi et traduit par F. Chapouthier, Henri Grégoire, Louis Méridier. Paris, *C.U.F*., 1ere éd. 1950

FESTUS

Sextus Pompeius Festus. De la signification des mots. Éd. Auguste Savagner. Paris, C.L.F. Panckoucke, 1846

Sexti Pompei Festi De verborum significatu quae supersunt cum Pauli epitome. Ed. Wallace Martin Lindsay, *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig, B.G. Teubner 1913

HERACLITE

Fragments : *De Heraclidis Pontici vita et scriptis*. Ed. Otto Voss. Rostochii : typis academicis Adleriani, 1896

HESIODE

Théogonie - Les Travaux et les Jours – Bouclier. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris, *C.U.F*., 1ere éd. 1928

Théogonie. Introduction de Gabriella Pironti, traduit par Paul Mazon. Paris, *Classiques en poche*, 1ere éd. 2008

Fragments : *Fragmenta Hesiodea*. Ed. Reinhold Markelbach and Martin L. West. Oxford, Clarendon Press, 1967

HOMÈRE

Iliade. Tome I. Chants I-VI. Texte établi et traduit par Paul Mazon, avec la contribution de Pierre Chantraine, Paul Collart, René Langumier. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1937

Odyssée. Tome II. Chants VIII-XV. Texte établi et traduit par Victor Bérard. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1924

HORACE

Odes et Épodes. Texte établi et traduit par François Villeneuve. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1991

HYGIN

Fables. Texte établi et traduit par Jean-Yves Boriaud. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1997

Hymnes orphiques

Texte établi et traduit par Pierre Chuvin, Marie-Christine Fayant, avec la contribution de Francis Vian. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 2014

ISIDORE DE SEVILLE

Étymologies. Livre XIV. *La Terre*. Texte établi et traduit par Olga Spevak et Jacques Fontaine. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 2011

JULIUS OBSEQUENS

Livy, Julius Obsequens. History of Rome, Volume XIV: Summaries. Fragments. Julius Obsequens. General Index. Translated by Alfred C. Schlesinger. Index by Russel M. Geer. *Loeb Classical Library* 404. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959.

LUCRECE

De la Nature. Livres I-VI. Introduction de Elisabeth De Fontenay, texte établi et traduit par Alfred Ernout. Paris, *Classique en Poche*, 2009

De la Nature. Tome II. Livres IV-VI. Texte établi et traduit par Alfred Ernout. Paris, C.U.F., 1ere éd. 1921

LYCOPHRON

Alexandra. Texte établi et traduit par André Hurst, avec la contribution de A. Kolde. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 2008

MACROBE

Macrobe (œuvres complètes) - Varron (de la langue latine) - Pomponius Méla (œuvres complètes). Éd. M. Nisard. Paris, Firmin-Didot frères, 1875

MAXIME DE TYR

Dissertations de Maxime de Tyr, philosophe platonicien, traduites sur le texte grec, avec des notes critiques, historiques et philosophiques. Éd. Jean-Isac Combes-Dounos. Paris, Bossange, 1802

Méropide

Fragments: *Supplementum hellenisticum*. Ed. Hugh Lloyd-Jones et Peter J. Parsons. Berlin, de Gruyter, 1983

MYTHOGRAPHES DU VATICAN

Mythographe du Vatican I. Traduction et commentaire Philippe Dain, réviseur François Kerlouégan. Besançon, *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, Paris, Les Belles Lettres, 1995

Mythographe du Vatican III. Traduction et commentaire Philippe Dain, réviseur François Kerlouégan. Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2005

NICANDRE

Œuvres. Tome II. *Les Thériaques. Fragments iologiques antérieurs à Nicandre*. Texte établi et traduit par Jean-Marie Jacques. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 2002

Nicander: the poems and poetical fragments. Eds. A.S.F. Gow and A.F. Scholfield. Cambridge, Cambridge University Press, 1953

NONNOS DE PANOPOLIS

Les Dionysiaques. Tome I. Chants I-II. Texte établi et traduit par Francis Vian. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1976

Les Dionysiaques. Tome V. Chants XI-XIII. Texte établi et traduit par Francis Vian. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1995

OVIDE

Métamorphoses. Tome I. Livres I-V. Texte établi et traduit par Georges Lafaye. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1925

OPPIEN

Les Halieutiques, traduits du grec du poème d'Oppien, où il traite de la pêche et des mœurs des habitants des eaux. Éd. J. M. Limes. Paris, Lebègue, 1817

PAUSANIAS

Description de la Grèce. Tome I. *Introduction générale*. Livre I. *L'Attique*. Texte établi par Michel Casevitz, traduit par Jean Pouilloux, commentaire de François Chamoux. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1992

Description de la Grèce. Tome VIII. Livre VIII. *L'Arcadie*. Texte établi par Michel Casevitz, avec la contribution de Jean Marcadé, ttraduit par M. Jost. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1998

PHILOSTRATE I

La Galerie de tableaux. Introduction de Pierre Hadot, traduit par François Lissarrague. Paris, *La roue à livres*, 1ere éd. 1991

Philostrati minoris imagines et Callistrati descriptiones. Ed. Karl Schenkl et Emil Reisch. *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig, B.G. Teubner, 1902

Philostrati maioris imagines. Ed. O. Benndorf et C. Schenkel. *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig, B.G. Teubner, 1893

Sur les héros. Texte établi et traduit par Simone Follet. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 2014

PHILOSTRATE II

Apollonius de Tyane: Sa vie, ses voyages, ses prodiges par Philostrate et ses Lettres. Éd. Alexis Chassang. Paris, Librairie académique Didier et Cie, 1862

PHOTIUS

Bibliothèque. Tome I. Codices 1-83. Texte établi et traduit par René Henry. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1959

PINDARE

Tome II : *Pythiques*. Texte établi et traduit par A. Puech. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1922

Fragments : *Pindari carmina cum fragmentis*. Pars II, Fragmenta. Indices. Ed. Bruno Snell et Herwig Maehler. *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig, B.G. Teubner, 1975

PLINE L'ANCIEN

Histoire Naturelle. Livre II. Texte établi et traduit par Jean Beaujeu. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1951

Histoire Naturelle. Livre III. Texte établi et traduit par Hubert Zehnacker. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1998

Histoire Naturelle. Livre XVIII. Texte établi et traduit par Henri Le Bonniec, avec la contribution de André Le Boeuffle. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1972

Histoire Naturelle. Livre XXXI. Texte établi et traduit par G. Serbat. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1972

Pline l'Ancien. Histoire naturelle. Éd. Stéphane Schmitt. *Bibliothèque de la Pléiade* 593, Paris, Gallimard, 2013

PLINE LE JEUNE

Lettres. Tome II. Livres IV-VI. Texte établi et traduit par Anne-Marie Guillemin. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1927

PLUTARQUE

Vies. Tome II. *Solon - Publicola - Thémistocle – Camille*. Texte établi et traduit par Emile Chambry, Robert Flacelière, Marcel Juneaux. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1961

Vies. Tome IV. *Timoléon - Paul-Emile. Pélopidas – Marcellus*. Texte établi et traduit par Emile Chambry, texte établi et traduit par Robert Flacelière, avec la contribution de Marcel Juneaux. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1966

POLYBE

Histoires. Tome II. Livre II, Texte établi et traduit par Paul Pédech. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1970

Histoires. Tome III. Livre III. Texte établi par Jules Albert De Foucault, traduit par Éric Foulon Commentaire de M. Molin. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1971

POMPONIUS MELA

Chorographie. Texte établi et traduit par Alain Silberman. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1988

PSEUDO-APOLLODORE

La Bibliothèque d'Apollodore. Traduite, annotée et commentée. Éd. Jean-Claude Carrière et Bertrand Massonie. Annales littéraires de l'Université de Besançon, Besançon, Université de Franche-Comté - Les Belles Lettres, 1991

PSEUDO-ARISTOTE

De Mirabilibus Auscultationibus : *Aristotle. Minor Works: On Colours. On Things Heard. Physiognomics. On Plants. On Marvellous Things Heard. Mechanical Problems. On Indivisible Lines. The Situations and Names of Winds. On Melissus, Xenophanes, Gorgias*. Translated by W. S. Hett. *Loeb Classical Library* 307. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936.

Ps.-Aristotele, De mirabilibus auscultationibus: indagini sulla storia della tradizione e ricezione del testo, Ed. Ciro Giacomelli. Berlin, de Gruyter, 2021

PSEUDO-AURELIUS VICTOR

Les Origines du peuple romain. Texte établi et traduit par Jean-Claude Richard. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1983

Rhétorique à Herennius

Texte établi et traduit par Guy Achard. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1989

SENEQUE

Questions Naturelles. Tome I. Livres I-III. Texte établi et traduit par P. Oltramare. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1929

SERVIUS

Commentaire sur l'Énéide de Virgile. Livre VI. Texte établi et traduit par Emmanuelle Jeunet-Mancy. Paris, *C.U.F.*, 2012

SILIUS ITALICUS

La Guerre punique. Tome II. Livres V-VIII Texte établi et traduit par Georges Devallet, Pierre Miniconi, Volpilhac-Lenthéric. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1981

La Guerre punique. Tome III. Livres IX-XIII. Texte établi et traduit par Georges Devallet, Michel Martin, Pierre Miniconi, J. Volpilhac-Lenthéric. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1984

SOLIN

Polyhistor / Caius Julius Solin. Éd. Alphonse Agnant. Paris, C.L.F. Panckoucke, 1847

SOPHOCLE

Tragédies. Tome I. Introduction - *Les Trachiniennes – Antigone*. Texte établi par Alphonse Dain et Jean Irigoin, Traduit par Paul Mazon. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1955

Tragédies. Tome III. *Philoctète - Œdipe à Colone*. Texte établi par Alphonse Dain, traduit par Paul Mazon, avec la contribution de Jean Irigoin. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1960

Fragments: *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (TrGF) Vol. 4. Sophocles. Ed. Stephan Radt. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

The fragments of Sophocles. Ed. Albert C. Pearson. Cambridge, Cambridge University Press, 1917

STACE

Thébaïde. Tome III. Livres IX-XI., Texte établi et traduit par Roger Lesueur. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1994

STÉSICHORE

Stesichorus, Ibycus, Simonides. Greek Lyric, Volume III: Stesichorus, Ibycus, Simonides, and Others. Edited and translated by David A. Campbell. *Loeb Classical Library* 476. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

STRABON

Géographie. Tome III. Livre V-VI. Texte établi et traduit par François Lasserre. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1967

Géographie. Tome IV. Livre VII. Texte établi et traduit par Raoul Baladié. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1989

Géographie. Tome VIII. Livre X. Texte établi et traduit par François Lasserre. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1975

Géographie. Tome IX. Livre XII. Texte établi et traduit par François Lasserre. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1981

Géographie de Strabon. Éd. Amédée Tardieu. Paris, Hachette 1880

THUCYDIDE

La Guerre du Péloponnèse. Tome II, 2e partie. Livre III. Texte établi et traduit par Raymond Weil, Jacqueline De Romilly. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1969

TITE-LIVE

Histoire romaine. Tome V. Livre V. Texte établi par Jean Bayet, Traduit par Gaston Baillet, Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1954

VALERIUS FLACCUS

Argonautiques. Tome I. Chants I-IV. Texte établi et traduit par Gauthier Liberman. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1997

VALERE MAXIME

Faits et dits mémorables. Tome I. Livres I-III. Texte établi et traduit par Robert Combès. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1995

VARRON

La Langue latine. Tome II. Livre VI. Texte établi et traduit par Pierre Flobert. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1985

VIRGILE

Énéide. Tome I. Livres I-IV. Texte établi et traduit par Jacques Perret. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1978

Énéide. Tome II. Livres V-VIII. Texte établi et traduit par Jacques Perret. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1977

Énéide. Tome II. Livres VII-XII. Texte établi par René Durand et traduit par André Bellessort. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1936

Géorgiques. Texte établi et traduit par Eugène De Saint-Denis. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1926

VITRUVE

De l'Architecture. Livre II. Introduction de Pierre Gros, texte établi et traduit par L. Cabellat, avec la contribution de Catherine Jacquemard. Paris, *C.U.F.*, 1ere éd. 1999

XENOPHANE

Fragments : *Pour l'histoire de la science hellène: de Thalès à Empédocle*. Ed. Paul Tannery et Auguste Diès. Paris, Gauthier-Villars et Cie, 1930

b. Sources épigraphiques

AE : L'Année Épigraphique, Paris, 1888-

CIL : Corpus Inscriptionum Latinarum, Berlin, 1863-

EDR : Epigraphic Database Roma (http://www.edr-edr.it/default/index.php)

IG : Inscriptiones Graecae, Berlin, 1903-

ILLRP : A. Degrassi, Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae, I-II, Firenze, 1965²

ILS : Hermann Dessau, Inscriptiones Latinae selectae, I-III, Berlin, 1892-1916

2. Dictionnaires

CHANTRAINE = Paul Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 2009

DAREMBERG-SAGLIO = Charles Victor Daremberg et Edmond Saglio, Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines, Paris, Hachette, 1877-1919

- Hild 1896 = J. A. Hild, s.v. *Gigantes*, Daremberg-Saglio, II.2, pp. 1554-1563

LIMC = Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae

RE = August Pauly, Georg Wissowa, Wilhelm Kroll, Kurt Witte, Karl Mittelhaus, Konrat Ziegler, eds. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1894–1980

- Waser 1919 = O. Waser, s.v. *Giganten*, RE, Suppl. III, cc. 655-759
- Ziegler 1949 = K. Ziegler, s.v. *Palikoi*, RE VIII.3, cc. 100-123

ROCHER = W. H. Roscher Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie

- Bloch 1897–1902 = L. Bloch, s.v. *Palikoi*, Roscher III.1, cc. 1281-1295
- Mayer 1890-1894 = M. Mayer, s.v. *Kronos*, Roscher II.1, cc. 1452-1573
- Furtwängler 1884-1886 = A. Furtwängler, s.v. *Herakles*, Roscher I.1, cc. 2135-2252

Sonnabend 1999 = H. Sonnabend, s.v. *Naturkatastrophen*, Der Neue Pauly, 1999. Herausgegeben von: Hubert Cancik, Helmuth Schneider (Antike), Manfred Landfester (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte). (consulté en ligne le 18 octobre 2022 https://referenceworks-brillonline-com.janus.bis-sorbonne.fr/entries/brill-s-new-pauly/natural-catastrophes-e817610#).

3. Bibliographie générale

Abete 2008 = R.M. Abete, *Gli Eubei nella penisola calcidica. Tesi di dottorato sostenuta all'Università degli Studi Federico II di Napoli*, Università degli Studi Federico II, Napoli, 2008.

Abram 1996 = D. Abram, *The spell of the sensuous: perception and language in a more-than-human world*, New York, 1996.

Accorinti 2016 = D. Accorinti, *The Poet from Panopolis: An Obscure Biography and a Controversial Figure*, dans D. Accorinti (éd.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden - Boston, 2016, p. 11-53.

Adams 1999 = C.J. Adams, *Pacific Island legends: tales from Micronesia, Melanesia, Polynesia, and Australia*, Honolulu, 1999.

Aellen 1994 = C. Aellen, *A la recherche de l'ordre cosmique: forme et fonction des personnifications dans la céramique italiote*, 1994.

Agnant 1847 = A. Agnant, *Polyhistor / Caius Julius Solin*, Paris, 1847.

Albanese Procelli 1988 = R.M. Albanese Procelli, *Considerazioni sul ripostiglio del mendolito di Adrano*, dans *Kokalos*, XXXIV, 1988-89, p. 125-141.

Albanese Procelli 1989 = R.M. Albanese Procelli, *Tripodi geometrici dal ripostiglio di bronzi del Mendolito di Adrano*, dans *MEFRA*, 101-2, 1989, p. 643-677.

Albanese Procelli 2003 = R.M. Albanese Procelli, *Sicani, Siculi, Elimi*, Milano, 2003.

Albore Livadie 1986 = C. Albore Livadie, *Considérations sur l'homme préhistorique et son environnement dans le territoire Phlégréen*, dans C. Albore Livadie (éd.), *Tremblements de terre, éruptions volcaniques et vie des hommes dans la Campanie antique*, Napoli, 1986, p. 189-205.

Albore Livadie 1991 = C. Albore Livadie, *Archaeology and volcanology in the Phlegrean Fields*, Napoli, 1991 (*Napoli '91 : International conference on active volcanoes and risk mitigation : 27 August-1 September 1991, Napoli, Italy*).

Albore Livadie *et al.* 1986 = C. Albore Livadie, G. D'Alessio, G. Mastrolorenzo, G. Rolandi, *Le eruzioni del Somma-Vesuvio in Epoca Protostorica*, dans C. Albore Livadie (éd.), *Tremblements de terre, éruptions volcaniques et vie des hommes dans la Campanie antique*, Napoli, 1986, p. 55-66.

Albore Livadie *et al.* 2019 = C. Albore Livadie, M. Pearce, M. Delle Donne, N. Pizzano, *The effects of the Avellino Pumice eruption on the population of the Early Bronze age Campanian plain (Southern Italy)*, dans *Quat. Int.*, 499-Part B, 2019, p. 205-220.

Albore Livadie – Vecchio 2020 = C. Albore Livadie, G. Vecchio, *Nola-Croce del Papa: un villaggio sepolto dall'eruzione vesuviana delle Pomici di Avellino*, Napoli, 2020 (*Collection du Centre Jean Bérard*, 54).

Alcolat 2017 = D. Alcolat, *« De terra exit flamma » : productions souterraines, éléments ignés, formes et phénomènes d'origine volcanique décrits par les auteurs antiques : de la curiosité à la tentative d'analyse scientifique*, dans *Trav. Com. Fr. Hist. Géologie COFRHIGÉO Trois. Sér.*, XXXI-1, 2017, p. 1-23.

Allard *et al.* 1991 = P. Allard, A. Maiorani, D. Tedesco, G. Cortecci, B. Turi, *Isotopic study of the origin of sulfur and carbon in Solfatara fumaroles, Campi Flegrei caldera*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 48, 1991, p. 139-159.

Alpers 1987 = A. Alpers, *The world of the Polynesians: seen through their myths and legends, poetry, and art*, Melbourne, Oxford and New York, 1987.

Altamura – Rolfo 2019 = F. Altamura, M.F. Rolfo, *Ab origine: Human presences in the Alban Hills during the Pleistocene Era*, dans A.L. Fischetti, Attema P.A.J. (éd.), *Alle pendici dei Colli Albani. Dinamiche insediative e cultura materiale ai confini con Roma*, Groningen, 2019 (*Groningen Archaeologial Studies 35*), p. 43-50.

Amato – Chiarabba 1995 = A. Amato, C. Chiarabba, *Recent uplift of the Alban Hills Volcano (Italy): Evidence for magmatic inflation?*, dans *Geophys. Res. Lett.*, 22, 1995, p. 1985-1988.

Amato – Gialanella 2013 = L. Amato, C. Gialanella, *New evidences on the Phlegraean bradyseism in the area of Puteolis harbour*, dans E. Bilotta, A. Flora, S. Lirer, C. Viggiani (éd.), *Geotechnical Engineering for the Preservation of Monuments and Historic Sites*, London, 2013, p. 137-143.

Amiet 1965 = P. Amiet, *Un vase rituel iranien*, dans *Syria*, 42-3-4, 1965, p. 235-251.

Amiotti 2003 = G. Amiotti, *Geografia ed etnografia della penisola calcidica*, dans *Aevum*, 77-1, 2003, p. 9-14.

Ampolo 1981 = C. Ampolo, *Ricerche sulla lega latina. I, Caput aquae Ferentinae e lacus Tumi*, dans *Parola Passato*, 99, 1981, p. 219-233.

Ampolo 1983 = C. Ampolo, *Ricerche sulla lega latina. II. La dedica di Egerius Baebius (Cato fr. 58 Peter)*, dans *Parola Passato*, XXXVIII-212, 1983, p. 321-326.

Ampolo 1984 = C. Ampolo, *Un supplizio arcaico : l'uccisione di Turnus Herdonius.*, *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Actes de la table ronde (Rome, 9-11 novembre 1982)*, Roma, 1984 (*Collection de l'École française de Rome*, 79), p. 91-96.

Ampolo 1993 = C. Ampolo, *Boschi sacri e culti federali: l'esempio del Lazio*, dans O. de Cazanove, J. Scheid (éd.), *Les bois sacrés. Actes du Colloque International (Naples 1989)*, Napoli, 1993, p. 159-167.

Andersen 1928 = J.C. Andersen, *Myths & legends of the Polynesians*, London, 1928.

Anderson *et al.* 2001 = A. Anderson, S. Bedford, G. Clark, I. Lilley, C. Sand, G. Summerhayes, R. Torrence, *An inventory of Lapita sites containing dentate-stamped pottery.*, *The Archaeology of Lapita Dispersal in Oceania*, Canberra, 2001 (*Terra Australia*), p. 1-14.

Anderson – Clark 1999 = A. Anderson, G. Clark, *The Age of Lapita Settlement in Fiji*, dans *Archaeol. Ocean.*, 34-1, 1999, p. 31-39.

Anderson 1952 = E. Anderson, *Plants, man, and life*, Berkeley, 1952.

Angelini *et al.* 2006 = I. Angelini, M. Angle, G. Artioli, P. Bellintani, F. Lugli, N. Martinelli, A. Polla, A. Tagliacozzo, A. Zarattini, *Il Villaggio delle Macine (Castelgandolfo, Roma)*, dans G. Ghini (éd.), *Lazio e Sabina 3. Atti del Convegno « Terzo incontro di studi sul Lazio e la Sabina », Roma, 18-20 novembre 2004*, Roma, 2006, p. 157-168.

Angevin 2015 = R. Angevin, *« Gigantum ossa et arma heroum, note sur les objets réunis par Auguste dans le praetorium impérial de Capri » (circa 15 av. J.-C.-14 apr. J.-C.)*, dans *MEFRA*, 127-1, 2015, p. 173-186.

Angle 2008 = M. Angle, *« salute a coloro che hanno sete ». Un paesaggio reale sul lago Albano durante il Bronzo medio*, dans N. Negroni Catacchio (éd.), *Preistoria e protostoria in Etruria. Paesaggi reali e paesaggi mentali. Ricerche e scavi. Atti dell'ottavo incontro di studi. Valentano (Vt) - Pitigliano (Gr), 15-17 Settembre 2006*, 2008, p. 365-412.

Angle – Cerino – Fischetti 2010 = M. Angle, P. Cerino, A.L. Fischetti, *Nuovi rinvenimenti dalle "terre di Marino". Sepolture e aree funerarie del Bronzo Finale*, dans N. Negroni Catacchio (éd.), *Preistoria e Protostoria in Etruria. L'alba dell'Etruria Fenomeni di continuità e trasformazione nei secoli XII-VIII a.C. Ricerche e scavi. Atti del Nono Incontro di Studi Valentano (Vt) – Pitigliano (Gr), 12-14 Settembre 2008*, Milano, 2010, p. 339-358.

Angle – Guidi 2007 = M. Angle, A. Guidi, *L'antica e media età del Bronzo nel Lazio meridionale, Atti della XL Riunione Scientifica IIPP "Strategie di insediamento fra Lazio meridionale e alla Campania centro-settentrionale in età preistorica e protostorica", Roma, Sala dello Stenditoio del MBAC , 30 novembre-3 dicembre 2005.*, Firenze, 2007, p. 148-178.

Angle – Mancini 2010 = M. Angle, D. Mancini, *Pantano Borghese: un insediamento preistorico ai margini della palude*, dans *Boll. Arte Archeol. E Infrastrutture Il Tracciato Fondam. Della Linea C Della Metrop. Roma Prime Indagini Archeol.*, Volume speciale. Serie VII, 2010, p. 293-314.

Antonelli 1995 = L. Antonelli, *Sulle navi degli Eubei*, dans *Hesperìa*, 5, 1995, p. 11-24.

Anzidei *et al.* 2010 = A.P. Anzidei, B. Barbaro, G. Carboni, A. Castagna, A. Celant, R. Egidi, S. Favorito, M. Malvone, D. Spadoni, *Geomorphological and environmental transformations during the recent prehistory: a reconstruction of the landscape and the peopling pf the territory southeast of Rome*, dans R. Funiciello, G. Giordano (éd.), *The Colli Albani volcano*, London, 2010, p. 339-353.

Anzidei *et al.* 2011 = A.P. Anzidei, G. Carboni, L. Carboni, M.A. Castagna, P. Catalano, R. Egidi, M. Malvone, D. Spadoni, *Il gruppo Roma-Colli Albani della facies di Rinaldone: organizzazione spaziale, rituali e cultura materiale nelle necropoli di Lucrezia Romana e Romanina (Roma), Atti della XLIII Riunione scientifica : l'età del rame in Italia : dedicata a Gianni Bailo Modesti : Bologna, 26-29 novembre 2008*, Firenze, 2011, p. 297-307.

Anzidei *et al.* 2007 = A.P. Anzidei, G. Carboni, M.A. Castagna, A. Celant, M. Cianca, R. Egidi, S. Favorito, R. Funiciello, G. Giordano, M. Malvone, A. Tagliacozzo, *L'abitato eneolitico di Osteria del Curato-via Cinquefrondi: nuovi dati sulle facies archeologiche di Laterza e Ortucchio nel territorio di Roma*, *Atti della XL riunione scientifica : strategie di insediamento fra Lazio e Campania in età preistorica e protostorica : Roma, Napoli, Pompei, 30 novembre-3 dicembre 2005: dedicati ad Amilcare Bietti.*, Firenze, 2007, p. 477-508.

Anzidei – Esposito 2010 = M. Anzidei, A. Esposito, *Lake Albano: bathymetry and level changes*, dans R. Funiciello, G. Giordano (éd.), *The Colli Albani volcano*, London, 2010, p. 229-244.

Archi 2007 = A. Archi, *Transmission of Recitative Literature by the HittitesArchi*, dans *Altoriental Forsch*, 34-2, 2007, p. 185-203.

Arias 2003 = C.G. Arias, *Ovidio y el Etna*, dans *Quad. Urbinati Cult. Class.*, 74-2, 2003, p. 137-145.

Arietti 2020 = F. Arietti, *Alba e il Monte Albano: origine e sviluppo della civiltà albana*, Tivoli, 2020.

Aringer 2012 = N. Aringer, *Kadmos und Typhon als vorausdeutende Figuren in den Dionysiaka: Bemerkungen zur Kompositionskunst des Nonnos von Panopolis*, dans *Wien. Stud.*, 125, 2012, p. 85-105.

Arnoldus-Huyzendveld 2008 = A. Arnoldus-Huyzendveld, *L'evoluzione geo-ambientale degli ultimi 5000 anni nell'area di Torre Spaccata*, dans P. Gioia (éd.), *Torre Spaccata. Roma S.D.O. Le indagini archeologiche*, Roma, 2008, p. 29-54.

Arnoldus-Huyzendveld *et al.* 2007 = A. Arnoldus-Huyzendveld, P. Gioia, G. Carboni, P. Boccuccia, E. Remotti, *La capanna di Casale del Cavaliere (Roma) ed alcune riflessioni sulle strategie di insediamento nel territorio di Roma durante il Neo-eneolitico*, dans *Atti XL RiunScIIPP 30 Novembre-3 Dicembre 2005*, 2007, p. 509-520.

Arunotai 2008 = N. Arunotai, *Saved by an Old Legend and a Keen Observation: The Case of Moken Sea Nomads in Thailand*, dans *Indig. Knowl. Disaster Risk Reduct. Good Pract. Lessons Learnt Asia-Pac. Reg.*, 2008, p. 73-78.

Ashby 1910 = T. Ashby, *The Classical Topography of Roman Campagna*, dans *PBSR*, 5, 1910, p. 210-432.

Aversa – Fea – Petrillo 2007 = M. Aversa, M. Fea, L. Petrillo, *Geomitologia nel Golfo di Gaeta*, dans G. Ghini (éd.), *Lazio & Sabina 4. Atti del Convegno. Roma, 29-31 maggio 2006*, Roma, 2007, p. 293-298.

Aversa *et al.* 2014 = M. Aversa, G. Motteran, A. Paolini, C. Zonetti, *Geomitologia Applicata - La Piana del Cavaliere (AQ)*, *Mem. Descr. Carta Geol. d'It XCVI*, Torino, 2014, p. 129-144.

Aversa – Sera 2014 = M. Aversa, A. Sera, *Indagini Geomitologiche sul bacino idrografico del Fosso dell'Incastro (RM). Il mito dell'antico fiume Numico*, *Mem. Descr. Carta Geol. d'It XCVI*, Torino, 2014, p. 145-168.

Baba 1986 = T. Baba, *Education in small islands of the Pacific: the search for alternatives*, *Equity and Diversity: Challenges for Educational Administrations. Record of proceedings of the Sixth International Intervisitation Programme in Educational Administration, August 1986*, New Zealand, 1986.

Bachvarova 2016 = M.R. Bachvarova, *From Hittite to Homer: the Anatolian background of ancient Greek epic*, Cambridge, 2016.

Bachvarova 2019 = M.R. Bachvarova, *Survival of Popular Mythology. From Hittite Mountain Man to Phrygian Mountain Mother*, dans S. Blakely, B.J. Collins (éd.), *Religious Convergence in the Ancient Mediterranean*, Atlanta, 2019, p. 203-229.

Badouin 1959 = C. Badouin, *Psicanalisi del simbolo religioso*, 1959.

Baglioni 2010 = I. Baglioni, *L'aspetto acosmico e primordiale di Typhon nella Teogonia*, dans *Mediterr. J. Soc. Sci.*, 1-1, 2010, p. 26-47.

Bailly 1950 = A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine*, Paris, 1950.

Baladié 1989 = R. Baladié, *Strabon. Gégraphie. Tome IV (Livre VII)*, Paris, 1989.

Ballabriga 1990 = A. Ballabriga, *Le dernier adversaire de Zeus: Le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque*, dans *Rev. Hist. Relig.*, 207-1, 1990, p. 3-30.

Baranello – Mazzoni – Polvere 2019 = C. Baranello, L. Mazzoni, S. Polvere, *Il culto di Ercole presso i Colli Albani: una rilettura dei dati alla luce delle dinamiche economico-territoriali*, dans A.L. Fischetti, Attema P.A.J. (éd.), *Alle pendici dei Colli Albani. Dinamiche insediative e cultura materiale ai confini con Roma*, Groningen, 2019 (*Groningen Archaeologial Studies 35*), p. 171-177.

Barber – Barber 2004 = E.J.W. Barber, P. Barber, *When they severed earth from sky: how the human mind shapes myth*, Princeton, 2004.

Barberi *et al.* 1989 = F. Barberi, W. Chelini, G. Marinelli, M. Martini, *The gas cloud of Lake Nyos (Cameroon, 1986): Results of the Italian technical mission*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 39, 1989, p. 125-134.

Barnett – Campbell 2010 = J. Barnett, J.R. Campbell, *Climate change and small island states: power, knowledge, and the South Pacific*, London, 2010.

Barzanò 1989 = A. Barzanò, *Antiche tradizioni etrusche a proposito di un cataclisma nel bacino del lago di Bolsena*, dans M. Sordi (éd.), *Fenomeni naturali e avvenimenti storici nell'antichità*, Milano, 1989 (*Contributi dell'Istituto di storia antica*), p. 3-21.

Barzanò 1991 = A. Barzanò, *La morte di Turno Erdonio e il problema della localizzazione del «lucus» e del «caput aquae ferentinae»*, dans *Aevum*, 65-1, 1991, p. 39-63.

Bassanelli 1829 = L. Bassanelli, *Sopra il tremuoto che ha sofferto la citta di Albano con le sue vicinanze dal giorno 21 di maggio a tutto il di 6 di dicembre 1829. Lettera del dottor fisico Luigi Bassanelli all'ecc.mo sig. dottor Giacomo Folchi pubblico professore di medicina nell'archiginnasio romano*, dans *G. Arcadico Sci. Lett. Ed Arti*, 44, 1829, p. 37-74.

Bassani 2013 = M. Bassani, *Spazi sacri e materiali cultuali nei contesti termominerali*, dans M. Bassani, M. Bressan, F. Ghedini (éd.), *Aquae Salutiferae. Il termalismo tra antico e contemporaneo. Atti del Convegno Internazionale (Montegrotto Terme, 6-8 settembre 2012)*, Padova, 2013, p. 91-107.

Bats – D'Agostino 1998 = M. Bats, B. D'Agostino (éd.), *Euboica: l'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente. Atti del convegno internazionale di Napoli, 13-16 novembre 1996.*, Napoli, 1998.

Bavel *et al.* 2020 = B.J.P. van Bavel, T. Soens, E. Van Onacker, D.R. Curtis, J. Dijkman, M. de Keyzer, M. Hannaford, *Disasters and history: the vulnerability and resilience of past societies*, Cambridge, 2020.

Bayet 1964 = J. Bayet, *Tite-Live. Histoire romaine. Tome V. Livre V*, Paris, 1964.

Bayet 1974 = J. Bayet, *Hercule funéraire*, dans *Idéol. Plast. Publ. LÉcole Fr. Rome 21*, 1974, p. 199-331.

Beauclerc 1909 = G.A.F.W. Beauclerc, *Legend of the elevation of Mount Washington, Kadavu*, dans *Trans Fiji Soc*, 1909, p. 22-24.

Beauclerc 1999 = G.A.F.W. Beauclerc, *Legend of the Elevation of Mount Washington, Kadavu*, dans *Domodomo Sch. J. Fiji Mus.*, 12-1, 1999, p. 26-29.

Beck – Delort 1993 = C. Beck, R. Delort, *Pour une histoire de l'environnement: travaux du Programme interdisciplinaire de recherche sur l'environnement*, Paris, 1993.

Beckman 1982 = G.M. Beckman, *The Anatolian Myth of Illuyanka*, dans *J. Anc. East. Soc.*, 14, 1982, p. 11-25.

Beck-Saiello – Bertrand 2013 = É. Beck-Saiello, D. Bertrand, *Le Vésuve en éruption: savoirs, représentations, pratiques*, Clermont-Ferrand, 2013.

Beckwith 1940 = M. Beckwith, *Hawaiian mythology*, New Haven, 1940.

Bello 1960 = L. Bello, *Ricerche sui Palici*, dans *Kokalos*, VI, 1960, p. 71-97.

Bellucci *et al.* 2006 = F. Bellucci, J. Woo, C.R.J. Kilburn, G. Rolandi, *Ground deformation at Campi Flegrei, Italy: implications for hazard assessment*, dans C. Troise, G. De Natale, Kilburn C. R. J. (éd.), *Mechanisms of Activity and Unrest at Large Calderas.*, London, 2006 (*Special Publications*, 269), p. 141-157.

Bellwood 1979 = P.S. Bellwood, *Man's conquest of the Pacific: the prehistory of Southeast Asia and Oceania*, New York, 1979.

Benvenuti 2010 = A. Benvenuti, *Riti propiziatori e di espiazione*, dans M. Matheus, G. Piccinni, G. Pinto, G.M. Varanini (éd.), *Calamità ambientali nel tardo Medioevo europeo : realtà, percezioni, reazioni : atti del XII Convegno del Centro studi sulla civiltà del tardo Medioevo. S. Miniato, 31 maggio – 2 giugno 2008*, Firenze, 2010 (*Collana di Studi e Ricerche*, 12), p. 77-86.

Bergk 1873 = T. Bergk, *Die eruptionen des Aetna*, dans *Philologus*, 32, 1873, p. 136-139.

Bergson 1932 = H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932.

Berlioz – Le Goff – Guerreau-Jalabert 1989 = J. Berlioz, J. Le Goff, A. Guerreau-Jalabert, *Anthropologie et histoire*, dans *Actes Congrès Société Hist. Médiév. Enseign. Supér. Public 20e Congrès Paris 1989 Hist. Médiév. En Fr. Bilan Perspect.*, 1989, p. 269-304.

Bernabò Brea 1958 = L. Bernabò Brea, *La Sicilia prima dei Greci*, Milano, 1958.

Bernabò Brea – Cavalier 1968 = L. Bernabò Brea, M. Cavalier, *Stazioni preistoriche delle isole Panarea, Salina et Stromboli*, Palermo, 1968 (*Meligunìs Lipára*).

Bernabò-Brea 1965 = L. Bernabò-Brea, *Palikè, Giacimento paleolitico ed abitato neolitico ed eneo*, dans *BPI*, 16, 1965, p. 23-46.

Bernardi 1964 = A. Bernardi, *Dai Populi Albenses ai Prisci Latini nel Lazio Arcaico*, dans *Athenaeum Nuova Ser.*, 42, 1964, p. 223-260.

Berranger-Auserve 2004 = D. Berranger-Auserve, *Pindare et Eschyle, deux visions d'une même éruption de l'Etna*, dans É. Foulon (éd.), *Connaissance et représentations des volcans dans l'Antiquité: actes du colloque de Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 19-20 septembre 2002*, Clermont-Ferrand, 2004 (*Collection ERGA recherches sur l'Antiquité*, 5), p. 39-48.

Berti 2009 = M. Berti, *Istro il Callimacheo*, Tivoli, 2009.

Bertrand 2004a = D. Bertrand, *L'invention du paysage volcanique*, Clermont-Ferrand, 2004.

Bertrand 2004b = D. Bertrand (éd.), *Mythologies de l'Etna*, Clermont-Ferrand, France, 2004.

Best 1984 = S. Best, *Lakeba: The prehistory of a Fijian Island. Unpublished PhD thesis, Department of Anthropology, University of Auckland.*, 1984.

Bettelli 2002 = M. Bettelli, *Italia meridionale e mondo miceneo: ricerche su dinamiche di acculturazione e aspetti archeologici, con particolare riferimento ai versanti adriatico e ionico della penisola italiana*, Firenze, 2002 (*Grandi contesti e problemi della Protostoria italiana*, 5).

Bettini 2008 = M. Bettini, *Retour à Lemnos : Le feu nouveau, la mauvaise odeur et les instruments des ténèbres*, dans *Mètis*, n.s. 8, 2008, p. 161-177.

Bianquis – Auberger – Borgeaud 1997 = A. Bianquis, J. Auberger, P.P. Borgeaud, *Diodore de Sicile. Mythologie des Grecs : Bibliothèque historique, livre IV*, Paris, France, 1997.

Blaise 1992 = F. Blaise, *L'épisode de Typhée dans la Théogonie d'Hésiode (v. 820-885): La stabilisation du monde*, dans *Rev. Études Grecques*, 105-2, 1992, p. 349-370.

Blong 1981 = R.J. Blong, *Time of Darkness Legends and Volcanic Eruptions in Papua New Guinea*, dans D. Denoon (éd.), *Oral tradition in Melanesia*, Port Moresby, 1981, p. 141-150.

Blong 1982 = R.J. Blong, *The time of darkness: local legends and volcanic reality in Papua New Guinea*, Canberra, 1982.

Blum 2002 = C. Blum, *Fresques de la vie quotidienne à inscriptions peintes en Campanie*, Paris, 2002 (*Bulletin de liaison - Centre d'étude des peintures murales romaines*).

Boardman 2006 = H. Boardman, *Greeks in the East Mediterranean (South Anatolia, Syria, Egypt)*, dans G.R. Tsetskhladze (éd.), *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, Leiden - Boston, 2006 (*Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batavia. Supplementum*, 193), p. 507-534.

Boardman 1980 = J. Boardman, *The Greeks overseas: their early colonies and trade*, London, 1980.

Boardman 1990 = J. Boardman, *Al Mina and History*, dans *OJA*, 9, 1990, p. 169-190.

Boardman 1999 = J. Boardman, *The excavated history of Al Mina*, dans G.R. Tsetskhladze (éd.), *Ancient Greeks West and East*, Leiden - Boston - Köln, 1999 (*Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batavia. Supplementum*, 196), p. 135-161.

Bonnet 1987 = C. Bonnet, *Typhon et Baal Saphon*, dans E. Lipinski (éd.), *Studia Phoenicia V. Phenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C. Proceedings of the Conference held in Leuven from the 14th to the 16th of November 1985*, Leuven, 1987 (*Orientalia Lovaniensia Analecta 22*), p. 101-143.

Borsch 2018 = J. Borsch, *Erschütterte Welt: soziale Bewältigung von Erdbeben im östlichen Mittelmeerraum der Antike*, Tübingen, 2018.

Borst 1981 = A. Borst, *Das Erdbeben von 1348. Ein historischer Beitrag zur Katastrophenforschung*, dans *Hist. Z.*, 233, 1981, p. 529-569.

Bouillot 2019 = K. Bouillot, *Ὥσπερ τὸ θεοὺς εἶναι… » : étude des « petits » sanctuaires oraculaires en Anatolie romaine. Thèse de doctorat soutenue à Paris Sciences et Lettres*, Paris Sciences et Lettres, 2019.

Bourret *et al.* 1980 = D. Bourret, M. Coyaud, M.-J. Dubois, L. Mangematin, R. Tavernier, *Littérature orale: 60 contes mélanésiens de Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, 1980.

Braconi 2016 = P. Braconi, *Dall'aes piscatorium all'anulus piscatoris. Vulcano, i pesci e il romanzo del fuoco nell'acqua*, dans V. Gasparini (éd.), *Vestigia : miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*, Stuttgart, 2016, p. 107-118.

Braconi *et al.* 2013 = P. Braconi, F. Coarelli, F. Diosono, G. Ghini (éd.), *Il santuario di Diana a Nemi: Le terrazze e il ninfeo*, Roma, 2013.

Branca – Abate 2019 = S. Branca, T. Abate, *Current knowledge of Etna's flank eruptions (Italy) occurring over the past 2500years. From the iconographies of the XVII century to modern geological cartography*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 385, 2019, p. 159-178.

Branca *et al.* 2011 = S. Branca, G. Coltelli, G. Groppelli, F. Lentini, *Geological map of Etna volcano, 1:50,000 scale*, dans *Ital. J. Geosci. BollSocGeolIt*, 130-3, 2011, p. 265-291.

Branca – Coltelli – Groppelli 2011 = S. Branca, M. Coltelli, G. Groppelli, *Geological evolution of a complex basaltic stratovolcano: Mount Etna, Italy*, 130-3, 2011, p. 306-317.

Branca – Condomines – Tanguy 2015 = S. Branca, M. Condomines, J.-C. Tanguy, *Flank eruptions of Mt Etna during the Greek-Roman and Early Medieval periods: New data from Ra-226-Th-230 dating and archaeomagnetism*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 304, 2015, p. 265-271.

Branca – Del Carlo 2004 = S. Branca, P. Del Carlo, *Eruptions of Mt. Etna during the past 3,200 Years: A revised compilation integrating the historical and stratigraphic records*, dans *Wash. DC Am. Geophys. Union Geophys. Monogr. Ser.*, 143, 2004, p. 1-27.

Branca – Del Carlo 2005 = S. Branca, P. Del Carlo, *Types of eruptions of Etna volcano AD 1670-2003: Implications for short-term eruptive behaviour*, dans *Bull. Volcanol.*, 67-8, 2005, p. 732-742.

Breglia Pulci Doria 1998 = L. Breglia Pulci Doria, *I Cimmeri a Cuma*, dans B. D'Agostino, M. Bats (éd.), *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente*, Napoli, 1998, p. 323-335.

Brelich 1964 = A. Brelich, *La religione greca in Sicilia*, dans *Kokalos*, X-XI, 1964-65, p. 35-54.

Brelich 1966 = A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, 1966.

Brelich 2002 = A. Brelich, *Mitologia, politeismo, magia: e altri studi di storia delle religioni, 1956-1977*, Napoli, 2002.

Brelich 2003 = A. Brelich, *Come funzionano i miti: l'universo mitologico di una cultura melanesiana*, Bari, 2003.

Briquel 1993a = D. Briquel, *Les voix oraculaires*, dans O. de Cazanove, J. Schied (éd.), *Les bois sacrés : Actes du Colloque International (Naples 1989)*, Napoli, 1993, p. 77-90.

Briquel 1993b = D. Briquel, *A proposito della profezia dell'aruspice veiente*, dans M. Sordi (éd.), *La profezia nel mondo antico*, Milano, 1993, p. 169-185.

Brocchi 1820 = G. Brocchi, *Dello stato fisico del suolo di Roma; memoria per servire d'illustrazione alla carta geognostica di questa città.*, Roma, 1820.

Brommer 1978 = F. Brommer, *Hephaistos. Der Schmiedegott in der antiken Kunst*, Mayence, 1978.

Brown 1946 = T.S. Brown, *Euhemerus and the Historians*, dans *Harv. Theol. Rev.*, 39-4, 1946, p. 259-274.

Brunet de Presle 1845 = W. Brunet de Presle, *Recherches sur les établissements des Grecs en Sicile: jusqu'à la réduction de cette île en province romaine*, Paris, 1845.

Buchner 1986 = G. Buchner, *Eruzioni vulcaniche e fenomeni vulcano-tettonici di età Preistorica e Storica nell'isola d'Ischia*, dans C. Albore Livadie (éd.), *Tremblements de terre, éruptions volcaniques et vie des hommes dans la Campanie antique*, Napoli, 1986, p. 145-188.

Buonfiglio 2008 = M. Buonfiglio, *I materiali fittili*, dans P. Gioia (éd.), *Torre Spaccata. Roma S.D.O. Le indagini archeologiche*, Roma, 2008, p. 160.

Burguière 1978 = A. Burguière, *L'anthropologie historique*, dans J. Le Goff, R. Chartier, J. Revel (éd.), *La Nouvelle Histoire*, Paris, 1978, p. 37-61.

Burian – Shapiro 2009 = P. Burian, A. Shapiro (éd.), *The Complete Aeschylus. Persians and Other Plays*, Oxford, 2009.

Burkert 1970 = W. Burkert, *Jason, Hypsipyle, and New Fire at Lemnos a Study in Myth and Ritual*, dans *Class. Q.*, 20-1, 1970, p. 1-16.

Burkert 1992 = W. Burkert, *The orientalizing revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age*, Cambridge, 1992 (*Revealing antiquity*, 5).

Burkert 2005 = W. Burkert, *Homo necans: rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne. Trad. fr. de Homo necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen (1972)*, Paris, 2005.

Burley 2012 = D.V. Burley, *New insights into Kadavu's Past*, dans *Domodomo*, 25, 2012, p. 7-10.

Burley – Balenaivalu 2012 = D.V. Burley, J. Balenaivalu, *Kadavu archaeology: First insights from a preliminary survey.*, dans *Domodomo*, 25, 2012, p. 13-36.

Burton 1962 = R.W.B. Burton, *Pindar's Pythian odes: essays in interpretation*, Oxford, 1962.

Buxton 2016 = R. Buxton, *Mount Etna in the Greco-Roman imaginaire: Culture and Liquid Fire, Valuing landscape in classical Antiquity: natural environment and cultural imagination*, Leiden, 2016, p. 25-45.

Caillot 1914 = A.-C.E. Caillot, *Mythes, légendes et traditions des Polynésiens*, Paris, 1914.

Calame 1985 = C. Calame, *L'impact du passage de l'oral à l'écrit sur l'énoncé de l'énonciation dans la littérature de la Grèce archaïque*, dans B. Gentili, G. Paioni (éd.), *Oralità : cultura, letteratura, discorso : atti del Convegno internazionale, Urbino 21-25 Iuglio 1980*, Roma, 1985, p. 101-112.

Calame 1996 = C. Calame, *Chapitre premier - Illusions de la mythologie, Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque: la création symbolique d'une colonie*, Lausanne, 1996, p. 9-55.

Calame 2015 = C. Calame, *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, Paris, 2015.

Calame – Lincoln 2020 = C. Calame, B. Lincoln, *Les approches comparatives en histoire des religions antiques : Controverses récurrentes et propositions nouvelles, Comparer en histoire des religions antiques : Controverses et propositions*, Liège, 2020 (*Religions*), p. 7-11.

Calì 1995 = S. Calì, *I diavoli del Gebel : leggendario dell'Etna*, Palermo, 1995.

Caliro *et al.* 2008 = S. Caliro, G. Chiodini, G. Izzo, C. Minopoli, A. Signorini, R. Avino, D. Granieri, *Geochemical and biochemical evidence of lake overturn and fish kill at Lake Averno, Italy*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 178-2, 2008, p. 305-316.

Caliro *et al.* 2007 = S. Caliro, G. Chiodini, R. Moretti, R. Avino, D. Granieri, M. Russo, J. Fiebig, *The origin of the fumaroles of La Solfatara (Campi Flegrei, South Italy)*, dans *Geochim. Cosmochim. Acta*, 71-12, 2007, p. 3040-3055.

Caliro – Chiodini – Paonita 2014 = S. Caliro, G. Chiodini, A. Paonita, *Geochemical evidences of magma dynamics at Campi Flegrei (Italy)*, dans *Geochim. Cosmochim. Acta*, 132, 2014, p. 1-15.

Calisti 2006 = F. Calisti, *Mefitis: dalle madri alla madre*, Roma, 2006.

Cameron 2016 = A. Cameron, *Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*, Oxford - New York, 2016.

Campbell 2006 = J. Campbell, *Traditional Disaster Reduction in Pacific Island Communities*, dans *GNS Sci. Rep. 200638*, 2006.

Campbell 2015 = J.R. Campbell, *Development, global change and traditional food security in Pacific Island countries*, 15-7, 2015, p. 1313-1324.

Cantisani *et al.* 2019 = E. Cantisani, S. Vettori, S. Bracci, I. Degano, J.J. Lucejko, T. Ismaelli, F. D'Andria, *The Ploutonion in the Archaeological Site of Hierapolis (Turkey): A Gate to the Underworld and the Knowledge*, dans *Open Access J. Archaeol. Anthropol.*, 1-3, 2019, p. 1-8.

Capaldi – Civetta – Gasparini 1976 = G. Capaldi, L. Civetta, P. Gasparini, *Volcanic History of the Island of Ischia (South Italy)*, dans *Bull. Volcanol.*, 40, 1976, p. 11-22.

Capdeville 1995 = G. Capdeville, *Volcanus: recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, 1995.

Capdeville 2004 = G. Capdeville, *Le volcan dans la mer ou l'initiation d'Hèphaistos*, dans G. Capdeville (éd.), *L'eau et le feu dans les religions antiques, Actes du premier colloque international d'histoire des religions organisé par l'Ecole Doctorale Les Mondes de l'Antiquité, (Paris, Université de Paris IV-Sorbonne, 18-20 Mai 1995)*, Paris, 2004, p. 38-59.

Caracausi *et al.* 2003 = A. Caracausi, R. Favara, S. Giammanco, F. Italiano, A. Paonita, G. Pecoraino, A. Rizzo, P.M. Nuccio, *Mount Etna: Geochemical signals of magma ascent and unusually extensive plumbing system*, dans *Geophys. Res. Lett.*, 30-2, 2003, p. 1057.

Carapezza *et al.* 1984 = M. Carapezza, S. Gurrieri, P.M. Nuccio, M. Valenza, *CO2 and H2S concentrations in the atmosphere at the Solfatara of Pozzuoli*, dans *Bull. Volcanol.*, 47-2, 1984, p. 287-293.

Carapezza *et al.* 2003 = M.L. Carapezza, B. Badalamenti, L. Cavarra, A. Scalzo, *Gas hazard assessment in a densely inhabited area of Colli Albani Volcano (Cava dei Selci, Roma)*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 123-1, 2003, p. 81-94.

Carapezza – Lelli – Tarchini 2010 = M.L. Carapezza, M. Lelli, L. Tarchini, *Geochemistry of the Albano crater lake*, dans R. Funiciello, G. Giordano (éd.), *The Colli Albani volcano*, London, 2010, p. 259-267.

Carena – Manfredini – Piccirilli 1983 = C. Carena, M. Manfredini, L. Piccirilli, *Plutarco. Le vite di Temistocle e di Camillo.*, Milano, 1983 (*Fondazione Lorenzo Valla*).

Carlino 2019 = S. Carlino, *Neapolitan Volcanoes. A Trip Around Vesuvius, Campi Flegrei and Ischia*, Cham, 2019 (*GeoGuide*).

Carrera 1636 = P. Carrera, *Il Mongibello descritto in tre libri*, Catania, 1636.

Carrière – Massonie 1991 = J.-C. Carrière, B. Massonie (éd.), *La Bibliothèque d'Apollodore. Traduite, annotée et commentée.*, Besançon, 1991 (Annales littéraires de l'Université de Besançon).

Carson – Athens 2007 = M.T. Carson, J.S. Athens, *Integration of coastal geomorphology, mythology, and archaeological evidence at Kualoa Beach, windward O'ahu, Hawaiian Islands.*, dans *J. Isl. Coast. Archaeol.*, 2-1, 2007, p. 24-43.

Cary 1914 = E. Cary, *Dio's Roman history. Volume I. Books I-XI*, London - New York, 1914 (*The Loeb Classical Library*).

Casevitz – Jost – Marcadé 1998 = M. Casevitz, M. Jost, J. Marcadé, *Pausanias. Description de la Grèce. Tome VIII. Livre VIII. L'Arcadie*, Paris, 1998.

Casevitz – Jacquemin 2018 = M.É. scientifique Casevitz, A.É. scientifique Jacquemin, *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique. Tome V. Livre V, Livre des Iles*, Paris, 2018.

Cashman – Cronin 2008 = K.V. Cashman, S.J. Cronin, *Welcoming a monster to the world: Myths, oral tradition, and modern societal response to volcanic disasters*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 176-3, 2008, p. 407-418.

Castagno – Brayboy 2008 = A.E. Castagno, B.M.J. Brayboy, *Culturally responsive schooling for indigenous youth: A review of the literature*, dans *Rev. Educ. Res.*, 78-4, 2008, p. 941-993.

Castagnoli 1975 = F. Castagnoli, *Piccoli bronzi*, dans F. Castagnoli, L. Cozza Luzi, M. Fenelli, M. Guaitoli, A. La Regina, M. Mazzolani, E. Paribeni, F. Piccarreta, P. Sommella, M. Torelli (éd.), *Lavinium II. Le tredici are*, Roma, 1975, p. 341-359.

Castagnoli 1977 = F. Castagnoli, *Topografia dei Campi Flegrei, Convegno internazionale I Campi Flegrei nell'Archeologia e nella Storia (Roma, 4-7 maggio 1976)*, Roma, 1977 (*Atti dei Convegni Lincei*), p. 41-79.

Castellani – Dragoni 1991 = V. Castellani, W. Dragoni, *Opere arcaiche epr il controllo del territorio: gli emissari sotterranei dei laghi albani*, dans M. Bergamini (éd.), *Atti del Convegno « Gli Etruschi Maestri di Idraulica »*, Perugia, 1991, p. 43-60.

Castellani – Dragoni 2004 = V. Castellani, W. Dragoni, *Gli emissari dei laghi Albani. Aggiornamenti e prospettive*, dans G. Ghini (éd.), *Lazio e Sabina 2. Secondo Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina. Roma 7-8 Maggio 2003*, Roma, 2004, p. 215-220.

Cataudella 1963 = Q. Cataudella, *Eschilo in Sicilia*, dans *Dioniso*, 37, 1963, p. 5-24.

Cataudella 1964 = Q. Cataudella, *Tragedie di Eschilo nella Siracusa di Gerione*, dans *Kokalos*, X-XI, 1964-65, p. 371-398.

Cazelles 1955 = H. Cazelles, *Les Localisations De L'exode Et La Critique Littéraire*, dans *Rev. Biblique*, 62-3, 1955, p. 321-364.

Cecamore 1993 = C. Cecamore, *Il santuario di Iuppiter Latiaris sul Monte Cavo: spunti e materiali dai vecchi scavi*, dans *Bull. Della Comm. Archeol. Comunale Roma*, 95-1, 1993, p. 19-44.

Cecamore 1996 = C. Cecamore, *Nuovi spunti sul santuario di Iuppiter Latiaris attraverso la documentazione d'archivio*, dans A. Pasqualini (éd.), *Alba Longa: mito, storia, archeologia. : atti dell'incontro di studio Roma-Albano Laziale, 27-29 gennaio 1994*, Roma, 1996, p. 49-66.

Cerasuolo 2016 = S. Cerasuolo, *Il nome del lago Averno nell'antichità, Eros epicureo e altri saggi di filologia classica*, Napoli, 2016, p. 89-96.

Cerasuolo 2017 = S. Cerasuolo, *I Campi Flegrei nella cultura di età augustea*, dans *Atene E Roma Rassegna DellAssociazione Ital. Cult. Class.*, Nuova Serie Seconda, XI-3-4, 2017, p. 115-127.

Cerchiai 1999 = L. Cerchiai, *Appunti sui culti di Marica e Mefite*, dans *Ocnus*, 7, 1999, p. 235-241.

Cerchiai – Jannelli – Longo 2002 = L. Cerchiai, L. Jannelli, F. Longo, *Città Greche della Magna Grecia e della Sicilia*, San Giovanni Lupatoto, 2002.

Cerilli *et al.* 2020 = E. Cerilli, A. Celant, G. Giordano, G. Carboni, *Casetta Mistici e Tor Vergata-San Gaudenzio (Roma): impronte umane, di animali e piantesu una superficie di lahar*, dans A.P. Anzidei, G. Carboni (éd.), *Roma prima del mito: Abitati e necropoli dal neolitico alla prima età dei metalli nel territorio di roma (VI-III millennio a.C.). Vol. 1. Geologia, ambiente e fonti archeologiche*, Oxford, 2020, p. 15-32.

Cerri 1985 = G. Cerri, *G.B. Vico e l'interpretazione oralistica di Omero*, dans B. Gentili, G. Paioni (éd.), *Oralità : cultura, letteratura, discorso : atti del Convegno internazionale, Urbino 21-25 Iuglio 1980*, Roma, 1985, p. 233-252.

Charlet 1991 = J.-L. Charlet, *Claudien. Œuvres. Tome I. Le Rapt de Proserpine*, Paris, 1991.

Charlet 2018 = J.-L. Charlet, *Claudien. Œuvres. Tome IV. Petits Poèmes*, Paris, 2018.

Chassang 1862 = A. Chassang, *Apollonius de Tyane: Sa vie, ses voyages, ses prodiges par Philostrate et ses Lettres*, Paris, 1862.

Chester *et al.* 2000 = D.K. Chester, A.M. Duncan, Guest J.E., P.A. Johnston, J.J.L. Smolenaars, *Human response to Etna volcano during the classical period*, dans W.G. McGuire, D.R. Griffiths, P.L. Hancock, I.S. Stewart (éd.), *The Archaeology of Geological Catastrophe*, London, 2000 (*Special Publications*), p. 179-188.

Chester *et al.* 1985 = D.K. Chester, A.M. Duncan, J.E. Guest, C.R.J. Kilburn, *Mount Etna: the anatomy of a volcano*, London, 1985.

Chiai 2018 = G.F. Chiai, *Ladri di vestiti in Sicilia: Adrano, Efesto, i Palici e la giustizia divina*, dans *Mythos*, 12, 2018, p. 9-46.

Chiarabba – Amato – Delaney 1997 = C. Chiarabba, A. Amato, P.T. Delaney, *Crustal structure, evolution, and volcanic unrest of the Alban Hills, Central Italy | SpringerLink*, dans *Bull. Volcanol.*, 59, 1997, p. 161-170.

Chiarabba *et al.* 2010 = C. Chiarabba, G. Giordano, M. Mattei, R. Funiciello, *The three-dimensional structure of the Colli Albani volcano*, dans R. Funiciello, G. Giordano (éd.), *The Colli Albani volcano*, London, 2010, p. 29-41.

Chiarissi Colombo 2004 = I. Chiarissi Colombo, *Figure d'acqua. Albunea, Mefitis e la Sibilla Tiburtina*, dans M. Antico Gallina (éd.), *Acque per l'utilitas, per la salubritas, per l'amoenitas*, Milano, 2004 (*Itinera. Percorsi uomo antichità ad oggi*), p. 299-316.

Chiarucci 1995 = G. Chiarucci, *Il villaggio delle macine sommerso nelle acque del Lago Albano.*, dans *Boll. Archeol. Subacquea*, II-III-1-2, 1995-96, p. 175-183.

Chiarucci 1979 = P. Chiarucci, *Colli Albani: preistoria e protostoria*, Albano Laziale, 1979.

Chiarucci 1996 = P. Chiarucci, *Viabilità arcaica e luoghi di culto*, dans A. Pasqualini (éd.), *Alba Longa: mito, storia, archeologia. : atti dell'incontro di studio Roma-Albano Laziale, 27-29 gennaio 1994*, Roma, 1996, p. 317-333.

Chicco – Giammanco – Mandrone 2020 = J.M. Chicco, S. Giammanco, G. Mandrone, *Multidisciplinary study of the "Salinelle" of Paternò mud volcanoes: characteristics of the fluids and possible correlations with the activity of Mt. Etna*, dans *Ann. Geophys.*, 63-6, 2020, p. 670.

Chiodini *et al.* 2004 = G. Chiodini, R. Avino, T. Brombach, S. Caliro, C. Cardellini, S. De Vita, F. Frondini, D. Granirei, E. Marotta, G. Ventura, *Fumarolic and diffuse soil degassing west of Mount Epomeo, Ischia, Italy*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 133, 2004, p. 291-309.

Chiodini *et al.* 2011 = G. Chiodini, R. Avino, S. Caliro, C. Minopoli, *Temperature and pressure gas geoindicators at the Solfatara fumaroles (Campi Flegrei)*, dans *Ann. Geophys.*, 54-2, 2011, p. 151-160.

Chiodini – D'Alessandro – Parello 1996 = G. Chiodini, W. D'Alessandro, F. Parello, *Geochemistry of gases and waters discharged by the mud volcanoes at Paternò, Mt. Etna (Italy)*, dans *Bull. Volcanol.*, 58-1, 1996, p. 51-58.

Chiodini *et al.* 2012 = G. Chiodini, F. Tassi, S. Caliro, C. Chiarabba, O. Vaselli, D. Rouwet, *Time-dependent CO2 variations in Lake Albano associated with seismic activity*, dans *Bull. Volcanol.*, 74-4, 2012, p. 861-871.

Chisoli 1993 = A. Chisoli, *Diodoro e le vicende di Ducezio*, dans *Aevum*, Anno 67-Fasc. 1, 1993, p. 21-29.

Chuvin 1992 = P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques: recherches sur l'oeuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand, 1992.

Chuvin 1994 = P. Chuvin, *Local Traditions and Classical Mythology in the Dionysiaca*, dans N. Hopkinson (éd.), *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, Cambridge, 1994 (*Proceedings of the Cambridge Philological Society Supplementary*, 17), p. 167-176.

Chuvin 2017 = P. Chuvin, *Typhée, ultime avatar des Géants ? Pérégrinations d'un mythe à travers l'Anatolie.*, *Géants et gigantomachies entre Orient et Occident: actes du colloque organisé par Centre Jean Bérard.*, Napoli, 2017 (*Collection du Centre Jean Bérard*, 47).

Ciaceri 1901 = E. Ciaceri, *La Alessandra di Licofrone*, Catania, 1901.

Ciaceri 1911 = E. Ciaceri, *Culti e Miti nella Storia dell'Antica Sicilia*, Catania, 1911.

Cioni *et al.* 2008 = R. Cioni, A. Bertagnini, R. Santacroce, D. Andronico, *Explosive activity and eruption scenarios at Somma-Vesuvius (Italy): Towards a new classification scheme*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 178-3, 2008, p. 331-346.

Clark 1953 = E.E. Clark, *Indian legends of the Pacific Northwest*, Berkeley, 1953.

Clark 2000 = G. Clark, *Post-Lapita Fiji: Cultural Transformation in the Mid-Sequence. Unpublished PhD thesis. The Australian National University, Canberra*, 2000.

Clark – Anderson 2009 = G. Clark, A.J. Anderson (éd.), *The early prehistory of Fiji*, Canberra, 2009.

Coarelli 1983 = F. Coarelli, *Il foro romano 1. Periodo arcaico*, Roma, 1983.

Coarelli 1987 = F. Coarelli, *I santuari del Lazio in età repubblicana*, Roma, 1987.

Coarelli 1991 = F. Coarelli, *Gli emissari dei laghi laziali: tra mito e storia*, dans M. Bergamini (éd.), *Atti del Convegno « Gli Etruschi Maestri di Idraulica »*, Perugia, 1991, p. 35-41.

Coarelli 2012 = F. Coarelli, *Il Santuario di Diana Nemorensis e la Lega Latina, Il Fanum Voltumnae e i santuari comunitari dell'Italia antica. Atti del XIX Convegno Internazionale di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria*, Roma, 2012 (*Annali della Fondazione per il Museo Claudio Faina*, XIX), p. 367-377.

Coldstream – Bikai 1988 = J.N. Coldstream, P.M. Bikai, *Early Greek Pottery in Tyre and Cyprus Some Preliminary Comparisons. Report of the Department of Antiquities*, 1988, p. part 2: 35-44.

Coleman 1962 = P.J. Coleman, *An outline of the geology of Choiseul, British Solomon Islands*, dans *J. Geol. Soc. Aust.*, 8-2, 1962, p. 135-157.

Coltelli – Del Carlo – Vezzoli 1998 = M. Coltelli, P. Del Carlo, L. Vezzoli, *Discovery of a Plinian basaltic eruption of Roman age at Etna volcano, Italy*, dans *Geology*, 26-12, 1998, p. 1095-1098.

Coltelli – Del Carlo – Vezzoli 2000 = M. Coltelli, P. Del Carlo, L. Vezzoli, *Stratigraphic constraints for explosive activity in the past 100 ka at Etna Volcano, Italy*, dans *Int. J. Earth Sci.*, 89-3, 2000, p. 665-677.

Combès 1995 = R. Combès, *Valère Maxime. Faits et dits mémorables. Livre I-III*, Paris, 1995 (*CUF*).

Compatangelo-Soussignan 2010 = R. Compatangelo-Soussignan, *La représentation des embouchures fluviales dans la tradition géographique grecque à partir du texte de Strabon*, dans E. Hermon (éd.), *Riparia dans l'Empire romain. Pour la définition du concept*, Oxford, 2010 (*BAR. International series*), p. 165-176.

Compatangelo-Soussignan 2020 = R. Compatangelo-Soussignan, *La découverte des fossiles dans l'Antiquité : une conception fixiste ou évolutive de l'animal ?*, dans J. Förstel, M. Plouvier (éd.), *L'animal : un objet d'étude*, Paris, 2020 (*Actes des congrès nationaux des sociétés historiques et scientifiques*), p. 158-170.

Compatangelo-Soussignan – Étienne – Axel 2019 = R. Compatangelo-Soussignan, C. Étienne, C. Axel, *Introduction, L'expérience de la catastrophe. Perspectives historiques et géographiques*, Rennes, 2019 (*Norois (Environnement, aménagement, société)*, 251), p. 9-14.

Compatangelo-Soussignan – Le Blay – Diosono 2022 = R.A.D. de publication P. Compatangelo-Soussignan, F.D. de publication P. Le Blay, F.A.D. de publication P. Diosono, *Living with seismic phenomena in the Mediterranean and beyond between Antiquity and the Middle Ages: Proceedings of Cascia (25-26 October, 2019) and Le Mans (2-3 June, 2021) conferences*, Oxford, 2022.

Compatangelo-Soussignan – Chauveau – Creach 2019 = R.D. de publication P. Compatangelo-Soussignan, E.D. de publication P. Chauveau, A.D. de publication P. Creach, *L'expérience de la catastrophe. Perspectives historiques et géographiques*, Rennes, 2019 (*Norois (Environnement, aménagement, société)*, 251).

Contensou 2014 = A. Contensou, *La Bibliothèque d'Apollodore et les mythographes anciens. Thèse de doctorat soutenue à l'École normale supérieure de Lyon*, Université de Lyon, 2014.

Cook 1905 = A.B. Cook, *The European Sky-God. III: The Italians*, dans *Folklore*, 16-3, 1905, p. 260-332.

Cook 1925 = A.B. Cook, *Zeus: A study in ancient religion*, Cambridge, 1925.

Copani 2007 = F. Copani, *Il mito di Trinaco e la propaganda di Ducezio*, dans *Parola Passato*, 62, 2007, p. 81-98.

Cordano 1997 = F. Cordano, *Iscrizioni dal territorio di Palagonia e Mineo (Catania)*, dans *Kokalos*, 43-44-II. 1, 1997-98, p. 165-171.

Cordano 2008 = F. Cordano, *Il santuario dei Palikoí*, dans *Aristonothos Scr. Il Mediterr. Antico*, Mythoi siciliani in Diodoro-2, 2008, p. 41-50.

Cordiano – Zorat 2014 = G. Cordiano, M. Zorat, *Diodoro Siculo. biblioteca storica. Vomule secondo (libri IV-VIII)*, Milano, 2014 (*Classici greci e latini*).

Coulon – Van Daele 1928 = V. Coulon, H. Van Daele, *Aristophane. Tome III. Les oiseaux - Lysistrata*, Paris, 1928.

Cove 1978 = J.J. Cove, *Survival or extinction: reflections on the problem of famine in tsimshian and kaguru mythology*, dans C.D. Laughlin, I.A. Brady (éd.), *Extinction and survival in human populations*, New York, 1978, p. 23-43.

Croissant 2010 = F. Croissant, *Pour une relecture archéologique du « phénomène orientalisant »*, dans R. Étienne (éd.), *La Méditerranée au VIIe siècle av. J.-C. : essais d'analyses archéologiques*, Paris, 2010, p. 312-343.

Cronin – Cashman 2007 = S.J. Cronin, K.V. Cashman, *Volcanic oral traditions in hazard assessment and mitigation*, dans J. Grattan, R. Torrence (éd.), *Living under the shadow: Cultural impacts of volcanic eruptions.*, New York, 2007, p. 175-202.

Cronin – Ferland – Terry 2004 = S.J. Cronin, M.A. Ferland, J.P. Terry, *Nabukelevu volcano (Mt. Washington), Kadavu – a source of hitherto unknown volcanic hazard in Fiji*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 131-3, 2004, p. 371-396.

Cronin *et al.* 2004 = S.J. Cronin, D.R. Gaylord, D. Charley, B.V. Alloway, S. Wallez, J.W. Esau, *Participatory Methods of Incorporating Scientific with Traditional Knowledge for Volcanic Hazard Management on Ambae Island, Vanuatu*, dans *Bull. Volcanol.*, 66-7, 2004, p. 652-668.

Cronin – Neall 2000 = S.J. Cronin, V.E. Neall, *Impacts of volcanism on pre-European inhabitants of Taveuni, Fiji*, dans *Bull. Volcanol.*, 62-3, 2000, p. 199-213.

Croon 1952a = J.H. Croon, *The Palici: An Autochthonous Cult in Ancient Sicily*, dans *Mnemosyne*, 5-2, 1952, p. 116-129.

Croon 1952b = J.H. Croon, *The herdsman of the dead : studies on some cults, myths and legends of the ancient Greek colonization-area*, Utrecht, 1952.

Croon 1967 = J.H. Croon, *Hot Springs and Healing Gods*, dans *Mnemosyne*, 20-3, 1967, p. 225-246.

Cultraro 2012 = M. Cultraro, *I Siculi all'ombra del vulcano: per una proposta di definizione dell'età del Bronzo recente e finale nella media valle del Simeto*, dans M. Congiu, C. Micciché, S. Modeo (éd.), *Dal mito alla storia. La Sicilia nell'Archaiologhia di Tucidide. Atti del VIII Convegno di Studi.*, Caltanissetta-Roma, 2012, p. 181-203.

Cusumano 1990 = N. Cusumano, *Ordalia e soteria nella Sicilia antica. I Palici*, dans *Mythos*, 2, 1990.

Cusumano 1992 = N. Cusumano, *I culti di Adrano e di Efesto. Politica, religione e acculturazione in Sicilia tra V e IV secolo*, dans *Kokalos*, XXXVIII, 1992, p. 151-189.

Cusumano 2004 = N. Cusumano, *Animali, culti e interazioni etniche. I ladri di mantello ad Atene e Adrano tra droit et prédroit*, dans *Mythos*, 12, 2004-5, p. 107-136.

Cusumano 2006 = N. Cusumano, *I Siculi*, dans P. Anello, G. Martorana, R. Sammartano (éd.), *Ethne e Religioni nella Sicilia Antica. Atti del convegno (Palermo, 6-7 dicembre 2000)*, Roma, 2006, p. 121-145.

Cusumano 2009 = N. Cusumano, *Aitna e i cani di Efesto nel De Natura Animalium di Eliano*, dans M. Congiu, C. Micciché, S. Modeo (éd.), *Eis Akra. Insediamenti d'altura in Sicilia dalla preistoria al III secolo a.C. Atti del Convegno (Caltanissetta, 10-11 maggio 2008)*, Caltanissetta, 2009, p. 269-294.

Cusumano 2013 = N. Cusumano, *Fabriquer un culte ethnique. Écriture rituelle et généalogies mythiques dans le sanctuaire des Paliques en Sicile*, dans *Rev. L'histoire Relig.*, 2, 2013, p. 167-184.

Cusumano 2015 = N. Cusumano, *Adrano, Efesto e i Palici. Culti, interazioni etniche e middle ground nella Sicilia antica.*, Caltanissetta-Roma, 2015.

D'Agostino 1994 = B. D'Agostino, *Pitecusa, un'apoikia di tipo particolare*, dans B. D'Agostino, D. Ridgway (éd.), *Apoikia : i più antichi insediamenti Greci in Occidente : funzioni e modi dell'organizzazione politica e sociale : scritti in onore di Giorgio Buchner*, Napoli, 1994, p. 19-27.

D'Agostino 2006 = B. D'Agostino, *The first Greeks in Italy*, dans G.R. Tsetskhladze (éd.), *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, Leiden - Boston, 2006 (*Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batavia. Supplementum*, 193), p. 201-237.

Dagron – Feissel 1987 = G. Dagron, D. Feissel, *Korykos, Inscriptions de Cilicie*, Paris, 1987 (*Travaux et mémoires du centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance*), p. 43-48.

Daicovici 1930 = C. Daicovici, *Castrimoenium e la così detta « via Castrimeniese »*, dans *Ephemer. Dacorom.*, IV, 1930, p. 29-71.

D'Alessandro 2006 = W. D'Alessandro, *Gas hazard: An often neglected natural risk in volcanic areas*, dans J.F. Martin-Duque, C.A. Brebbia, D.E. Emmanouloudis, U. Mander (éd.), *Geo-environment & landscape evolution II.*, Southampton, 2006, p. 369-378.

D'Alessandro – Parello – Valenza 1996 = W. D'Alessandro, F. Parello, M. Valenza, *Gas manifestations of Mount Etna area: historical notices and new geochemical data*, dans *Acta Vulcanol*, 8-1, 1996, p. 23-29.

D'Ambrosio *et al.* 2010 = E. D'Ambrosio, B. Giaccio, L. Lombardi, F. Marra, M.F. Rolfo, A. Sposato, *L'attività recente del centro eruttivo di Albano tra scienza e mito: un'analisi critica del rapporto tra il vulcano laziale e la storia dell'area albana*, dans G. Ghini (éd.), *Lazio e Sabina 6. Atti del Convegno. Roma 4-6 marzo 2009*, Roma, 2010, p. 211-222.

D'Andria 2013 = F. D'Andria, *Il Ploutonion a Hierapolis di Frigia*, dans *IstMitt*, 63, 2013, p. 157-217.

D'Andria 2018 = F. D'Andria, *The Ploutonion of Hierapolis in light of recent research (2013-17)*, dans *J. Roman Archaeol.*, 31, 2018, p. 90-129.

D'Arco 1997 = I. D'Arco, *Il prodigio del lago Albano e la tradizione su Camillo vincitore di Veio*, *Miscellanea greca e romana XXI*, Roma, 1997 (*Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica*, 6), p. 93-148.

Daude *et al.* 2013 = C.É. scientifique T. Daude, S.É. scientifique T. David, M.É. scientifique T. Fartzoff, C.É. scientifique T. Muckensturm-Poulle, *Scholies à Pindare. Volume I, Vies de Pindare et scholies à la première Olympique : « Un chemin de paroles » (O. I, 110)*, Besançon, 2013.

Davenport 1953 = W.H. Davenport, *Marshallese Folklore Types*, dans *J. Am. Folk.*, 66-261, 1953, p. 219-237.

Davidson 1977 = J.M. Davidson, *Western Polynesia and Fiji: Prehistoric Contact, Diffusion and Differentiation in Adjacent Archipelagos on JSTOR*, dans *World Archaeol.*, 9-1, 1977, p. 82-94.

De Angelis 2008 = F. De Angelis, *La sepoltura*, dans P. Gioia (éd.), *Torre Spaccata. Roma S.D.O. Le indagini archeologiche*, Roma, 2008, p. 163-164.

De Benedetti *et al.* 2014 = A. De Benedetti, R. Funiciello, G. Giordano, G. Diano, A. Scenna, F. Gaudioso, *L'attività recente del cratere di Albano tra vulcanologia, storia e leggenda*, *Mem. Descr. Carta Geol. d'It. XCVI*, Torino, 2014, p. 203-212.

De Benedetti *et al.* 2008 = A.A. De Benedetti, R. Funiciello, G. Giordano, G. Diano, E. Caprilli, M. Paterne, *Volcanology, history and myths of the Lake Albano maar (Colli Albani volcano, Italy)*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 176-3, 2008, p. 387-406.

De Beni *et al.* 2011 = E. De Beni, S. Branca, M. Coltelli, G. Groppelli, J. Wijbrans, *40Ar/39Ar isotopic dating of Etna volcanic succession*, 130-3, 2011, p. 292-305.

De Caro – Gialanella 1998 = S. De Caro, C. Gialanella, *Novità pitecusane. L'insediamento di Punta Chiarito a Forio d'Ischia*, dans M. Bats, B. D'Agostino (éd.), *Euboica: l'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente. Atti del convegno internazionale di Napoli, 13-16 novembre 1996.*, Napoli, 1998, p. 337-353.

De Cristofaro 2006 = L. De Cristofaro, *Tifeo nella Teogonia esiodea: confronto con Ullikummi e Hedammu rivali del dio della Tempesta*, dans *Mediterr. Antico Econ. Soc. Cult.*, 9-1, 2006, p. 155-179.

De Gregorio *et al.* 2002 = S. De Gregorio, I.S. Diliberto, S. Giammanco, S. Guerrieri, M. Valenza, *Tectonic control over large-scale diffuse degassing in eastern Sicily (Italy)*, dans *Geofluids*, 2, 2002, p. 273-284.

De Rita *et al.* 1995a = D. De Rita, C. Faccenna, C. Rosa, M.F. Sheridan, *Stratigraphy and volcano-tectonics*, dans R. Triglia (éd.), *The volcano of the Alban hills : a contribution on geomorphology, stratigraphy and volcano-tectonics, mineralogy*, Roma, 1995, p. 31-65.

De Rita – Funiciello – Pantosti 1986 = D. De Rita, R. Funiciello, D. Pantosti, *Dynamics and evolution of the Albano crater (south of Rome)*, *Proceedings of the IAVCEI International Conference*, Kagoshima, 1986, p. 502-505.

De Rita *et al.* 1995b = D. De Rita, G. Giordano, C. Rosa, M.F. Sheridan, *Volcanic hazard at the Alban Hills and computer simulations*, dans R. Triglia (éd.), *The volcano of the Alban hills : a contribution on geomorphology, stratigraphy and volcano-tectonics, mineralogy*, Roma, 1995, p. 267-283.

De Rossi 1873 = M.S. De Rossi, *Le fratture vulcaniche laziali ed i terremoti del gennaio 1873*, dans *Atti Dell'Accademia Pontif. De' Nuovi Lincei*, 26, 1873, p. 136-179.

De Rossi 1874 = M.S. De Rossi, *Periodo sismico di Velletri dal Novembre 1873 al Gennaio 1874*, dans *Bull. Vulcan. Ital.*, 1, 1874, p. 37-42.

De Savignac 1953 = J. De Savignac, *Étude sur l'équivalence Baal-Seth-Typhon-Zaphon*, dans *Nouv. Clio*, 5, 1953, p. 216-221.

De Vivo – Belkin – Rolandi 2020 = B. De Vivo, H.E. Belkin, G. Rolandi, *Vesuvius, Campi Flegrei, and Campanian volcanism*, Amsterdam, 2020.

Deane 1909 = W. Deane, *Tanovo - the god of Ono*, dans *Trans Fijian Soc*, 1909, p. 39-42.

Deane 1919 = W. Deane, *The Strange Adventures of a Whale's Tooth, a Missionary Story of Fiji for Young People and Others*, Sydney, 1919.

Deane 1921 = W. Deane, *Fijian society; or, The sociology and psychology of the Fijians*, London, 1921.

De'Ath – Mennis 1981 = C. De'Ath, M.R. Mennis (éd.), *Merging men and nature: myths of Melanesia*, Boroko, 1981.

Debiasi 2000 = A. Debiasi, *Le tre eruzioni dell'Etna in Tucidide*, dans *Hesperia Studi Sulla Grecità Occidente*, 12, 2000, p. 227-233.

Debiasi 2008 = A. Debiasi, *Esiodo e l'occidente*, Roma, 2008 (*Hesperìa*, 24).

de Cazanove 2003 = O. de Cazanove, *Le lieu de culte de Méfitis dans les Ampsancti valles: des sources documentaires hétérogènes*, dans O. de Cazanove, J. Scheid (éd.), *Sanctuaires et Sources dans l'Antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave-Glotz, l'École Française de Rome et le Centre Jean Bérard. Naples, Centre Jean Bérard, le 30 novembre 2001*, Napoli, 2003, p. 145-179.

Delcourt 1957 = M. Delcourt, *Héphaistos ou la Légende du magicien*, Paris, 1957.

Delibrias *et al.* 1979 = G. Delibrias, G.M. Di Paola, M. Rosi, R. Santacroce, *La storia eruttiva del complesso vulcanico Somma Vesuvio ricostruita dalle successioni piroclastiche del Monte Somma*, dans *Rendiconti Soc. Ital. Minearolgia E Petrol.*, 35-1, 1979, p. 411-438.

Demangeot 1952 = J. Demangeot, *Le volcanisme des Champs Phlégréens*, dans *Rev. Géographie Lyon*, 27-1, 1952, p. 35-43.

Denham – Ramsey – Specht 2012 = T. Denham, C.B. Ramsey, J. Specht, *Dating the appearance of Lapita pottery in the Bismarck Archipelago and its dispersal to Remote Oceania*, dans *Archaeol. Ocean.*, 47, 2012, p. 39-46.

de Polignac 1998 = F. de Polignac, *Navigations et fondations : Héra et les Eubéens de l'Egée à l'Occident*, dans M. Bats, B. D'Agostino (éd.), *Euboica: l'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente. Atti del convegno internazionale di Napoli, 13-16 novembre 1996.*, Napoli, 1998, p. 23-29.

Derrick 1946 = R.A. Derrick, *A history of Fiji*, Suva, 1946.

Derrick 1957 = R.A. Derrick, *The Fiji Islands: a geographical handbook*, Suva, 1957.

de Savignac 1953 = J. de Savignac, *Étude sur l'équivalence Baal-Seth-Typhon-Zaphon*, dans *Nouv. Clio*, 5, 1953, p. 216-221.

Descat 1985 = R. Descat, *Autour d'une fonction sociale de l'oralité : travail, échange et parole chez Pindare*, dans B. Gentili, G. Paioni (éd.), *Oralità : cultura, letteratura, discorso : atti del Convegno internazionale, Urbino 21-25 Iuglio 1980*, Roma, 1985, p. 69-76.

Detienne 1981 = M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981.

Detienne 2000 = M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, 2000.

de Vita *et al.* 1999 = S. de Vita, G. Orsi, A. Carandente, M. D'Antonio, A. Deino, T. di Cesare, M.A. Di Vito, R.V. Fisher, R. Isaia, E. Marotta, A. Necco, M. Ort, L. Pappalardo, M. Piochi, J. Southon, *The Agnano–Monte Spina eruption (4100 years BP) in the restless Campi Flegrei caldera (Italy)*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 91, 1999, p. 269-301.

de Vita *et al.* 2010 = S. de Vita, F. Sansivero, G. Orsi, E. Marotta, M. Piochi, *Volcanological and structural evolution of the Ischia resurgent caldera (Italy) over the past 10 k.y.*, dans *Geol. Soc. Am. Spec. Pap.*, 464, 2010, p. 193-239.

de Vita *et al.* 2017 = S. de Vita, F. Sansivero, M. Piochi, G. Minin, C. Gialanella, *The impact of the Punta Chiarito Tephra on the VIII century BC Greek settlement of Pithekoussai (Ischia, Italy): eruption dynamics and emplacement mechanism*, 2017.

Di Benedetto 1995 = V. Di Benedetto, *Tifone in Pindaro e Eschilo*, dans *Riv. Filol. E Istruzione Class.*, 123-2, 1995, p. 129-139.

Di Cicco – Jodice – Martino 2006 = A. Di Cicco, M. Jodice, L. Martino (éd.), *Campi Flegrei: mito storia realtà*, Napoli, 2006.

Di Vito *et al.* 1999 = M.A. Di Vito, R. Isaia, G. Orsi, J. Southon, S. De Vita, M. D'Antonio, L. Pappalardo, M. Piochi, *Volcanism and deformation since 12,000 years at the Campi Flegrei caldera (Italy)*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 91, 1999, p. 221-246.

Di Vito *et al.* 2019 = M.A. Di Vito, P. Talamo, S. de Vita, I. Rucco, G. Zanchetta, M. Cesarano, *Dynamics and effects of the Vesuvius Pomici di Avellino Plinian eruption and related phenomena on the Bronze Age landscape of Campania region (Southern Italy)*, dans *Quat. Int.*, 499-Part B, 2019, p. 231-244.

Diamond 2005 = J.M. Diamond, *Collapse: how societies choose to fail or succeed*, London, 2005.

Dietrich – Lagios 2018 = V.J. Dietrich, E. Lagios (éd.), *Nisyros volcano: the Kos-Yali-Nisyros volcanic field*, Cham, 2018.

Dionisi 1972 = F. Dionisi, *La posizione di Albalonga è raffigurata in un affresco di Pompei*, dans *L'Urbe*, 35, 1972, p. 10-17.

Diosono 2020 = F. Diosono, *Lamps as ritual and « magical » objects in archaeological contexts*, dans A. Mastrocinque, J.E. Sanzo, M. Scapini (éd.), *Ancient Magic Then and Now*, Stuttgart, 2020, p. 139-157.

Diosono – Cinaglia 2016 = F. Diosono, T. Cinaglia, *Light on the water: ritual deposit of lamps in Lake Nemi*, dans *J. Roman Archaeol.*, 29-1, 2016, p. 451-468.

Diosono – Grossi – Lancini 2022 = F. Diosono, F. Grossi, L. Lancini, *Ritual Offerings or divination Tools? Objects of Play from the Roman Republican Sanctuary of Diana in Nemi*, dans A. Pace, T. Penn, U. Schädler (éd.), *Toys: The archaeology of play and games: material approaches*, 2022 (en cours de publication).

Diosono – Manetta – Poulsen 2019 = F. Diosono, C. Manetta, B. Poulsen, *Contestualizzare il passato nei Colli Albani. Ville, tombe e spazi sacri tra il XII e il XVIII miglio dell'antica via Appia*, dans A.L. Fischetti, Attema P.A.J. (éd.), *Alle pendici dei Colli Albani. Dinamiche insediative e cultura materiale ai confini con Roma*, Groningen, 2019 (*Groningen Archaeologial Studies 35*), p. 133-149.

Dixon 1916 = R.B. Dixon, *Mythology of Oceania*, Boston, 1916 (*The Mythology of All Races Vol. IX*).

Donovan 2010 = K. Donovan, *Doing social volcanology: exploring volcanic culture in Indonesia*, dans *Area*, 42-1, 2010, p. 117-126.

Dougherty 1991 = C. Dougherty, *Linguistic Colonialism in Aeschylus' Aetnaeae*, dans *Greek Roman Byzantine Stud.*, 32-2, 1991, p. 119-132.

Drusiani – Bersani – Penta 2007 = R. Drusiani, P. Bersani, P. Penta, *L'antico emissario del lago Albano. Ipotesi sulle origini ed il suo ruolo nel tempo*, dans *L'acqua*, 4, 2007, p. 55-62.

Duchemin 1972 = J. Duchemin, *Le captif de l'Etna: Typhée « frère » de Prométhée*, dans *Studi Class. Onore Quintino Cataudella*, 1, 1972, p. 149-172.

Dumas-Alcolat 2004 = D. Dumas-Alcolat, *« Les merveilles des montagnes qui brûlent » sous l'Empire Romain: le paradoxe d'une connaissance derrière un vide lexical et iconographique*, dans D. Bertrand (éd.), *L' invention du paysage volcanique*, Clemont-Ferrand, 2004 (*Collection Volcaniques*), p. 13-38.

Dumézil 1968 = G. Dumézil, *Mythe et épopée. Vol. I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, 1968.

Dumézil 1975 = G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, 1975.

Dumézil 1981 = G. Dumézil, *Mythe et épopée. 3, Histoires romaines*, Paris, 1981.

Dunbabin 1951 = T.J. Dunbabin, *The Oracle of Hera Akraia at Perachora*, The Annual of the British School at Athens-46, 1951, p. 61-71.

Dupraz 2004 = E. Dupraz, *La représentation du volcanisme dans les Naturales Quaestiones de Sénèque*, dans É. Foulon (éd.), *Connaissance et représentations des volcans dans l'Antiquité: actes du colloque de Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 19-20 septembre 2002*, Clermont-Ferrand, 2004 (*Collection ERGA recherches sur l'Antiquité*, 5), p. 231-258.

Dvorak – Mastrolorenzo 1991 = J.J. Dvorak, G. Mastrolorenzo, *The mechanisms of recent vertical crustal movements in Campi Flegrei Caldera, southern Italy*, dans *Geol. Soc. Am.*, 263, 1991, p. 1-47.

Eißfeldt 1932 = O. Eißfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Halle, 1932.

Eliade 1952 = M. Eliade, *Images et symboles: essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, 1952.

Eliade 1989 = M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*, Paris, 1989.

Elton 1815 = C.A. Elton, *The remains of Hesiod the Ascræan, including the Shield of Hercules*, London, 1815.

Emerson 1909 = N.B. Emerson, *Unwritten literature of Hawaii: the sacred songs of the hula*, Washington, 1909.

Emerson 1978 = N.B. Emerson, *Pele and Hiiaka: a myth from Hawaii*, Rutland, 1978.

Engels 2012 = D. Engels, *Dionysius of Halicarnassus on Roman Religion, Divination and Prodigies*, dans C. Deroux (éd.), *Studies in Latin Literature and Roman History 16*, Bruxelles, 2012 (*Collection Latomus*), p. 151-175.

Fabbri – Pola Marco – Zampieri 2013 = P. Fabbri, Pola Marco, D. Zampieri, *Il termalismo da un punto di vista geologico*, dans M. Bassani, M. Bressan, F. Ghedini (éd.), *Aquae Salutiferae. Il termalismo tra antico e contemporaneo. Atti del Convegno Internazionale (Montegrotto Terme, 6-8 settembre 2012)*, Padova, 2013, p. 11-17.

Fabiano 2011 = D. Fabiano, *I "demoni dei bagni" tra acqua e fuoco*, dans F. Prescendi, Y. Volokhine (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions - Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève, 2011, p. 275-288.

Facella 2006 = A. Facella, *Alesa Arconidea. Ricerche su un'antica città della Sicilia tirrenica*, Pisa, 2006.

Falasca 2002 = G. Falasca, *Mefitis, divinità osca delle acque (ovvero della mediazione)*, dans *Eutopia*, nuova serie II-2, 2002, p. 7-56.

Faranda 2009 = R. Faranda, *Valerio Massimo. Detti e fatti memorabili*, Torino, 2009.

Fazello 1560 = T. Fazello, *De rebus Siculis decades duae, nunc primum in lucem editae. His accessit totius operis index locupletissimus*, Palermo, 1560.

Fentress – Wickham 1992 = J. Fentress, C. Wickham, *Social memory*, Oxford, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, Etats-Unis d'Amérique, 1992.

Fernandez 2010 = C. Fernandez, *Les motifs mythologiques antiques et bibliques dans la poésie de RDA : Günter Kunert, Sarah Kirsch et Uwe Kolbe. Thèse de doctorat soutenue à l'Univrsité Lumière Lyon 2*, Université Lumière Lyon 2, Lyon, 2010.

Ferrara 1805 = F. Ferrara, *Memorie sopra il lago Naftia nella Sicilia meridionale, sopra l'ambra siciliana, sopra il mele ibleo e la città d'Ibla Megara, sopra Nasso e Callipoli*, Palermo, 1805.

Ferrara 1835 = F. Ferrara, *Sopra l'eruzione dell'Etna segnata da Orosio nel 122 innanzi G. C.*, dans *Atti Della Accad. Gioenia Sci. Nat. Catania*, 10, 1835, p. 141-158.

Field 1998 = J.S. Field, *Natural and constructed defences in Fijian fortifications*, dans *Asian Perspect.*, 37-1, 1998, p. 32-58.

Filoteo Omodei 1590 = A. Filoteo Omodei, *Aetna topografia atque ejus incendiorum istoria. Venetis Muschius*, 1590.

Findley 1981 = R.A. Findley, *Eruption of Mount St. Helens*, dans *Natl. Geogr.*, 159-1, 1981, p. 3-65.

Finnegan 1970 = R. Finnegan, *A Note on Oral Tradition and Historical Evidence*, dans *Hist. Theory*, 9-2, 1970, p. 195-201.

Finnegan 1977 = R. Finnegan, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge, 1977.

Finnegan 1985 = R. Finnegan, *Oral composition and oral literature in the Pacific*, dans B. Gentili, G. Paioni (éd.), *Oralità : cultura, letteratura, discorso : atti del Convegno internazionale, Urbino 21-25 Iuglio 1980*, Roma, 1985, p. 125-154.

Fischer 1902 = T. Fischer, *La penisola italiana: saggio di corografia scientifica*, Torino, 1902.

Fischetti 2019 = A.L. Fischetti, *La Via Castrimeniense: lo stato della ricerca*, dans A.L. Fischetti, Attema P.A.J. (éd.), *Alle pendici dei Colli Albani. Dinamiche insediative e cultura materiale ai confini con Roma*, Groningen, 2019 (*Groningen Archaeologial Studies 35*), p. 57-76.

Fischetti 2022 = A.L. Fischetti, *Dalle Rotte alle strade. Infrastrutture e insediamenti dalle origini all'età romana*, Groningen, 2022 (*Groningen Archaeological Studies*) (en cours de publication).

Fischetti – De Benedetti – Giordano 2022 = A.L. Fischetti, A.A. De Benedetti, G. Giordano, *The impact and the Effects of the Colli Albani Volcanic Activity on a Settlement Close to Rome*, dans R.A.D. de publication P. Compatangelo-Soussignan, F.D. de publication P. Le Blay, F.A.D. de publication P. Diosono (éd.), *Living with seismic phenomena in the Mediterranean and beyond between Antiquity and the Middle Ages: Proceedings of Cascia (25-26 October, 2019) and Le Mans (2-3 June, 2021) conferences*, Oxford, 2022, p. 177-186.

Fison 1904 = L. Fison, *Tales from old Fiji*, London, 1904.

Flacelière – Juneaux – Chambry 1961 = R. Flacelière, M. Juneaux, É. Chambry, *Plutarque. Vies. tome II. Solon-Publicola - Thémistocle-Camille*, Paris, 1961.

Fletcher *et al.* 2013 = S. Fletcher, J. Thiessen, A. Gero, M. Rumsey, N. Kuruppu, J. Willetts, *Traditional Coping Strategies and Disaster Response: Examples from the South Pacific Region*, dans *J. Environ. Public Health*, 2013, 2013, p. 264503.

Flood – Strong – Flood 1999 = B. Flood, B.E. Strong, W. Flood (éd.), *Pacific Island legends: tales from Micronesia, Melanesia, Polynesia, and Australia*, Honolulu, 1999.

Fontenrose 1966 = J.E. Fontenrose, *Typhon among the Arimoi*, dans L. Wallach (éd.), *The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca - New York, 1966, p. 64-82.

Fontenrose 1980 = J.E. Fontenrose, *Python. A study of Delphic myth and its origins*, Berkley - Los Angeles - London, 1980.

Forsyth 1984 = P.Y. Forsyth, *Lemnos Reconsidered*, dans *Echos Monde Class. Class. Views*, XXVIII, n.s. 3-1, 1984, p. 3-14.

Foulon 2004 = É. Foulon (éd.), *Connaissance et représentations des volcans dans l'Antiquité: actes du colloque de Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 19-20 septembre 2002*, Clermont-Ferrand, 2004 (*Collection ERGA recherches sur l'Antiquité*, 5).

Fraenkel 1954 = E. Fraenkel, *Vermutungen zum Aetna-Festspiel des Aeschylus*, dans *Eranos*, 52, 1954, p. 61-75.

Frazer 1890 = J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*, London, 1890.

Frazer 1898 = J.G. Frazer, *Pausanias. Description of Greece*, New York, 1898.

Frazer 1921 = J.G. Frazer, *Apollodorus. The Library. I*, London - New York, 1921.

Freda *et al.* 2006 = C. Freda, M. Gaeta, D.B. Karner, F. Marra, P.R. Renne, J. Taddeucci, P. Scarlato, J.N. Christensen, L. Dallai, *Eruptive history and petrologic evolution of the Albano multiple maar (Alban Hills, Central Italy)*, dans *Bull. Volcanol.*, 68, 2006, p. 567-591.

Freeman 1891 = E.A. Freeman, *The History of Sicily from the earliest times*, New York, 1891-94.

Freyburger – Scheid 1992 = G. Freyburger, J. Scheid, *Cicéron. De la divination*, Paris, 1992.

Frost 1970 = E.L. Frost, *Archaeological excavations of fortified sites on Taveuni, Fiji. Unpublished PhD thesis, University of Oregon.*, 1970.

Frost 1979 = E.L. Frost, *Fiji, The prehistory of Polynesia*, Cambridge, 1979, p. 61-81.

Funiciello – Giordano – De Rita 2003 = R. Funiciello, G. Giordano, D. De Rita, *The Albano maar lake (Colli Albani Volcano, Italy): recent volcanic activity and evidence of pre-Roman Age catastrophic lahar events*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 123, 2003, p. 43-61.

Funiciello *et al.* 2002 = R. Funiciello, G. Giordano, D. De Rita, M.L. Carapezza, F. Barberi, *L'attività recente del cratere del Lago Albano di Castelgandolfo*, dans *Rend Fis Acc Lincei*, s. 9, v. 13, 2002, p. 113-143.

Funiciello *et al.* 2010 = R. Funiciello, G. Heiken, A.A. De Benedetti, G. Giordano, *Volcanic activity of the Lake Albano Maar in Roman history and mythology*, dans R. Funiciello, G. Giordano (éd.), *The Colli Albani volcano*, London, 2010, p. 331-338.

Gagé 1954 = J. Gagé, *Alpanu, la Némésis étrusque, et l' « Extispicium » du siège de Véies*, dans *MEFRA*, 66-1, 1954, p. 39-78.

Gagé 1955 = J. Gagé, *Apollon romain: essai sur le culte d'Apollon et le développement du « ritus graecus » à Rome des origines à Auguste*, 1955.

Gagliano 2012 = E. Gagliano, *Il dio Adrano: riletture e riflessioni*, dans *Aristonothos Scr. Il Mediterr. Antico*, Convivenze etniche, scontri e contatti di culture in Sicilia e Magna Grecia-7, 2012, p. 301-319.

Gaillard 2006 = J.-C. Gaillard, *Traditional Societies in the Face of Natural Hazards: The 1991 Mt. Pinatubo Eruption and the Aetas of the Philippines*, dans *Int. J. Mass Emergencies Disasters*, 24-1, 2006, p. 5-43.

Gaillard 2007 = J.-C. Gaillard, *Resilience of traditional societies in facing natural hazards*, dans *Disaster Prev. Manag. Int. J.*, 2007.

Galanopoulos 1960 = A.G. Galanopoulos, *On the origin of the Deluge of Deukalion ad the myth of Atlantis*, dans *Athenais Archaiologike Hetaireia*, 3, 1960, p. 226-231.

Galanopoulos 1963 = A.G. Galanopoulos, *Die Deukalionische Flut aus geologischer Sicht*, dans *Altert.*, 9, 1963, p. 3-7.

Galanopoulos – Bacon 1969 = A.G. Galanopoulos, E. Bacon, *Atlantis: The Truth behind the Legend*, London, 1969.

Galeazzi – Germani – Casciotti 2015 = C. Galeazzi, C. Germani, L. Casciotti, *The drainage tunnel of lake Albano and the 3-years study program « Project Albanus »: a progress report*, dans M. Parise, C. Galeazzi, R. Bixio, C. Germani (éd.), *Hypogea 2015. Proceedings of International Congress of Speleology in Artificial Cavities. Rome, March 11/17-2015*, Urbino, 2015, p. 178-191.

Galipaud 2002 = J.-C. Galipaud, *Under the volcano: Ni-Vanuatu and their environment*, dans R. Torrence, J. Grattan (éd.), *Natural Disasters and Cultural Change*, London - New York, 2002, p. 162-171.

Garanger 1972a = J. Garanger, *Les Iles Shepherd Kuwae et Tongoa, Archéologie des Nouvelles-Hébrides : Contribution à la connaissance des îles du Centre*, Paris, 1972, p. 83-100.

Garanger 1972b = J. Garanger, *Archéologie des Nouvelles-Hébrides: Contribution à la connaissance des îles du centre*, Paris, 1972.

Garnier 2010 = R. Garnier, *Sur l'étymologie du nom de l'Averne*, dans *Rev. Philol.*, 82-1, 2010, p. 99-111.

Garofalo 2019 = P. Garofalo, *Quale suburbio? Il territorio tra Roma e i Colli ALbani alla luce delle fonti*, dans A.L. Fischetti, Attema P.A.J. (éd.), *Alle pendici dei Colli Albani. Dinamiche insediative e cultura materiale ai confini con Roma*, Groningen, 2019 (*Groningen Archaeologial Studies 35*), p. 91-104.

Garofalo 2022 = P. Garofalo, *Tremblement de terre et lutte politique : Cicéron, Clodius et les événements prodigieux de 56 av. J.-C.*, dans R.A.D. de publication P. Compatangelo-Soussignan, F.D. de publication P. Le Blay, F.A.D. de publication P. Diosono (éd.), *Living with seismic phenomena in the Mediterranean and beyond between Antiquity and the Middle Ages: Proceedings of Cascia (25-26 October, 2019) and Le Mans (2-3 June, 2021) conferences*, Oxford, 2022, p. 99-106.

Garrison 1917 = F.H. Garrison, *The Greek Cult of the Dead and the Chthonian Deities in Ancient Medicine*, dans *Ann Med Hist*, 1-1, 1917, p. 35-53.

Gasti 2017 = F. Gasti (éd.), *Igino. Miti del mondo classico*, Santarcangelo di Romagna, 2017 (*Classici greci latini*).

Gentili 1995 = B. Gentili (éd.), *Pindaro. Le Odi. Volume II, Le Pitiche*, Milano, 1995.

Gentili 1962 = G.V. Gentili, *Cinturione eneo con dedica da Palikè*, dans *Mitteilungen Dtsch. Archaiologisches Inst. Roemische Abt.*, 69, 1962, p. 14-20.

Georgiadés 1942 = A.N. Georgiadés, *Les Thermes de « Vulcain » dans I'île de Lemnos*, dans *Ann. Géologiques Pays Hélleniques*, s. 1-1, 1942-47, p. 194-203.

Geraghty 1983 = P.A. Geraghty, *The history of the Fijian languages*, Honolulu, 1983 (*Oceanic linguistics special publications*, no. 19).

Germain 1979 = P. Germain, *Contes et légendes de Nouvelle-Calédonie. 3e série.*, Noumea, 1979.

Gernet 1968 = L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968.

Giacomelli 2021 = C. Giacomelli, *Ps.-Aristotele, De mirabilibus auscultationibus: indagini sulla storia della tradizione e ricezione del testo*, Berlin, 2021.

Giacomelli – Scandone 2012 = L. Giacomelli, R. Scandone, *History of the exploitation of thermo-mineral resources in Campi Flegrei and Ischia, Italy*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 209-210, 2012, p. 19-32.

Giammanco *et al.* 2007 = S. Giammanco, F. Parello, B. Gambardella, R. Schifano, S. Pizzullo, G. Galante, *Focused and diffuse effluxes of CO2 from mud volcanoes and mofettes south of Mt. Etna (Italy)*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 165-1, 2007, p. 46-63.

Giannini 1965 = A. Giannini, *Paradoxographorum Graecorum Reliquiae*, Milano, 1965 (*Classici greci e latini. Sez. Testi e commenti, 3*).

Gibson 1978 = J.C.L. Gibson, *Canaanite myths and legends.*, Edinburgh, 1978 (*Second edition*).

Gifford 1924 = E.W. Gifford, *Tongan myths and tales*, Honolulu, 1924.

Gifford 1951a = E.W. Gifford, *Six Fijian radiocarbon dates*, dans *J. Polyn. Soc.*, 64, 1951, p. 240.

Gifford 1951b = E.W. Gifford, *Archaeological excavations in Fiji*, 1951.

Gifford – Shutler 1956 = E.W. Gifford, D. Shutler, *Archaeological excavations in New Caledonia*, Berkeley, 1956.

Gigante Lanzara 1990 = V. Gigante Lanzara, *Callimaco. Inno a Delo*, Agnano Pisano - Pisa, 1990.

Gigli Piccardi 1998 = D. Gigli Piccardi, *Nonno e l'Egitto*, dans *Prometheus*, 24, 1998, p. 61-82.

Gigli Piccardi 2001 = D. Gigli Piccardi, *Dioniso, Nisa e i Giganti (Nonno, D. 48.33)*, dans *Prometheus*, 27, 2001, p. 170-174.

Giglio 2014 = M. Giglio, *Un santuario salutare dal territorio di Neapolis: Agnano*, dans *Ann. Archeol. E Storia Antica*, Nuova Serie 21-22, 2014-15, p. 105-135.

Gioia *et al.* 2010 = P. Gioia, A. Arnoldus-Huyzendveld, A. Celant, C. Rosa, R. Volpe, *Archaeological investigations in the Torre Spaccata valley (Rome): human interaction with the recent activityof the Albano Maar*, dans R. Funiciello, G. Giordano (éd.), *The Colli Albani volcano*, London, 2010, p. 355-382.

Giordano – De Benedetti – Fischetti 2020 = G. Giordano, A.A. De Benedetti, A.L. Fischetti, *L'attività vulcanica recente dei Colli Albani, tra miti, archeologia e storia*, dans A.P. Anzidei, G. Carboni (éd.), *Roma prima del mito: Abitati e necropoli dal neolitico alla prima età dei metalli nel territorio di roma (VI-III millennio a.C.). Vol. 1. Geologia, ambiente e fonti archeologiche*, Oxford, 2020, p. 1-14.

Gittins 1977 = A. Gittins, *Tales from the South Pacific Islands*, Owings Mills, 1977.

Gjerstad 1973 = E. Gjerstad, *Veiovis, a pre-indoeuropean God in Rome?*, dans *Opuscola Romana*, IX-4, 1973, p. 35-42.

Goody 1977 = J. Goody, *Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagre*, dans *Homme*, 17-1, 1977, p. 29-52.

Goody 1981 = J. Goody, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio, trad. it. Ed. or. The Domestication of the Savage Mind [1977]*, Milano, 1981.

Goody 2010 = J. Goody, *Myth, ritual and the oral*, Cambridge, 2010.

Gordon Cumming 1885 = C.F. Gordon Cumming, *At home in Fiji*, Edinburgh - London, 1885.

Grain de sable 2009 = Grain de sable, *A journey in Oceania: the museum's cartoon path*, Nouméa, 2009.

Grandazzi 1996 = A. Grandazzi, *Identification d'une déesse : Ferentina et la ligue latine archaïque.*, dans *Comptes Rendus Séances Académie Inscr. B.-lett.*, 140-1, 1996, p. 273-294.

Grandazzi 2003 = A. Grandazzi, *Une nouvelle hypothèse sur le miracle du lac Albain*, dans *Bull. Assoc. Guillaume Budé*, 1, 2003, p. 96-106.

Grandazzi 2008 = A. Grandazzi, *Alba Longa. Histoire d'une légende*, Roma, 2008.

Granet 1922 = M. Granet, *La religion des Chinois*, Paris, 1922.

Granieri – Avino – Chiodini 2010 = D. Granieri, R. Avino, G. Chiodini, *Carbon dioxide diffuse emission from the soil: ten years of observations at Vesuvio and Campi Flegrei (Pozzuoli), and linkages with volcanic activity*, dans *Bull. Volcanol.*, 72-1, 2010, p. 103-118.

Grattan – Torrence 2007a = J. Grattan, R. Torrence, *Beyond Gloom and Doom: The long-Term Consequences of Volcanic Disasters*, *Living under the shadow: Cultural impacts of volcanic eruptions.*, Walnut Creek, 2007, p. 1-18.

Grattan – Torrence 2007b = J. Grattan, R. Torrence, *Living under the Shadow: Cultural Impacts of Volcanic Eruptions*, Walnut Creek, 2007.

Greco 1994 = E. Greco, *Pithekoussai : Emporion o Apoikia?*, dans B. D'Agostino, D. Ridgway (éd.), *Apoikia : i più antichi insediamenti Greci in Occidente : funzioni e modi dell'organizzazione politica e sociale : scritti in onore di Giorgio Buchner*, Napoli, 1994, p. 11-18.

Green 2007 = C.M.C. Green, *Roman religion and the cult of Diana at Aricia*, Cambridge, 2007.

Green 1996 = R. Green, *Prehistoric transfers of portable items during the Lapita horizon in Remote Oceania: a review*, dans I.C. Glover, B. Bellwood (éd.), *Indo-Pacific Prehistory: The Chiang Mai Papers, vol. 2*, Canberra, 1996, p. 119-130.

Green 1963 = R.C. Green, *A suggested revision of the Fiji sequence*, dans *J. Polyn. Soc.*, 72, 1963, p. 235-253.

Green 1991 = R.C. Green, *Near and Remote Oceania: Disestablishing "Melanesia" in culture history*, dans A. Pawley (éd.), *Man and a half: essays in Pacific anthropology and ethnobiology in honour of Ralph Bulmer*, Auckland, 1991, p. 491-502.

Green – Kirch 1997 = R.C. Green, P.V. Kirch, *Lapita exchange systens and their Polynesian transformations - seeking explanatory models*, dans M.I. Weisler (éd.), *Prehistoric Long-Distance Interaction in Oceania: an Interdisciplinary Approach*, Auckland, 1997 (*New Zealand Archaeological Association Monograph 21*), p. 19-37.

Greene 1992 = M.T. Greene, *Natural knowledge in preclassical antiquity*, Baltimore - London, 1992.

Grene 1983 = D. Grene, *Aeschylus: Myth, Religion, and Poetry*, dans *Hist. Relig.*, 23-1, 1983, p. 1-17.

Grey 1855 = G. Grey, *Polynesian mythology and ancient traditional history of the New Zealand race: as furnished by their priests and chiefs*, London, 1855.

Griffith 1978 = M. Griffith, *Aeschylus, Sicily and Prometheus*, dans R.D. Dawe, J. Diggle, P.E. Easterling (éd.), *Dionysiaca: Nine Studies in Greek Poetry by Former Pupils Presented to Sir Denys Page on His Seventieth Birthday*, Cambridge, 1978, p. 105-139.

Griffiths 1960a = J.G. Griffiths, *The Flight of the Gods before Typhon: An Unrecognized Myth*, dans *Hermes*, 88-3, 1960, p. 374-376.

Griffiths 1960b = J.G. Griffiths, *The conflict of Horus and Seth from Egyptian and classical sources: a study in ancient mythology*, Liverpool, 1960.

Gros 2016 = A. Gros, *Jean-Pierre Vernant et l'analyse structurale. Le mythe hésiodique des races*, dans *L'Homme*, 218, 2016, p. 219-238.

Gros 1867 = É. Gros (éd.), *Histoire romaine de Dion Cassius. Tome neuvième - Livre LXVI*, Paris, 1867.

Gruppe 1889 = O. Gruppe, *Typhon-Zephon*, dans *Philologus*, 48, 1889, p. 487-497.

Gruppe 1906 = O. Gruppe (éd.), *Griechische Mythologie und Religions-geschichte*, München, 1906.

Guarducci 1946 = M. Guarducci, *Un antichissimo responso dell'oracolo di Cuma*, dans *BCAR*, 72, 1946-48, p. 129-141.

Guarducci 1955 = M. Guarducci, *Albunea, Studi in onore di G. Funaioli.*, Roma, 1955, p. 120-127.

Guarducci 1967 = M. Guarducci, *Epigrafia greca*, Roma, 1967.

Gugg 2019 = G. Gugg, *Il vulcano meraviglioso. Antropologia del racconto fantastico vesuviano*, dans G. Gugg, E. Dall'Ò, D. Borriello (éd.), *Disasters in popular cultures*, Rende, 2019, p. 77-101.

Guiart 1973 = J. Guiart, *Le dossier rassemblé*, dans J.-J. Espirat, J. Guiart, L.-S. Lagrange, M. Renaud (éd.), *Système des titres, électifs ou héréditaires dans les Nouvelles-Hébrides centrales, d'Efate aux îles Shepherd*, Paris, 1973, p. 149-370.

Guidoboni 1989 = E. Guidoboni (éd.), *I terremoti prima del Mille in Italia e nell'area mediterranea. Storia archeologia sismologia*, Bologna, 1989.

Guidoboni *et al.* 2014 = E. Guidoboni, C. Ciuccarelli, D. Mariotti, A. Comastri, M.G. Bianchi, *L'Etna nella storia. Catalogo delle eruzioni dall'antichità alla fine del XVII secolo*, Bologna, 2014.

Guidoboni – Poirier 2004 = E. Guidoboni, J.-P. Poirier, *Quand la terre tremblait*, Paris, 2004.

Guittard 1989 = C. Guittard, *Rome et Véies: les trois oracles concernant le prodige du lac d'Albe*, *Actes du 2ème congrès international étrusque (Florence, 26 mai- 2 juin 1985)*, Roma, 1989 (*Studi Etruschi, suppl. Col. III*), p. 1237-1246.

Guittard 2004 = C. Guittard, *La représentation des volcans chez Lucrèce*, dans É. Foulon (éd.), *Connaissance et représentations des volcans dans l'Antiquité: actes du colloque de Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 19-20 septembre 2002*, Clermont-Ferrand, 2004 (*Collection ERGA recherches sur l'Antiquité*, 5), p. 259-269.

Hadjittofi 2016 = F. Hadjittofi, *Major Themes and Motifs in the Dionysiaca*, dans D. Accorinti (éd.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden - Boston, 2016, p. 125-151.

Halliday – Acigna 2006 = W.R. Halliday, A. Acigna, *The Grotta Del Cane (Dog Cave), Naples, Italy*, dans *Cave Karst Sci.*, 33-3, 2006, p. 131-136.

Hames 1960 = I. Hames, *Legends of Fiji and Rotuma*, Auckland, 1960.

Hames 1969 = I. Hames, *Folk Tales of the South Pacific*, London, 1969.

Hames 1972 = I. Hames, *I remember...: personal memories of a New Zealand missionary in Fiji*, Auckland, 1972 (*Proceedings / Wesley Historical Society (N.Z.)*, v. 27, n° 5).

Hamilton – Mansfield 1971 = J. Hamilton, N. Mansfield, *Molau and Tanova. ETU readers. Fiji myths and legends*, Suva, 1971.

Hansell – Oppenheimer 2004 = A. Hansell, C. Oppenheimer, *Health hazards from volcanic gases: a systematic literature review*, dans *Arch. Environ. Health*, 59-12, 2004, p. 628-639.

Hard 1997 = R. Hard, *Apollodorus. The Library of Greek Mythology*, Oxford - New York, 1997.

Hard 2020 = R. Hard, *The Routledge handbook of Greek mythology. Eighth edition*, London - New York, 2020.

Hardie 1969 = C.G. Hardie, *The Great Antrum at Baiae*, dans *Pap. Br. Sch. Rome*, 37, 1969, p. 14-33.

Harper 2017 = K. Harper, *The fate of Rome: climate, disease, and the end of an empire*, Princeton, 2017 (*The Princeton history of the ancient world*).

Harry 2002 = H.M. Harry, *Seismology and Vulcanology in Antiquity?*, dans C.J. Tuplin, T.E. Rihll (éd.), *Science and Mathematics in Ancient Greek Culture*, Oxford, 2002, p. 56-75.

Harwood 1976 = F. Harwood, *Myth, Memory, and the Oral Tradition: Cicero in the Trobriands*, dans *Am. Anthropol. New Ser.*, 78-4, 1976, p. 783-796.

Havelock 1963 = E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, 1963.

Havelock 1982 = E.A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton, 1982.

Havelock 1986 = E.A. Havelock, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven, 1986.

Heberdey – Wilhelm 1896 = R. Heberdey, A. Wilhelm, *Reisen in Kilikien, ausgeführt 1891 und 1892 im auftrage der Kaiserlichen akademie der wissenschaften: (widmung seiner durchlaucht des regierenden fürsten Johann von und zu Liechtenstein)*, Wien, 1896.

Helly – Pollino 1984 = B. Helly, A. Pollino, *Tremblements de terre: histoire et archéologie. Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes (2-4 novembre 1983)*, Valbonne, 1984.

Henderson 1933 = G.C. Henderson, *The discoverers of the Fiji Islands: Tasman, Cook, Bligh, Wilson, Bellinghausen*, London, 1933.

Henrich – Broesch 2011 = J. Henrich, J. Broesch, *On the nature of cultural transmission networks: evidence from Fijian villages for adaptive learning biases*, dans *Philos. Trans. R. Soc. B Biol. Sci.*, 366-1567, 2011, p. 1139-1148.

Herington 1967 = C.J. Herington, *Aeschylus in Sicily*, dans *J. Hell. Stud.*, 87, 1967, p. 74-85.

Heubeck 1963 = A. Heubeck, *Kimmepioi*, dans *Hermes*, 91-4, 1963, p. 490-492.

Hicks 1891 = E.L. Hicks, *Inscriptions from Western Cilicia*, dans *J. Hell. Stud.*, 12, 1891, p. 225-273.

Higbie 2007 = C. Higbie, *Hellenistic Mythographers*, dans R.D. Woodard (éd.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge, 2007, p. 237-254.

Higgins – Higgins 1996 = M.D. Higgins, R. Higgins, *A geological companion to Greece and the Aegean*, Ithaca - New York, 1996.

Hildebrandt 2017 = F. Hildebrandt, *Gigantomachies recovered. Two Apulian vases in the Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg*, dans F.-H. Massa-Pairault, C. Pouzadoux (éd.), *Géants et gigantomachies entre Orient et Occident: actes du colloque organisé par Centre Jean Bérard. Les passés dans le présent: Naples, 14-15 novembre 2013*, Napoli, 2017 (*Collection du Centre Jean Bérard*, 47), p. 85-107.

Hoffman – Oliver-Smith 2002 = S.M. Hoffman, A. Oliver-Smith, *Catastrophe & culture: the anthropology of disaster*, Santa Fe, 2002.

Hoffner 1998 = H.A.Jr. Hoffner, *Hittite Myths. Second edition.*, Atlanta, 1998 (*Writings from the Ancient World Series*).

Holland 1900 = R. Holland, *Mythographische Beitrage I. Der Typhoeuskampf*, dans *Philologus*, 59, 1900, p. 344-354.

Holm 1896 = A. Holm, *Storia della Sicilia nell'Antichità*, Torino, 1896.

Homann-Wedeking 1950 = E. Homann-Wedeking, *Ernst Homann-Wedeking. Die Anfänge der griechischen Grossplastik*, Berlin, 1950.

Homolle 1901 = T. Homolle, *Monuments figurés de Delphes. Les frontons du temple d'Apollon*, dans *Bull. Corresp. Hell.*, 25-1, 1901, p. 457-515.

Homolle 1902 = T. Homolle, *Monuments figurés de Delphes. Les frontons du temple d'Apollon.*, dans *Bull. Corresp. Hell.*, 26-1, 1902, p. 587-639.

Hubaux 1958 = J. Hubaux, *Rome et Véies: recherches sur la chronologie légendaire du Moyen Âge romain*, Paris, 1958.

Hughes 2001 = J.D. Hughes, *An environmental history of the world: humankind's changing role in the community of life*, London, 2001.

Hughes 2014 = J.D. Hughes, *Environmental Problems of the Greeks and Romans: Ecology in the Ancient Mediterranean, second Edition*, Baltimore, 2014.

Imbò 1965 = G. Imbò, *Italy, Catalogue of the Active Volcanoes of the World and Solfatara Fields*, Roma, 1965 (*IAVCEI*), p. 18-71.

Iozzo – Denoyelle 2009 = M. Iozzo, M. Denoyelle, *La céramique grecque d'Italie méridionale et de Sicile: productions coloniales et apparentées du VIIIe au IIIe siècle av. J.-C.*, Paris, 2009.

Irwin *et al.* 2011 = G. Irwin, T.H. Worthy, S. Best, S. Hawkins, J. Carpenter, S. Matararaba, *Further Investigations at the Naigani Lapita site (VL 21/5), Fiji: Excavation, Radiocarbon Dating and Palaeofaunal Extinction*, dans *J. Pac. Archaeol.*, 2-2, 2011, p. 66-78.

ISPRA 2014 = ISPRA, *Testo, contesto ed evento: geomitologia, una nuova frontiera delle Scienze della Terra. Memorie descrittive della Carta Geologica d'Italia. Vol. 96*, Torino, 2014.

Ivantchik 1993 = A.I. Ivantchik, *Les Cimmériens au Proche-Orient*, 1993.

Ivantchik 2005 = A.I. Ivantchik, *Le dêmos et la polis des Cimmériens dans l'Odyssée (XI, 14) : le contenu de l'image épique*, dans D. Kacharava, M. Faudot, E. Geny (éd.), *Pont-Euxin et polis : polis hellenis et polis barbaron. Actes du Xe Symposium de Vani. 23-26 septembre 2002 : Hommage à Otar Lordkipanidzé et Pierre Lévêque.*, Besançon, 2005 (*Collection « ISTA », 979*), p. 83-98.

Jackson 1853 = J. Jackson, *Jackson's narrative.*, *Journal of a cruise among the island of western Pacific*, London, 1853, p. 411-433.

Jacob 1994 = C. Jacob, *Le savoir des Mythographes (note critique)*, dans *Ann. HSS*, 2, 1994, p. 419-428.

Jamison 1991 = S.W. Jamison, *The ravenous hyenas and the wounded sun: myth and ritual in ancient India*, Ithaca, 1991.

Janif *et al.* 2016 = S. Janif, P. Nunn, P. Geraghty, W. Aalbersberg, F. Thomas, M. Camailakeba, *Value of traditional oral narratives in building climate-change resilience: insights from rural communities in Fiji*, dans *Ecol. Soc.*, 21-2, 2016.

Jiménez 2018 = M.R. Jiménez, *Prodigies in Republican Rome. The Absence of God*, dans *Klio*, 100-2, 2018, p. 480-500.

Johnson 1992 = M. Johnson, *Lore: capturing traditional environmental knowledge*, Ottawa, 1992.

Johnson 1996 = P.J. Johnson, *Falsoque in honore Gigantas point : Ovid's Typhoeus from Greece to Rome*, dans *NECJ*, 24, 1996, p. 7-15.

Jouanna *et al.* 2006 = J. Jouanna, J. Leclant, M. Zink, Colloque de la Villa Kérylos, *L'homme face aux calamités naturelles dans l'Antiquité et au Moyen âge:*, Paris, 2006.

Jourdain-Annequin 1982 = C. Jourdain-Annequin, *Héraclès en Occident. Mythe et histoire*, dans *Dialogues Hist. Ancienne*, 8, 1982, p. 227-282.

Jourdain-Annequin 1989 = C. Jourdain-Annequin, *Héraclès aux portes du soir : mythe et histoire*, Besançon, 1989 (*Annales littéraires de l'Université de Besançon*).

Judson – Kahane 1963 = S. Judson, A. Kahane, *Underground Drainageways in Southern Etruria and Northern Latium*, dans *Pap. Br. Sch. Rome*, 31, 1963, p. 74-99.

Jung 1958 = G. Jung, *Psychologie et religion*, Paris, 1958.

Kaeppler 1978 = A.L. Kaeppler, *Exchange patterns in goods and spouses: Fiji, Tonga and Samoa*, dans *Mankind*, 11-3, 1978, p. 246-252.

Kajava 2010 = M. Kajava, *« Hera non permette che... » – Ancora sul dischetto bronzeo di Cuma*, dans L. Chioffi (éd.), *ll Mediterraneo e la Storia. Epigrafia e archeologia in Campania:*

letture storiche. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 4-5 dicembre 2008, Napoli, 2010, p. 7-22.

Kauahikaua – Camara 2000 = J.P. Kauahikaua, B. Camara, *Most recent eruptions of Hualalai Volcano, Hawai'i: Geological evidence from the historical record*, dans F.W. McCoy, G. Heiken, *Volcanic Hazards and Disasters in Human Antiquity*, Boulder, 2000, p. 25-32.

Kearsley 1999 = R.A. Kearsley, *Greeks overseas in the 8th century B.C.: Euboeans, Al Mina and Assyrian imperialism*, dans G.R. Tsetskhladze (éd.), *Ancient Greeks West and East*, Leiden - Boston - Köln, 1999 (*Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batavia. Supplementum*, 196), p. 109-134.

Kelly 2015 = L. Kelly, *Knowledge and power in prehistoric societies: orality, memory, and the transmission of culture*, New York, 2015.

Kempe – Rohr 2003 = M. Kempe, C. Rohr, *Coping with the Unexpected – Natural Disasters and their Perception.*, Isle of Harris, 2003 (*Environment and History*, 9 (2) Special issue).

Kérenyi – Jung 1972 = K. Kérenyi, C.G. Jung, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, 1972.

Kerrigan 1980 = M.B. Kerrigan, *A Theme by the CA Painter: Necromancy at Lake Avernus*, dans *Archaeol. News*, IX-2/3, 1980, p. 21-32.

Kingsley 1995 = P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford, 1995.

Kirch 1988 = P.V. Kirch, *Niuatoputapu: the prehistory of a Polynesian chiefdom*, Seattle, 1988.

Kirch 1997 = P.V. Kirch, *The Lapita peoples : ancestors of the oceanic world*, 1997.

Kirch 2017 = P.V. Kirch, *On the Road of the Winds: An Archaeological History of the Pacific Islands before European Contact, Revised and Expanded Edition*, Berkeley, 2017.

Kirk 1974 = G.S. Kirk, *The nature of Greek myths*, Harmondsworth, 1974 (*A Pelican book*).

Kirk 1976 = G.S. Kirk, *Homer and the oral tradition*, Cambridge, 1976.

Kirk – Raven – Schofield 1983 = G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge - New York, 1983.

Kline – Boyd – Henrich 2013 = M.A. Kline, R. Boyd, J. Henrich, *Teaching and the Life History of Cultural Transmission in Fijian Villages*, dans *Hum. Nat.*, 24-4, 2013, p. 351-374.

Klinger 2009 = J. Klinger, *The cult of Nerik – revisited*, dans F. Pecchioli Daddi, G. Torri, C. Corti (éd.), *The Central-North Anatolia in Hittite Period: New Perspectives at the Light of Recent Investigations. Acts of the International Conference Held at the University of Florence (7–9 February 2007)*, Roma, 2009, p. 97-107.

Knappe 1888 = K. Knappe, *Religiöse anschauungen der Marschall Insulaner (Religious ideas of the Marshall Islanders), Mittheilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den deutschen Schutzgebieten : mit Benutzung amtlicher quellen*, Berlin, 1888, p. 63-81.

Knappert 1992 = J. Knappert, *Pacific Mythology: an encyclopedia of myth and legend*, London, 1992.

Knipe 1982 = R. Knipe, *Pele: Volcano Goddess of Hawaii*, dans *Psychol. Perspect.*, 13-2, 1982, p. 114-126.

Koch 1937 = C. Koch, *Der römische Jupiter*, Frankfurt, 1937.

Kossatz-Deissmann 1978 = A. Kossatz-Deissmann, *Dramen des Aischylos auf westgriechischen Vasen*, Mainz am Rhein, 1978.

Kramer 1981 = S.N. Kramer, *Slaying of the Dragon: The First « St. George »*, *History Begins at Sumer. Thirty-nine Firsts in Recorded History*, Philadelphia, 1981, p. 168-180.

Kuehn 2011 = S. Kuehn, *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art*, Leiden - Boston, 2011 (*Islamic History and Civilization*).

Kumar – Nunn – Nakoro 2021 = R. Kumar, P.D. Nunn, E. Nakoro, *Identifying 3000-Year Old Human Interaction Spheres in Central Fiji through Lapita Ceramic Sand-Temper Analyses*, dans *Geosciences*, 11-6, 2021, p. 238.

Kumar *et al.* 2006 = R.R.D. Kumar, P.D. Nunn, J.S. Field, A. De Biran, *Human responses to climate change around AD 1300: a case study of the Sigatoka valley, Viti Levu Island, Fiji*, dans *Quat. Int.*, 151, 2006, p. 133-143.

La Bruyère 1930 = R. La Bruyère, *Contes et légendes de l'océan Pacifique*, Paris, 1930.

La Rosa 1996 = V. La Rosa, *L'incontro dei coloni greci con le genti anelleniche della Sicilia*, dans G. Pugliese-Carratelli (éd.), *I Greci in Occidente*, Milano, 1996, p. 523-532.

Lachenaud 2017 = G. Lachenaud, *Timée de Tauroménion. Fragments*, Paris, 2017.

Lacroix 1974 = L. Lacroix, *Héraclès, héros voyageur et civilisateur*, dans *Bull. Académie R. Belg.*, 60, 1974, p. 34-60.

Lamagna 1997 = G. Lamagna, *Alcuni dati sulle ultime campagne di scavo Adranon*, dans *Kokalos*, XLIII-2, 1997-98, p. 71-81.

Lamagna 2009 = G. Lamagna, *Tra Etna e Simeto. La ricerca archeologica ad Adrano e nel suo territorio, Atti dell'Incontro di studi per il 50° anniversario dell'istituzione del Museo di Adrano (Adrano, 8 giugno 2005)*, Catania, 2009.

Lamagna 2011 = G. Lamagna, *L'insediamento greco di Adranon tra Timoleonte e Ierone II: i dati delle ultime ricerche*, dans M. Congiu, C. Micciché, S. Modeo (éd.), *Timoleonte e la Sicilia della Seconda metà del IV sec. a.C. Atti del VII Convegno di studi*, Caltanissetta - Roma, 2011, p. 57-63.

Lamagna 2016 = G. Lamagna, *Nuove acquisizioni sul centro indigeno del Mendolito di Adrano*, dans *Kokalos*, LIII, 2016, p. 177-214.

Lamagna – Neri – Merendino 2013 = G. Lamagna, N.F. Neri, A. Merendino, *La fortificazione di Adranon: scavi e valorizzazione*, Palermo, 2013.

Lambin 2009 = G. Lambin, *L'auteur dans Alexandra*, dans C. Cusset, É. Prioux (éd.), *Lycophron: éclats d'obscurité. Actes du colloques international de Lyon et Saint-Étienne. 18-20 janvier 2007*, Saint-Étienne, 2009, p. 161-169.

Lancellotti 2003 = M.G. Lancellotti, *Introduzione*, *Angelo Brelich. Come funzionano i miti: l'universo mitologico di una cultura melanesiana*, Bari, 2003, p. 7-22.

Lanciani 1888 = R. Lanciani, *Ancient Rome in the Light of Recent Discoveries*, Boston - New York, 1888.

Lanciani 1918 = R. Lanciani, *Segni di terremoti negli edifici di Roma antica*, dans *Bull. Della Comm. Archeol. Comune Roma*, XLV, 1918, p. 1-28.

Lancini 2019 = L. Lancini, *Miti di diluvio in Grecia e in Australia e la resilienza in azione. Uno studio comparativo sulle risposte delle società orali alle catastrofi naturali*, dans *Riparia*, 5, 2019, p. 57-86.

Lancini *et al.* 2022 = L. Lancini, P.D. Nunn, M. Nanuku, K. Tavola, T. Bolea, P. Geraghty, R. Compatangelo-Soussignan, *Driva Qele / Stealing Earth: Oral Accounts of the Volcanic Eruption of Nabukelevu (Mt Washington), Kadavu Island (Fiji) ~2500 Years Ago.*, dans *Oral Tradit.*, 2022 (en cours de publication).

Lane Fox 2008 = R. Lane Fox, *Travelling heroes: Greeks and their myths in the epic age of Homer*, London, 2008.

Lang 1884 = A. Lang, *Custom and myth*, London, 1884.

Lanzani 1951 = C. Lanzani, *Il mito storico di Camillo*, *Miscellanea Galbiati. Volume I. Archeologia, storia, filologia e antichità classica, papirologia, glottologia, arte*, Milano, 1951, p. 129-145.

Lasserre 1967 = F. Lasserre (éd.), *Strabon. Géographie. Tome III (Livres V et VI)*, Paris, 1967 (*Collection des Universités de France*).

Lasserre 1971 = F. Lasserre (éd.), *Strabon. Géographie. Tome VII (Livre X)*, Paris, 1971 (*Collection des Universités de France*).

Lata – Nunn 2012 = S. Lata, P. Nunn, *Misperceptions of climate-change risk as barriers to climate-change adaptation: a case study from the Rewa Delta, Fiji*, dans *Clim. Change*, 110-1, 2012, p. 169-186.

Lavagnini 1923 = B. Lavagnini, *Per l'etomologia di Mefitis*, dans *RFIC*, n.s. 1-fasc. 3, 1923, p. 344-350.

Lavigne *et al.* 2021 = F. Lavigne, J. Morin, P. Wassmer, O. Weller, T. Kula, A.V. Maea, K. Kelfoun, F. Mokadem, R. Paris, M.N. Malawani, A. Faral, M. Benbakkar, S. Saulnier-Copard,

C.M. Vidal, T. Tu'I'afitu, F. Kitekei'aho, M. Trautmann, C. Gomez, *Bridging Legends and Science: The Kingdom of Tonga Devastated by a Large Tsunami in the 15th Century*, dans *Front. Earth Sci.*, 9, 2021, p. 1-15.

Le Blay 2006 = F. Le Blay, *Le poème latin sur l'Etna : témoin d'un savoir oublié*, dans C. Cusset (éd.), *Musa docta. Recherches sur la poésie scientifique dans l'Antiquité*, Saint-Étienne, 2006 (*Mémoires du Centre Jean Palerne XXX*), p. 335-361.

Le Blay 2022 = F. Le Blay, *La fascination du volcan : les mythes et la science, suivi d'une nouvelle traduction avec commentaire du poème latin sur l'Etna. HDR soutenu en 2018*, Paris, 2022 (*Coll. Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*) (en cours de publication).

Le Gall 1953 = J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953.

Le Roy Ladurie 1967 = E. Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'An mil*, Paris, 1967.

Le Roy Ladurie 1970 = E. Le Roy Ladurie, *Pour une histoire de l'environnement: la part du climat*, dans *Ann. Hist. Sci. Soc.*, 25-5, 1970, p. 1459-1470.

Le Roy Ladurie 1975 = E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, 1975.

Lefèvre-Novaro 2010 = D. Lefèvre-Novaro, *Les sacrifices de poissons dans les sanctuaires grecs de l'Âge du Fer*, dans *Kernos*, 23, 2010, p. 37-52.

Legrand *et al.* 2015 = N. Legrand, P. Gagnepain, D. Peschanski, F. Eustache, *Neurosciences et mémoires collectives : les schémas entre cerveau, sociétés et cultures*, dans *Biol. Aujourd'hui*, 209-3, 2015, p. 273-286.

Lejeune 1990 = M. Lejeune, *Méfitis: d'après les dédicaces lucaniennes de Rossano di Vaglio*, Louvain-la-Neuve, 1990.

Leroux 2004 = V. Leroux, *La représentation de l'Etna dans l'épopée latine*, dans É. Foulon (éd.), *Connaissance et représentations des volcans dans l'Antiquité: actes du colloque de Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 19-20 septembre 2002*, Clermont-Ferrand, 2004 (*Collection ERGA recherches sur l'Antiquité*, 5), p. 57-78.

Les Rendez-vous de l'histoire 2002 = Les Rendez-vous de l'histoire, *L'homme et l'environnement: quelle histoire ? : les Rendez-vous de l'Histoire, Blois 2001*, Nantes, 2002.

Lévêque 1989 = P. Lévêque, *La Sicile*, Paris, 1989.

Lévi-Strauss 1958a = C. Lévi-Strauss, *La structure des mythes*, *Anthropologie Structurale*, Paris, 1958, p. 227-255.

Lévi-Strauss 1958b = C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, 1958.

Lévi-Strauss 1964 = C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, Paris, 1964.

Lévy 1899 = I. Lévy, *Dieux Siciliens*, dans *Rev. Archéologique*, Troisième Série, T. 34, 1899, p. 256-281.

Lewis 1979 = J. Lewis, *The Vulnerable State. An Alternative View.*, *Disaster Assistance: Appraisal, Reform and New Approaches*, New York, 1979, p. 104-129.

Lewis 2020 = V.M. Lewis, *Locating Aitnaian Identity in Pindar's Pythian 1*, *Myth, Locality, and Identity in Pindar's Sicilian Odes*, New York, 2020, p. 137-178.

Liapis – Petrides 2019 = V. Liapis, A.K. Petrides (éd.), *Greek tragedy after the fifth century: a survey from ca. 400 BC to ca. AD 400*, Cambridge, 2019.

Libertini 1932 = G. Libertini, *Adranon. Questioni storiche e topografiche*, dans *Annu. Reg. Liceo-Ginasio "G Verga" Adrano*, 10, 1932, p. 5-26.

Limes 1817 = J.M. Limes, *Les Halieutiques, traduits du grec du poème d'Oppien, où il traite de la pêche et des mœurs des habitants des eaux*, Paris, 1817.

Linant de Bellefonds 2014 = P. Linant de Bellefonds, *Typhée et le volcan: à propos de l'œnochoé du British Museum F237*, dans P. Bádenas de la Peña, P. Cabrera Bonet, M. Moreno Conde, A. Ruiz Rodríguez, C. Sánchez Fernández, T. Tortosa Rocamora (éd.), *Homenaje a Ricardo Olmos. Per speculum in aenigmate Miradas sobre la Antigüedad*, Madrid, 2014 (*Estudios y textos de Erytheia, 7*), p. 109-115.

Lincoln 2020 = B. Lincoln, *Theses on Comparison*, dans C. Calame, B. Lincoln (éd.), *Comparer en histoire des religions antiques : Controverses et propositions*, Liège, 2020 (*Religions*), p. 99-110.

Lipiński 2000 = E. Lipiński, *The Aramaeans: their ancient history, culture, religion*, Leuven, 2000.

Lirer – Luongo – Scandone 1987 = L. Lirer, G. Luongo, R. Scandone, *On the Volcanological Evolution of Campi Flegrei*, dans *Eos*, 68-16, 1987, p. 226-234.

Lirer – Petrosino – Alberico 2001 = L. Lirer, P. Petrosino, I. Alberico, *Hazard assessment at volcanic fields: the Campi Flegrei case history*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 112, 2001, p. 53-73.

Liverani – Picozzi 2013 = P. Liverani, M.G. Picozzi, *Nuove testimonianze sugli scavi ottocenteschi nel sito dell'antica Bovillae: la statua di Caligola e il manoscritto di Luigi Poletti*, dans F. Coarelli, G. Ghini (éd.), *Caligola: la trasgressione al potere*, Roma, 2013, p. 277-284.

Livrea 2000 = E. Livrea, *La Gigantomachia greca di Claudiano. Tradizione manoscritta e critica testuale*, dans *Maia Riv. Lett. Class.*, ns 52-III, 2000, p. 415-452.

Lloyd-Jones 1969 = H. Lloyd-Jones, *Il Prometeo Incatenato di Eschilo*, dans *Dioniso*, 43, 1969, p. 211-218.

Lloyd-Jones – Parsons 1983 = H. Lloyd-Jones, P.J. Parsons (éd.), *Supplementum hellenisticum*, Berlin, 1983.

Lobel – Roberts – Wegener 1952 = E. Lobel, C.H.É. scientifique Roberts, E.P.É. scientifique Wegener, *The Oxyrhynchus Papyri*, London, 1952.

Locher – Quenet 2009 = F. Locher, G. Quenet, *L'histoire environnementale : origines, enjeux et perspectives d'un nouveau chantier*, dans *Rev. D'histoire Mod. Contemp.*, 56-4-4, 2009, p. 7-38.

Loffredo 2012 = F. Loffredo, *La dea Mefitis: dalle moféte del Sannio ad Abano Terme*, dans *Quad. Ramo Oro -Line*, n. 5, 2012, p. 176-188.

London Missionary Society – Wilson – Wilson 1799 = London Missionary Society, J. Wilson, W. Wilson, *A missionary voyage to the southern Pacific ocean, performed in the years 1796, 1797, 1798, in the ship Duff, commanded by Captain James Wilson*, London, 1799.

Lord 1960 = A.B. Lord, *The singer of tales*, 1960.

Lord 1985 = A.B. Lord, *Memory, meaning, and myth in Homer and other oral epic traditions*, dans B. Gentili, G. Paioni (éd.), *Oralità : cultura, letteratura, discorso : atti del Convegno internazionale, Urbino 21-25 Iuglio 1980*, Roma, 1985, p. 37-63.

Lulić 2014 = J. Lulić, *Dalmatian Silvanus: A Cognitive Approach to Reinterpretation of the Reliefs Representing Silvanus from Roman Dalmatia*, dans H. Platts, J. Pearce, C. Barron, J. Lundock, J. Yoo (éd.), *TRAC 2013: proceedings of the twenty-third annual Theoretical Roman Archaeology Conference, which took place at King's College London, 4-6 April 2013*, Oxford, 2014, p. 37-51.

Luomala 1949 = K. Luomala, *Maui-of-a-thousand-tricks: his oceanic and European biographers*, Honolulu, 1949.

Luomala 1955 = K. Luomala, *Voices on the wind: Polynesian myths and chants*, Honolulu, 1955.

Luraghi 1994 = N. Luraghi, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia: da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze, 1994.

Lytle 2011 = E. Lytle, *The Strange Love of the Fish and the Goat: Regional Contexts and Rough Cilician Religion in Oppian's Halieutica 4.308-73*, dans *Trans. Am. Philol. Assoc.*, 141, 2011, p. 333-386.

MacBain 1982 = B. MacBain, *Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982.

MacDonald 1972 = G.A. MacDonald, *Volcanoes. A discussion of volcanoes, volcanic products, and volcanic phenomena*, New Jersey, 1972.

MacKay 1990 = T.S. MacKay, *The Major Sanctuaries of Pamphylia and Cilicia*, dans *ANRW*, 18, 1990, p. 2045-2129.

Mahony 1915 = B.G. Mahony, *Legends Of The Niua Islands*, dans *J. Polyn. Soc.*, 24-95, 1915, p. 116-117.

Maiuri 1934 = A. Maiuri, *I Campi Flegrei dal sepolcro di Virgilio all'antro di Cuma*, Roma, 1934.

Malavolta 1996 = M. Malavolta, *I ludi delle feriae latinae a Roma*, dans A. Pasqualini (éd.), *Alba Longa: mito, storia, archeologia. : atti dell'incontro di studio Roma-Albano Laziale, 27-29 gennaio 1994*, Roma, 1996, p. 255-273.

Malinowski 1933 = B. Malinowski, *Le mythe dans la psychologie primitive, Moeurs et coutumes des Mélanésiens trois essais sur la vie sociale des indigènes trobriandais*, Paris, 1933, p. 62-97.

Malkin 1987 = I. Malkin, *Religion and colonization in ancient Greece*, 1987.

Malkin 1998a = I. Malkin, *Ithaka, Odysseus and the Euboeans in the eighth century*, dans M. Bats, B. D'Agostino (éd.), *Euboica: l'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente. Atti del convegno internazionale di Napoli, 13-16 novembre 1996.*, Napoli, 1998, p. 1-10.

Malkin 1998b = I. Malkin, *The Middle Ground: Philoktetes in Italy*, dans *Kernos*, 11, 1998, p. 131-141.

Malkin 1998c = I. Malkin, *The returns of Odysseus Colonization and Ethnicity*, Berkeley, 1998.

Malle *et al.* 2018 = C. Malle, B. Desgranges, D. Peschanski, F. Eustache, *La force de la mémoire collective dans la mémoire autobiographique*, dans *Rev. Neuropsychol.*, 10-1, 2018, p. 59-64.

Malten 1912 = L. Malten, *Hephaistos*, dans *Jahrb. Dtsch. Archäol. Inst.*, 27, 1912, p. 232-264.

Mammino 2014 = P. Mammino, *I vulcani di fango di Paternò e Belpasso sul versante sud occidentale del Monte Etna (Sicilia)*, dans *Mem Descr Carta Geol D'It*, 102, 2014, p. 171-182.

Mancini 2010 = L. Mancini, *La vampa del mostro. Figure del fuoco nel mito greco*, *Anoma del fuoco. Da Eraclito a Tiziano, da Previati a Plessi*, Milano, 2010, p. 168-185.

Manganaro 1979 = G. Manganaro, *La provincia romana*, dans E. Gabba, Vallet (éd.), *Storia della Sicilia*, Napoli, 1979, p. 411-461.

Maniscalco 1997 = L. Maniscalco, *Ricerche nel territorio di Paternò: Il villaggio preistorico di San Marco*, dans *Kokalos*, XLIII-XLIV-II. 1, 1997-98, p. 131-140.

Maniscalco 2000 = L. Maniscalco, *Il Neolitico attorno alla Piana di Catania: l'insediamento preistorico presso le Salinelle di San Marco (Paternò)*, dans A. Pessina, G. Muscio (éd.), *La Neolitizzazione tra Oriente e Occidente. Atti del Convegno di Studi. Udine, 23-24 aprile 1999*, Udine, 2000, p. 489-507.

Maniscalco 2008 = L. Maniscalco (éd.), *Il santuario dei Palici: un centro di culto nella Valle del Margi*, Palermo, 2008.

Maniscalco 2009 = L. Maniscalco, *Rocchicella di Palikè. Il Santuario dei Palici in età arcaica*, dans R. Panvini, L. Sole (éd.), *La Sicilia in età arcaica. Salle apoikiai al 480 a.C. Contributi dalle recenti indagini archeologiche*, Palermo, 2009, p. 99-100.

Maniscalco 2015 = L. Maniscalco, *Il Santuario dei Palici alla luce delle ultime indagini*, dans *Kokalos*, LII, 2015, p. 161-176.

Maniscalco 2018 = L. Maniscalco, *Il santuario del Palici. Le ricerche del secondo decennio*, Palermo, 2018.

Maniscalco – McConnell 2003 = L. Maniscalco, B.E. McConnell, *The Sanctuary of the Divine Palikoi (Rocchicella di Mineo, Sicily): Fieldwork from 1995 to 2001*, dans *Am. J. Archaeol.*, 107-2, 2003, p. 145-180.

Manni 1963 = E. Manni, *Sicilia Pagana*, Palermo, 1963.

Manni 1981 = E. Manni, *Geografia fisica e politica della Sicilia antica*, Roma, 1981.

Manni 1983 = E. Manni, *Divagazioni sul culto dei Palici*, dans *Kokalos Après Hommages À Robert Schilling*, VIII, 1983, p. 409-422.

Marchiandi 2016 = D. Marchiandi, *Efesto a Lemno: « la più cara tra tutte le terre » e il fuoco automaton*, *ΔPOMOI. Studi sul mondo antico offerti a Emanuele Greco*, Paestum, 2016, p. 743-772.

Marengo 2006 = S.M. Marengo, *La « Tabella Defixionis » C.I.L. XI e la sorgente « malefica » di Poggio Bagnoli nell'Aretino*, dans L. Gasperini (éd.), *Usus Veneratioque Fontium. Atti del Convegno Internazionale di Studio su « Fruizione e Culto delle Acque Salutari in Italia ». Roma-Viterbo ottobre*, Tivoli, 2006, p. 239-253.

Marinatos 1939 = S. Marinatos, *The volcanic destruction of Minoan Crete*, dans *Antiquity*, 13, 1939, p. 425-439.

Martin *et al.* 2018 = P. Martin, P. Nunn, J. Leon, N. Tindale, *Responding to multiple climate-linked stressors in a remote island context: The example of Yadua Island, Fiji*, dans *Clim. Risk Manag.*, 21, 2018.

Martin 2020 = S.C. Martin, *Past eruptions and future predictions: Analyzing ancient responses to Mount Vesuvius for use in modern risk management*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 396, 2020, p. 106851.

Martini *et al.* 1994 = M. Martini, L. Giannini, F. Prati, F. Tassi, B. Capaccioni, P. Iozzelli, *Chemical characters of crater lakes in the Azores and Italy: the anomaly of Lake Albano*, dans *Geochem. J.*, 28-3, 1994, p. 173-184.

Massa 2007 = M. Massa, *Considerazioni sul culto di Efesto a Lemno*, dans *Agoge*, 4-5, 2007, p. 121-161.

Massa-Pairault 1969 = F.-H. Massa-Pairault, *Diana Nemorensis, déesse latine, déesse hellénisée*, dans *MEFRA*, 81-2, 1969, p. 425-471.

Massa-Pairault 2007 = F.-H. Massa-Pairault, *La gigantomachie de Pergame ou L'image du monde*, Athens, 2007.

Massa-Pairault 2009 = F.-H. Massa-Pairault, *Lycophron et les Géants*, dans C. Cusset, É. Prioux (éd.), *Lycophron: éclats d'obscurité. Actes du colloques international de Lyon et Saint-Étienne. 18-20 janvier 2007*, Saint-Étienne, 2009, p. 487-505.

Massa-Pairault – Pouzadoux 2017 = F.-H. Massa-Pairault, C. Pouzadoux (éd.), *Géants et gigantomachies entre Orient et Occident: actes du colloque organisé par Centre Jean Bérard. Les passés dans le présent: Naples, 14-15 novembre 2013*, Napoli, 2017 (*Collection du Centre Jean Bérard*, 47).

Masseria – D'Anisi 2001 = C. Masseria, M.C. D'Anisi, *Santuari e culti dei Lucani*, dans M.L. Nava, M. Osanna (éd.), *Rituali per una dea lucana. Il santuario di Torre di Satriano*, Potenza, 2001, p. 131-133.

Massimilla 1996 = G. Massimilla, *Callimaco. Aitia, libri primo e secondo. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, 1996.

Mastronuzzi – Sansò 2014 = G. Mastronuzzi, P. Sansò, *Le vicende sismiche di Lesina e la leggenda di Matilde di Canossa*, *Mem. Descr. Carta Geol. d'It XCVI*, Torino, 2014, p. 309-314.

Mauss 1923 = M. Mauss, *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques In Sociologie et Anthropologie*, dans *Année Sociol. Seconde Sér.*, 1923, p. 30-186.

Mayor 2000 = A. Mayor, *The first fossil hunters: dinosaurs, mammoths, and myth in Greek and Roman times*, Princeton, 2000.

Mazon 1984 = P. Mazon, *Eschyle. Tome I. Les Suppliantes - Les Perses - Les Sept contre Thèbes - Prométhée Enchainé.*, Paris, 1984 (*Les Belles Lettres*).

Mazon 2012 = P. Mazon (éd.), *Hésiode. Théogonie*, Paris, 2012 (*Les Belles Lettres*).

McNamara 2013 = K.E. McNamara, *Taking stock of community-based climate-change adaptation projects in the Pacific*, dans *Asia Pac. Viewp.*, 54-3, 2013, p. 398-405.

Mead 1975 = S.E. Mead, *The Lapita pottery style of Fiji and its associations*, Wellington, 1975.

Mele 1987 = A. Mele, *Aristodemo, Cuma e il Lazio*, dans M. Cristofani (éd.), *Etruria e Lazio arcaico. Atti dell'incontro di studio (10-11 novembre 1986)*, Roma, 1987, p. 155-177.

Mele 2014 = A. Mele, *I Greci in Campania*, Roma, 2014.

Mercer *et al.* 2007 = J. Mercer, D. Dominey-Howes, I. Kelman, K. Lloyd, *The potential for combining indigenous and western knowledge in reducing vulnerability to environmental hazards in small island developing states*, dans *Environ. Hazards*, 7-4, 2007, p. 245-256.

Mercer *et al.* 2012 = J. Mercer, J.C. Gaillard, K. Crowley, R. Shannon, B. Alexander, S. Day, J. Becker, *Culture and disaster risk reduction: Lessons and opportunities*, dans *Environ. Hazards*, 11-2, 2012, p. 74-95.

Mercer *et al.* 2009 = J. Mercer, I. Kelman, S. Suchet-Pearson, K. Lloyd, *Integrating Indigenous and Scientific Knowledge Bases for Disaster Risk Reduction in Papua New Guinea*, dans *Geogr. Ann. Ser. B Hum. Geogr.*, 91-2, 2009, p. 157-183.

Mercer *et al.* 2010 = J. Mercer, I. Kelman, L. Taranis, S. Suchet-Pearson, *Framework for integrating indigenous and scientific knowledge for disaster risk reduction*, dans *Disasters*, 34-1, 2010, p. 214-239.

Messina 1967 = A. Messina, *Menai-Menaion ed Eryke-Palike*, dans *Cronache Archeol. E Storia Dellarte*, 6, 1967, p. 87-91.

Messina 1992 = A. Messina, *Mineo*, dans G. Nenci, G. Vallet (éd.), *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, Pisa - Roma, 1992, p. 145-151.

Meulder 1998 = M. Meulder, *Les dieux sicules paliques portent un nom indo-européen*, dans *Latomus*, 57-1, 1998, p. 33-37.

Meurant 1998 = A. Meurant, *Les Paliques, dieux jumeaux siciliens*, Louvain-la-Neuve, 1998 (*Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain. Antiquité*, 96).

Meybeck 2016a = M. Meybeck, *Pavin, the Birthplace of French Limnology (1770–2012), and Its Degassing Controversy (1986–2016)*, dans T. Sime Ngando, P. Boivin, E. Chapron, D. Jézéquel, M. Meybeck (éd.), *Lake Pavin: History, geology, biogeochemistry, and sedimentology of a deep meromictic maar lake*, Cham, 2016, p. 3-27.

Meybeck 2016b = M. Meybeck, *Pavin, A Rich but Fragmented History (200 AD–2016)*, dans T. Sime Ngando, P. Boivin, E. Chapron, D. Jézéquel, M. Meybeck (éd.), *Lake Pavin: History, geology, biogeochemistry, and sedimentology of a deep meromictic maar lake*, Cham, 2016, p. 29-52.

Meybeck 2016c = M. Meybeck, *Dragons, Fairies, Miracles and Worship at Pavin and Other European Maar-Lakes*, dans T. Sime Ngando, P. Boivin, E. Chapron, D. Jézéquel, M. Meybeck (éd.), *Lake Pavin: History, geology, biogeochemistry, and sedimentology of a deep meromictic maar lake*, Cham, 2016, p. 53-79.

Miccichè 2006 = C. Miccichè, *Ducezio fra Akragas e Siracusa*, dans S. Modeo, L. Santagati (éd.), *Diodoro Siculo e la Sicilia indigena. Atti del convegno di studi, Caltanissetta 21-22 maggio 2005*, Caltanissetta, 2006, p. 121-134.

Michaelis 1856 = G. Michaelis, *Die Paliken: Ein Beitrag Zur Wurdigung Altitalischer Culte*, Dresden, 1856.

Millar 1964 = F. Millar, *A study of Cassius Dio*, Oxford, 1964.

Minc 1986 = L.D. Minc, *Scarcity and survival: The role of oral tradition in mediating subsistence crises*, dans *J. Anthropol. Archaeol.*, 5-1, 1986, p. 39-113.

Montanari 2012 = S. Montanari, *Les dieux-hommes d'Évhémère*, dans *MOM Éditions*, 48-1, 2012, p. 197-212.

Montessus de Ballore 1923 = F. de Montessus de Ballore, *Ethnographie sismique et volcanique ou les tremblements de terre et les volcans dans la religion, la morale, la mythologie et le folklore de tous les peuples*, Paris, 1923.

Monti 1991 = R.C. Monti, *The topographical and literary evidence for the identification of the Sibyl's cave at Cumae*, dans *Vergilius*, 37, 1991, p. 39-59.

Morawiecki 1995 = L. Morawiecki, *Adranos. Una divinità dai molteplici volti*, dans *Kokalos*, XLI, 1995, p. 29-50.

Morrison 2007 = A.D. Morrison, *Performances and Audience in Pindar's Sicilian Victory Odes*, dans *Bull. Inst. Class. Stud. Suppl.*, 95, 2007, p. 1-146.

Mortreux – Barnett 2009 = C. Mortreux, J. Barnett, *Climate change, migration and adaptation in Funafuti, Tuvalu*, dans *Glob. Environ. Change*, 19-1, 2009, p. 105-112.

Most 2018 = G.W. Most, *Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia*, Cambridge, 2018 (*Loeb Classical Library*, 57).

Mugione 2017 = E. Mugione, *Dioniso e l'alterità nelle immagini di gigantomachia*, dans F.-H. Massa-Pairault, C. Pouzadoux (éd.), *Géants et gigantomachies entre Orient et Occident: actes du colloque organisé par Centre Jean Bérard. Les passés dans le présent: Naples, 14-15 novembre 2013*, Napoli, 2017 (*Collection du Centre Jean Bérard*, 47), p. 117-125.

Müller 1859 = F.M. Müller, *Essai de mythologie comparée, tr. fr. Op.Or. Comparative Mythology [1858]*, Paris, 1859.

Musti 2005 = D. Musti, *Magna Grecia: il quadro storico*, Roma, 2005.

Nabobo – Teasdale 1995 = U. Nabobo, J. Teasdale, *Education for cultural identity: A Fiji case study*, dans *Prospects*, 25-4, 1995, p. 695-706.

Nabobo-Baba 2006 = U. Nabobo-Baba, *Knowing and learning: an indigenous Fijian approach*, Suva, 2006.

Nash 1972 = R. Nash, *American Environmental History: A New Teaching Frontier*, dans *Pac. Hist. Rev.*, 41-3, 1972, p. 362-372.

Neef *et al.* 2018 = A. Neef, L. Benge, B. Boruff, N. Pauli, E. Weber, R. Varea, *Climate adaptation strategies in Fiji: The role of social norms and cultural values*, dans *World Dev.*, 107, 2018, p. 125-137.

Nieddu 1985 = G. Nieddu, *Alfabetizzazione e uso della scrittura in Grecia nel VI e V sec. a.C.*, dans B. Gentili, G. Paioni (éd.), *Oralità : cultura, letteratura, discorso : atti del Convegno internazionale, Urbino 21-25 Iuglio 1980*, Roma, 1985, p. 81-92.

Nisard 1875 = M. Nisard, *Macrobe (œuvres complètes) - Varron (de la langue latine) - Pomponius Méla (œuvres complètes)*, Paris, 1875.

Nisio 2014 = S. Nisio, *Gli sprofondamenti tra storia, mito e leggenda*, *Mem. Descr. Carta Geol. d'It XCVI*, Torino, 2014, p. 271-296.

Nizzo 2017 = V. Nizzo, *Le gigantomachie da Spina*, dans F.-H. Massa-Pairault, C. Pouzadoux (éd.), *Géants et gigantomachies entre Orient et Occident: actes du colloque organisé par Centre Jean Bérard. Les passés dans le présent: Naples, 14-15 novembre 2013*, Napoli, 2017 (*Collection du Centre Jean Bérard*, 47), p. 45-68.

Nordvig 2021 = M. Nordvig, *Volcanoes in Old Norse Mythology: Myth and Environment in Early Iceland*, Leeds, 2021.

Noury 2011 = A. Noury, *De la poterie Lapita à la Parole des premières sociétés d'Océanie: les décors et la société Lapita. Thèse Non publiée soutenue à La Rochelle*, Thèse de doctorat, Université de La Rochelle, France, 2011.

Noury – Galipaud 2011 = A. Noury, J.-C. Galipaud, *Les Lapita, nomades du Pacifique*, Marseille, 2011.

Nunn 2004 = P. Nunn, *Myths and the Formation of Niue Island, Central South Pacific*, dans *J. Pac. Hist.*, 39-1, 2004, p. 99-108.

Nunn 2009a = P. Nunn, *Responding to the challenges of climate change in the Pacific Islands: Management and technological imperatives*, dans *Clim. Res.*, 40, 2009, p. 211-231.

Nunn – Kumar 2018 = P. Nunn, R. Kumar, *Understanding climate-human interactions in Small Island Developing States (SIDS): Implications for future livelihood sustainability*, dans *Int. J. Clim. Change Strateg. Manag.*, 10-2, 2018, p. 245-271.

Nunn – Lancini – Compatangelo-Soussignan 2022 = P. Nunn, L. Lancini, R. Compatangelo-Soussignan, *Lessons from Catastrophe: Risk Management in Oral Societies*, dans R.A.D. de publication P. Compatangelo-Soussignan, F.D. de publication P. Le Blay, F.A.D. de publication P. Diosono (éd.), *Living with seismic phenomena in the Mediterranean and beyond between Antiquity and the Middle Ages: Proceedings of Cascia (25-26 October, 2019) and Le Mans (2-3 June, 2021) conferences*, Oxford, 2022, p. 83-92.

Nunn 1998 = P.D. Nunn, *Pacific Island landscapes: landscape and geological development of southwest Pacific Islands, especially Fiji, Samoa and Tonga*, Suva, 1998.

Nunn 1999 = P.D. Nunn, *Early human settlement and the possibility of contemporaneous volcanism, Western Kadavu, Fiji*, dans *Domodomo Sch. J. Fiji Mus.*, 12-1, 1999, p. 36-49.

Nunn 2002 = P.D. Nunn, *On the convergence of myth and reality: Examples from the Pacific Islands*, dans *Geogr. J.*, 167, 2002, p. 125-138.

Nunn 2003 = P.D. Nunn, *Fished Up or Thrown Down: The Geography of Pacific Island Origin Myths*, dans *Ann. Assoc. Am. Geogr.*, 93-2, 2003, p. 350-364.

Nunn 2007 = P.D. Nunn, *Climate, environment and society in the Pacific during the last millennium*, Amsterdam, 2007.

Nunn 2009b = P.D. Nunn, *Vanished islands and hidden continents of the Pacific*, Honolulu, 2009.

Nunn 2014 = P.D. Nunn, *Geohazards and myths: ancient memories of rapid coastal change in the Asia-Pacific region and their value to future adaptation*, dans *Geosci. Lett.*, 1-3, 2014, p. 1-11.

Nunn 2018 = P.D. Nunn, *The edge of memory: Ancient stories, oral tradition and the post-glacial world.*, London, 2018.

Nunn *et al.* 2013 = P.D. Nunn, W.G.L. Aalbersberg, S. Lata, M. Gwilliam, *Beyond the core: community governance for climate - change adaptation in peripheral parts of Pacific island countries*, dans *Reg. Environ. Change*, 13, 2013, p. NA.

Nunn *et al.* 2007 = P.D. Nunn, T. Ishimura, W.R. Dickinson, K. Katayama, F.R. Thomas, R.R.D. Kumar, S. Matararaba, J. Davidson, T. Worthy, *The lapita occupation of Naitabale, Moturiki Island, Central Fiji*, dans *Asian Perspect.*, 46-1, 2007, p. 96-132.

Nunn *et al.* 2019 = P.D. Nunn, L. Lancini, L. Franks, R. Compatangelo-Soussignan, A. McCallum, *Maar Stories: How Oral Traditions Aid Understanding of Maar Volcanism and Associated Phenomena during Preliterate Times*, dans *Ann. Am. Assoc. Geogr.*, 109-5, 2019, p. 1618-1631.

Nunn – Omura 1999 = P.D. Nunn, A. Omura, *Penultimate Interglacial emerged reef around Kadavu Island, Southwest Pacific: Implications for late Quaternary island-arc tectonics and sea-level history*, dans *N. Z. J. Geol. Geophys.*, 42-2, 1999, p. 219-227.

Nunn – Petchey 2013 = P.D. Nunn, F. Petchey, *Bayesian re-evaluation of Lapita settlement in Fiji : radiocarbon analysis of the Lapita occupation at Bourewa and nearby sites on the Rove Peninsula, Viti Levu Island*, dans *J. Pac. Archaeol.*, 4-2, 2013, p. 21-34.

Nunn – Reid 2016 = P.D. Nunn, N.J. Reid, *Aboriginal Memories of Inundation of the Australian Coast Dating from More than 7000 Years Ago*, dans *Aust. Geogr.*, 47-1, 2016, p. 11-47.

O'Connell – Allen 2015 = J.F. O'Connell, J. Allen, *The process, biotic impact, and global implications of the human colonization of Sahul about 47,000 years ago*, dans *J. Archaeol. Sci.*, 56, 2015, p. 73-84.

Ogden 2001 = D. Ogden, *Greek and Roman necromancy*, Princeton, 2001.

Ogden 2013a = D. Ogden, *Dragons, serpents, and slayers in the classical and early Christian worlds : a sourcebook*, Oxford - New York - Auckland, 2013.

Ogden 2013b = D. Ogden, *Drakon: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, 2013.

Ogden 2021 = D. Ogden, *The Oxford Handbook of Heracles*, Oxford, 2021.

Ogilvie 1965 = R.M. Ogilvie, *A commentary on Livy. Book 1-5*, Oxford, 1965.

O'Hara 1994 = J.J. O'Hara, *They might be Giants: inconsistency and indeterminancy in Vergil's War in Italy*, dans *Colby Quaterly*, 30-3, 1994, p. 206-226.

Ong 1982 = W.J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London - New York, 1982.

Ong 2002 = W.J. Ong, *Orality and literacy: the technologizing of the word*, London, 2002.

Pace 1945 = B. Pace, *Arte e Civiltà della Sicilia Antica. Vol. III. Cultura e Vita religiosa*, Milano, 1945.

Paget 1967 = R.F. Paget, *In the footsteps of Orpheus: the story of the finding and identification of the lost entrance to Hades, the Oracle of the Dead, the River Styx and the infernal regions of the Greeks*, London, 1967.

Pais 1899 = E. Pais, *Storia di Roma. Vol. I - Parte II*, Torino, 1899.

Pamir 2006 = H. Pamir, *Al Mina and Sabuniye in the Orontes Delta: the sites*, dans G.R. Tsetskhladze (éd.), *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, Leiden - Boston, 2006 (*Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batavia. Supplementum*, 193), p. 535-543.

Panessa 1991 = G. Panessa, *Fonti greche e latine per la storia dell'ambiente e del clima nel mondo greco*, Pisa, 1991.

Paolini – Pirro 2014 = A. Paolini, M. Pirro, *Il Fosso della Solforata (Roma) tra mito, leggenda e rischio naturale*, *Mem. Descr. Carta Geol. d'It XCVI*, Torino, 2014, p. 315-318.

Papathomopoulos 1968 = M. Papathomopoulos, *Antoninus Liberalis. Les Métamorphoses*, Paris, 1968 (*Les Belles Lettres*).

Papazoi 2022 = E. Papazoi, *Waiting for the Catastrophe... The Interaction between Humans and Nature in Akrotiri of Thera*, dans R.A.D. de publication P. Compatangelo-Soussignan, F.D. de publication P. Le Blay, F.A.D. de publication P. Diosono (éd.), *Living with seismic phenomena in the Mediterranean and beyond between Antiquity and the Middle Ages: Proceedings of Cascia (25-26 October, 2019) and Le Mans (2-3 June, 2021) conferences*, Oxford, 2022, p. 93-98.

Pappalardo – Russo 2001 = U. Pappalardo, F. Russo, *Il bradisismo dei Campi Flegrei (Campania): dati geomorfologici ed evidenze archeologiche*, dans P.A. Gianfrotta, F. Maniscalco (éd.), *Forma Maris. Forum internazionale di Archeologia Subacquea. Pozzuoli, 22-24 Settembre 1998*, Napoli, 2001, p. 107-119.

Parascandola 1947 = A. Parascandola, *I fenomeni bradisismici del Serapeo di Pozzuoli*, Napoli, 1947.

Paratore 1977 = E. Paratore, *Virgilio e Cuma*, *Convegno internazionale I Campi Flegrei nell'Archeologia e nella Storia (Roma, 4-7 maggio 1976)*, Roma, 1977 (*Atti dei Convegni Lincei*), p. 9-39.

Parke 2014 = A. Parke, *Degei's Descendants: Spirits, Place and People in Pre-Cession Fiji*, Canberra, 2014.

Parmentier – Grégoire 1923 = L. Parmentier, H. Grégoire, *Euripide. Tome III. Héraclès - Les Suppliantes - Ion*, Paris, 1923.

Parry – Lord 1954 = A.M. Parry, A.B. Lord, *Serbocroatian Heroic Songs. Vol. I. Novi Pazar*, Cambridge - Belgrade - London, 1954.

Parry 1971 = M. Parry, *The Making of Homeric verse: The collected papers of Milman Parry*, Oxford, 1971.

Pasqualini 1996a = A. Pasqualini, *I miti albani e l'origine delle feriae Latinae.*, dans A. Pasqualini (éd.), *Alba Longa. Mito, storia, archeologia. Atti dell'Incontro di Studio, Roma-Albano Laziale, 27-29 gennaio 1994*, Roma, 1996, p. 217-253.

Pasqualini 1996b = A. Pasqualini (éd.), *Alba Longa: mito, storia, archeologia. : atti dell'incontro di studio Roma-Albano Laziale, 27-29 gennaio 1994*, Roma, 1996.

Pasqualini 2009 = A. Pasqualini, *Oreste nel Lazio: percorso della leggenda e funzioni del mito*, dans E. Braidotti, E. Dettori, E. Lanzillotta (éd.), *ou pàn ephémeron. Scritti in memoria di Roberto Pretagostini Offerti da Colleghi, Dottori e Dottorandi di ricerca della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Roma, 2009, p. 1091-1113.

Pasqualini 2013 = A. Pasqualini, *Calpurnio Pisone Frugi, il lago Albano e la profezia del destino di Roma*, dans A. Pasqualini (éd.), *Latium vetus et adiectum : ricerche di storia religione e antiquaria*, Tivoli, 2013 (*Themata 13*), p. 255-268.

Pasqualini 2016 = A. Pasqualini, *Le istituzioni albane tra mito e storia*, dans *Rationem Rerum*, 7, 2016, p. 69-99.

Passariello *et al.* 2009 = I. Passariello, C. Albore Livadie, P. Talamo, C. Lubritto, A. D'Onofrio, F. Terrasi, *14C Chronology of Avellino Pumices Eruption and Timing of Human Reoccupation of the Devastated Region*, dans *Radiocarbon*, 51, 2009, p. 1-14.

Patanè – La Delfa – Tanguy 2004 = G. Patanè, S. La Delfa, J.-C. Tanguy, *L'Etna e il mondo dei vulcani*, Catania, 2004.

Paton 2003 = D. Paton, *Disaster preparedness: A social-cognitive perspective*, dans *Disaster Prev. Manag.*, 12, 2003, p. 210-216.

Pearson 1917 = A.C. Pearson (éd.), *The fragments of Sophocles*, Cambridge, 1917.

Pearson 1987 = L. Pearson, *The Greek historians of the West: Timaeus and his predecessors*, Atlanta, 1987 (*Philological monographs*, no. 35).

Pease 1920 = A.S. Pease, *M. Tulli Ciceronis De Divinatione. lib. I-II*, Urbana, 1920 (*University of Illinois studies in language and literature.*).

Pecchioli 2022 = L. Pecchioli, *Terrae motus: Repair and Prevention in Ostia, the Harbour City of Ancient Rome*, dans R.A.D. de publication P. Compatangelo-Soussignan, F.D. de publication P. Le Blay, F.A.D. de publication P. Diosono (éd.), *Living with seismic phenomena in the Mediterranean and beyond between Antiquity and the Middle Ages: Proceedings of Cascia (25-26 October, 2019) and Le Mans (2-3 June, 2021) conferences*, Oxford, 2022, p. 399-408.

Pecoraro 2018 = M.M. Pecoraro, *Un nuovo vulcano sorto dal mare. Testimonianze scientifiche, cartografiche e artistiche dell'Isola Ferdinandea*, dans *Wien. Jahrb. Für Kunstgesch.*, 65, 2018, p. 95-104.

Pelagatti 1962 = P. Pelagatti, *Palica, near Mineo (Sicilia, Catania)*, dans *Fasti Archeol.*, 17, 1962, p. 199-200.

Pelagatti 1966 = P. Pelagatti, *Paliké (Mineo-Catania): Santuario dei Palìci*, dans *Boll. D'Arte*, 51, 1966, p. 106.

Pelling – Uitto 2001 = M. Pelling, J.I. Uitto, *Small island developing states: natural disaster vulnerability and global change*, dans *Glob. Environ. Change Part B Environ. Hazards*, 3-2, 2001, p. 49-62.

Pellizer 2017 = E. Pellizer, *Typhoeus-Typhon in Hesiod, Apollodorus and Elsewhere*, dans J. Pàmias (éd.), *Apollodoriana. Ancient Myths, New Crossroads. Studies in Honour of Francesc J. Cuartero*, Berlin - Boston, 2017, p. 100-112.

Penta – Conforto 1951 = F. Penta, B. Conforto, *Risultati di sondaggi e ricerche geominerarie nei « Campi Flegrei » per vapore, acque termali e « forze endogene » in generale*, dans *Ann. Geophys.*, 4-3, 1951, p. 369-385.

Peroni 1996 = R. Peroni, *L'Italia alle soglie della storia*, Roma, 1996.

Perowne 1878 = J.J.S. Perowne (éd.), *Remains literary and theological of ConnopThirlwall. Vol. III*, London, 1878.

Persiani *et al.* 2008 = C. Persiani, I. Baroni, E. D'Angelo, S. Festuccia, *L'area di sistemazione del lahar. Saggi 1-2-3*, dans P. Gioia (éd.), *Torre Spaccata. Roma S.D.O. Le indagini archeologiche*, Roma, 2008, p. 155-165.

Peterson 1919 = R.M. Peterson, *The cults of Campania*, Roma, 1919.

Petraccia 2014 = M.F. Petraccia, *Mefitis dea salutifera?*, dans *Gerión*, 32, 2014, p. 181-198.

Petrie – Torrence Robin 2008 = C.A. Petrie, Torrence Robin, *Assessing the effects of volcanic disasters on human settlement in the Willaumez Peninsula, Papua New Guinea: A Bayesian approach to radiocarbon calibration*, dans *The Holocene*, 18, 2008, p. 729-744.

Pettazzoni 1912 = R. Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza, 1912.

Petterson *et al.* 2003 = M. Petterson, S. Cronin, P. Taylor, D. Tolia, A. Papabatu, T. Toba, C. Qopoto, *The eruptive history and volcanic hazards of Savo, Solomon Islands*, dans *Bull. Volcanol.*, 65-2, 2003, p. 165-181.

Pfanz *et al.* 2014 = H. Pfanz, G. Yüce, F. D'Andria, W. D'Alessandro, B. Pfanz, Y. Manetas, G. Papatheodorou, *The Ancient Gates to Hell and their Relevance to Geogenic CO2*, dans P. Wexler (éd.), *History of Toxicology and Environmental Health, Toxicology in Antiquity, Volume I*, San Diego, 2014, p. 92-117.

Pfeijffer 2005 = I.L. Pfeijffer, *Propaganda in Pindar's First Pythian Ode*, dans K.A.E. Enenkel, I.L. Pfeijffer (éd.), *The Manipulative Mode. political propaganda in Antiquity. A collection of case studies.*, Leiden - Boston, 2005, p. 13-42.

Picard 1877 = C. Picard, *Vulcanus*, dans C. Daremberg, E. Saglio (éd.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, Paris, 1877.

Piccardi 2014 = L. Piccardi, *Geomitologia e faglie attive: fra prevenzione sismica e valorizzazione turistica e culturale*, *Mem. Descr. Carta Geol. d'It XCVI*, Torino, 2014, p. 319-324.

Piccardi – Masse 2007 = L. Piccardi, W.B. Masse, *Myth and Geology*, London, 2007.

Pipino 2019 = G. Pipino, *Strabone e l'oro di Ischia*, dans *Rassegna Ischia*, 6, 2019, p. 33-51.

Piranesi 1762 = G. Piranesi, *Descrizione e disegno dell'emissario del Lago Albano*, Roma, 1762.

Piranesi 1764 = G. Piranesi, *Antichità d'Albano e di Castel Gandolfo, descritte ed incise*, Roma, 1764.

Pizzino *et al.* 2002 = L. Pizzino, G. Galli, C. Mancini, F. Quattrocchi, P. Scarlato, *Natural Gas Hazard (CO2, 222Rn) within a Quiescent Volcanic Region and Its Relations with Tectonics: The Case of the Ciampino-Marino Area, Alban Hills Volcano, Italy*, dans *Nat. Hazards*, 27, 2002, p. 257-287.

Placidi 2013 = M. Placidi, *Nuovi studi sull'emissario del Lago di Nemi*, dans G. Ghini, Z. Mari (éd.), *Lazio e Sabina 9. Nono incontro di Studi sul Lazio e la Sabina. Roma 27-29 marzo 2012*, Roma, 2013, p. 277-284.

Poignant 1967 = R. Poignant, *Oceanic mythology: the myths of Polynesia, Micronesia, Melanesia, Australia*, London, 1967.

Poli-Palladini 2001 = L. Poli-Palladini, *Some reflections on Aeschylus Aetnae(ae)*, dans *RhM*, 144, 2001, p. 287-325.

Ponte 1934 = G. Ponte, *La mofeta dei Palici e la sua utilizzazione*, dans *Boll. Della Soc. Geol. Ital.*, LIII, 1934, p. 69-81.

Ponzi 1868 = G. Ponzi, *Lettera a Pigorini sul modo di seppellimento di sotto uno strato litoide di peperino dell'intera necropoli Albana nel lazio e dell'et`a cui debbesi riferire*, dans *Gazz Uff Regno*, 326, 1868.

Ponzi 1875 = G. Ponzi, *Storia dei vulcani laziali*, dans *Mem Fis R Acc Lincei*, serie II, Vol. I, 1875, p. 26-42.

Ponzi 1882 = G. Ponzi, *Intorno alla sezione geologica scoperta al Tavolato sulla via Appia nuova nella costruzione del Tramway per Marino, con una nota dell'ing. Romolo Meli, sulle fenditure delle mura del Pantheon*, dans *Mem Fis R Acc Lincei*, Serie III, Vol. XIII, 1882, p. 10-18.

Poole 1876 = R.S. Poole, *A Catalogue of the Greek coins in the British Museum. Sicily*, London, 1876.

Porzio 1538 = S. Porzio, *De conflagratione Agri Puteolani, Simonis Portii*, Firenze, 1538.

Poulsen 1912 = F. Poulsen, *Der Orient und die frühgriechische Kunst*, Leipzig, 1912.

Pouzadoux 2017 = C. Pouzadoux, *I Giganti e gli altri nella ceramica italiota: fra mito e storia*, dans F.-H. Massa-Pairault, C. Pouzadoux (éd.), *Géants et gigantomachies entre Orient et Occident: actes du colloque organisé par Centre Jean Bérard. Les passés dans le présent: Naples, 14-15 novembre 2013*, Napoli, 2017 (*Collection du Centre Jean Bérard*, 47), p. 127-137.

Pouzadoux – Prioux 2009 = C. Pouzadoux, É. Prioux, *Orient et Occident au miroir de l'Alexandra et de la céramique apulienne*, dans C. Cusset, É. Prioux (éd.), *Lycophron: éclats*

d'obscurité. Actes du colloques international de Lyon et Saint-Étienne. 18-20 janvier 2007, Saint-Étienne, 2009, p. 451-485.

Prestianni Giallombardo 1984 = A.M. Prestianni Giallombardo, *Aree sacre nella Tabula Halaesina*, *Atti del centro ricerche e documentazione sull'antichità classica*, Roma, 1984.

Prestianni Giallombardo 2003 = A.M. Prestianni Giallombardo, *Divinità e culti in Halaesa Arconidea tra identità etnica ed interazione culturale*, *Quarte Giornate Internazionali di Studi sull'Area Elima (Erice, 1-4 dicembre 2000). Atti III*, Pisa, 2003, p. 1059-1103.

Prioux 2015 = E. Prioux, *Ἰδέαι μὲν οὖν... μυρίαι: les Images de Philostrate comme images du style?*, dans M.C.-L. Blanc, C. Pouzadoux, É. Prioux (éd.), *L'Héroïque et le Champêtre, vol. 2. Appropriation et déconstruction des théories stylistiques dans la pratique des artistes et dans les modalités d'exposition des œuvres*, Paris, 2015 (*Modernité classique*), p. 73-116.

Prioux 2017 = É. Prioux, *Géants et gigantomachie dans la poésie hellénistique*, dans F.-H. Massa-Pairault, C. Pouzadoux (éd.), *Géants et gigantomachies entre Orient et Occident: actes du colloque organisé par Centre Jean Bérard. Les passés dans le présent: Naples, 14-15 novembre 2013*, Napoli, 2017 (*Collection du Centre Jean Bérard*, 47), p. 143-172.

Privitera 1998 = F. Privitera, *Recent Findings in the Prehistory of Mt. Etna*, dans N. Morello (éd.), *Volcanoes and History. Proceedings of the 20th INHIGEO Symposium (September 1995)*, Genova, 1998, p. 543-553.

Procelli 1998 = E. Procelli, *Prehistoric communities of the Etna area.*, dans N. Morello (éd.), *Volcanoes and History. Proceedings of the 20th INHIGEO Symposium (September 1995)*, Genova, 1998, p. 555-561.

Prosdocimi 1971 = A.L. Prosdocimi, *L'elemento locale nella religione della Sicilia antica,* dans P. Tacchi Venturi (éd.), *Storia delle Religioni*, Torino, 1971, p. 716-722.

Puech 1992 = A. Puech, *Pindare. Pythiques*, Paris, 1992 (*Les Belles Lettres*).

Quenet 2000 = G. Quenet, *La catastrophe, un objet historique*, dans *Hypothèses*, 1-3, 2000, p. 11-20.

Quenet 2014 = G. Quenet, *Qu'est-ce que l'histoire environnementale ?*, Seyssel, 2014.

Quilici Gigli 1997 = S. Quilici Gigli, *L'irregimentazione delle acque nella trasformazione del paesaggio agrario dell'Italia centro-tirrenic*, dans S. Quilici Gigli, L. Quilici (éd.), *Uomo, acqua e paesaggio. Atti Dell'incontro Di Studio: Irreggimentazione delle acque e trasformazione del paesaggio antico. S. Maria Capua Vetere - 22-23 Novembre 1996*, Roma, 1997 (*Atlante tematico di Topografia antica. Supplementi 2*), p. 193-212.

Quilici 1979 = L. Quilici, *Roma primitiva e le origini della civiltà laziale*, Roma, 1979.

Quin 2021 = M. Quin, *Geomyths and Catfish Prints: An Analysis of the 1855 Ansei Earthquake in Japan*, dans *Locus Seton Hall J. Undergrad. Res.*, 4-1, 2021.

Radt 1985 = S. Radt, *Tragicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen, 1985.

Rahiman – Pettinga 2006 = T.I.H. Rahiman, J.R. Pettinga, *The offshore morpho-structure and tsunami sources of the Viti Levu Seismic Zone, southeast Viti Levu, Fiji*, dans *Mar. Geol.*, 232-3, 2006, p. 203-225.

Rampengan *et al.* 2014 = M.M.F. Rampengan, A.K. Boedhihartono, L. Law, J.C. Gaillard, J. Sayer, *Capacities in Facing Natural Hazards: A Small Island Perspective*, dans *Int. J. Disaster Risk Sci.*, 5-4, 2014, p. 247-264.

Ravuvu 1983 = A. Ravuvu, *Vaka i taukei: the Fijian way of life*, Suva, 1983.

Ravuvu 1987 = A. Ravuvu, *The Fijian ethos*, Suva, 1987.

Rebuffat 1998 = E. Rebuffat, *Il proemio al terzo libro degli « Halieutica » e la biografia di Oppiano*, dans *Studi Class. E Orient.*, 46-2, 1998, p. 559-584.

Recupero 1815 = G. Recupero, *Storia naturale e generale dell'Etna*, Catania, 1815.

Reed 1969 = A.W. Reed, *Myths and legends of the Pacific*, Auckland, 1969.

Reed – Hames 1967a = A.W. Reed, I. Hames, *Myths & Legends of Fiji & Rotuma. Students edition*, Suva, 1967.

Reed – Hames 1967b = A.W. Reed, I. Hames, *Myths and Legends of Fiji and Rotuma*, Wellington, 1967.

Reid – Penney 1982 = S.J. Reid, A.C. Penney, *Upper-level wind frequencies and mean speeds for New Zealand and Pacific island stations*, Wellington, 1982 (*N.Z. Meteorol. Serv. Misc. Publ.*, 174).

Revaz 2003 = F. Revaz, *Les catastrophes naturelles : entre explication scientifique et compréhension mythique*, dans A. Dettwiller, C. Karakash (éd.), *Mythe et science. Actes du colloque "Mythe et science" du 14 au 16 mars 2002 Neuchâtel, Suisse.*, Lusanne, 2003, p. 95-113.

Reyes-García *et al.* 2010 = V. Reyes-García, E. Kightley, I. Ruiz-Mallén, N. Fuentes-Peláez, K. Demps, T. Huanca, M.R. Martínez-Rodríguez, *Schooling and local environmental knowledge: Do they complement or substitute each other?*, dans *Int. J. Educ. Dev.*, 30-3, 2010, p. 305-313.

Ribezzo 1926 = F. Ribezzo, *Per l'etomologia di Mefitis*, dans *RIGI*, 10, 1926.

Rice 2000 = A. Rice, *Rollover in volcanic crater lakes: a possible cause for Lake Nyos type disasters*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 97, 2000, p. 233-239.

Richard 1983 = J.-C.É. scientifique Richard, *Pseudo-Aurélius Victor. Les origines du peuple romain*, Paris, 1983.

Ridgway 1992 = D. Ridgway, *The first Western Greeks*, Cambridge, 1992.

Riesenfeld 1950 = A. Riesenfeld, *The megalithic culture of Melanesia*, Leiden, 1950.

Rizza 1959 = G. Rizza, *Scoperta di una città antica sulle rive del Simeto: Etna-Inessa?*, dans *Parola Passato*, XIV, 1959, p. 465-474.

Robert 1962 = L. Robert, *Villes d'Asie Mineure : études de géographie ancienne. Seconde édition*, Paris, 1962.

Robert 1977 = L. Robert, *Documents d'Asie Mineure*, dans *BCH*, 101-1, 1977, p. 43-132.

Rodríguez Almeida 2002 = E. Rodríguez Almeida, *Formae urbis antiquae: le mappe marmoree di Roma tra la Repubblica e Settimio Severo*, Roma, 2002.

Rokowaqa – Meo 2013 = E. Rokowaqa, K.R. Meo, *Viti Makawa: the history of the native Fijians*, Suva, 2013.

Rolandi – Petrosino – Mc Geehin 1998 = G. Rolandi, P. Petrosino, J. Mc Geehin, *The interplinian activity at Somma–Vesuvius in the last 3500 years*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 82, 1998, p. 19-52.

Romano – Sturiale 1982 = R. Romano, C. Sturiale, *The historical eruptions of Mt. Etna (volcanological data)*, dans *Mem Soc Geol It*, 23, 1982, p. 75-97.

Rossi 1978 = L.E. Rossi, *I poemi omerici come testimonianza di poesia orale*, dans R. Bianchi Bandinelli (éd.), *Storia e civiltà dei Greci, 1. 1*, Milano, 1978, p. 73-147.

Rouwet *et al.* 2019 = D. Rouwet, G. Chiodini, C. Ciuccarelli, A. Comastri, A. Costa, *Lago Albano, the "anti-Nyos-type" lake: The past as a key for the future*, dans *J. Afr. Earth Sci.*, 150, 2019, p. 425-440.

Rubin 1995 = D.C. Rubin, *Memory in oral traditions: the cognitive psychology of epic, ballads, and counting-out rthymes*, New York, 1995.

Rudhardt 1971 = J. Rudhardt, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971.

Rutherford 2009 = I. Rutherford, *Hesiod and the literary traditions of the Near East*, dans F. Montanari, A. Rengakos, Ch. Tsagalis (éd.), *Brill's Companion to Hesiod*, Leiden - Boston, 2009, p. 9-35.

Ryves *et al.* 1996 = D.B. Ryves, V.J. Jones, P. Guilizzoni, A. Lami, A. Marchetto, R.W. Battarbee, R. Bettinetti, E.C. Devoy, *Late Pleistocene and Holocene environmental changes at Lake Albano and Lake Nemi (central Italy) as indicated by algal remains*, dans *Palaeoenvironmental Anal. Ital. Crater Lake Adriat. Sediments Mem Ist Ital Idrobiol*, 55, 1996, p. 119-148.

Salmon 2007 = G. Salmon, *Psychologie historique et analyse structurale chez J.-P. Vernant*, dans *Cah. Philos.*, 112-4, 2007, p. 42-65.

Salmon 2013 = G. Salmon, *Chapitre 1. De la mythologie comparée à l'analyse transformationnelle*, *Les structures de l'esprit*, Paris, 2013 (*Pratiques théoriques*), p. 19-56.

Salvi *et al.* 2004 = S. Salvi, S. Atzori, C. Tolomei, J. Allievi, A. Ferretti, F. Rocca, C. Prati, S. Stramondo, N. Feuillet, *Inflation rate of the Colli Albani volcanic complex retrieved by the*

permanent scatterers SAR interferometry technique, dans *Geophys. Res. Lett.*, 31, 2004, p. L12606.

Sand 2017 = C. Sand, *Migration Lapita, populations austronésiennes et premier peuplement de l'Océanie lointaine*, *Archéologie des migrations*, Paris, 2017, p. 211-224.

Sand – Kirch 2002 = C. Sand, P.V. Kirch, *L'expédition archéologique d'Edward W. Gifford et Richard Shutler Jr. en Nouvelle-Calédonie au cours de l'année 1952*, Nouméa, 2002.

Savagner 1846 = A. Savagner, *Festus grammaticus. De la signification des mots*, Paris, 1846.

Scandone *et al.* 1991 = R. Scandone, F. Bellucci, L. Lirer, G. Rolandi, *The structure of the Campanian Plain and the activity of the Neapolitan volcanoes (Italy)*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 48-1, 1991, p. 1-31.

Scandone – Giacomelli 2018 = R. Scandone, L. Giacomelli, *Campi Flegrei. Storie di Uomini e Vulcani*, 2018.

Scandone – Giacomelli – Gasparini 1993 = R. Scandone, L. Giacomelli, P. Gasparini, *Mount Vesuvius: 2000 years of volcanological observations*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 58-1, 1993, p. 5-25.

Scarpi 1996 = P. Scarpi, *Apollodoro. I miti Greci*, Milano, 1996.

Scheid 2015 = J. Scheid, *Livy and Religion*, dans B. Mineo (éd.), *A Companion to Livy*, Malden - Oxford - Chichester, 2015 (*Blackwell Companions to the Ancient World*), p. 78-89.

Schenk 2007 = G.J. Schenk, *Historical Disaster Research. State of Research, Concepts, Methods and Case Studies*, dans *Hist. Soc. Res.*, 32-3, 2007, p. 9-31.

Schenk 2017 = G.J. Schenk, *Historical disaster experiences: towards a comparative and transcultural history of disasters across Asia and Europe*, Cham, 2017.

Schlesier 1991 = R. Schlesier, *Olympian versus Chthonian Religion*, dans *Scr. Class. Isr.*, IX, 1991, p. 38-51.

Schmitt *et al.* 2014 = A.K. Schmitt, M. Danišík, E. Aydar, E. Şen, İ. Ulusoy, O.M. Lovera, *Identifying the Volcanic Eruption Depicted in a Neolithic Painting at Çatalhöyük, Central Anatolia, Turkey*, dans *PLOS ONE*, 9-1, 2014, p. e84711.

Schmitt 2008 = J.-C. Schmitt, *Anthropologie historique*, dans *BUCEMA*, Hors-série n° 2 |, 2008, p. 1-9.

Schmitt 2010 = J.-C. Schmitt, *L'Anthropologie historique*, dans P. Bonte, M. Izard, P. Descola (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, 2010, p. 338-339.

Schmitt 2013 = S. Schmitt, *Pline l'Ancien. Histoire naturelle*, Paris, 2013 (*Bibliothèque de la Pléiade*, 593).

Sebesta 2006 = J.L. Sebesta, *Vesuvius in Classical Literature*, dans *N. Engl. Class. J.*, 33-2, 2006, p. 99-111.

Seltman 1949 = C.T. Seltman, *Masterpieces of greek coinage: essay and commentary*, Oxford, 1949.

Şengör 2003 = A.M.C. Şengör, *Flooding and Dessication—Earliest Records and Interpretations, The Large-Wavelength Deformations of the Lithosphere: Materials for a History of the Evolution of Thought from the Earliest Times to Plate Tectonics*, Boulder, 2003 (*Memoir*, 196).

Shanklin 1989 = E. Shanklin, *Exploding lakes and maleficent water in Grassfields legends and myth*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 39-2, 1989, p. 233-246.

Shanklin 2007 = E. Shanklin, *Exploding lakes and reality: an African case study*, dans L. Piccardi, W.B. Masse (éd.), *Myth and Geology*, London, 2007, p. 165-176.

Shaw – Sharma – Takeuchi 2009 = R. Shaw, A. Sharma, Y. Takeuchi, *Indigenous Knowledge and Disaster Risk Reduction: From Practice to Policy*, New York, 2009 (*Natural Disaster Research, Prediction and Mitigation*).

Shorrock 2011 = R. Shorrock, *The myth of paganism: Nonnus, Dionysus and the world of late antiquity*, London, 2011.

Siebert – Simkin – Kimberly 2010 = L. Siebert, T. Simkin, P. Kimberly, *Volcanoes of the world. Third edition*, Berkley - Los Angeles, 2010.

Sigurdsson 2002 = H. Sigurdsson, *Mount Vesuvius before the disaster*, dans W.M.F. Jashemski, F.G. Meyer (éd.), *The natural history of Pompeii*, Cambridge, 2002, p. 29-36.

Sigurdsson – Cashdollar – Sparks 1982 = H. Sigurdsson, S. Cashdollar, S.R.J. Sparks, *The Eruption of Vesuvius in A. D. 79: Reconstruction from Historical and Volcanological Evidence*, dans *Am. J. Archaeol.*, 86-1, 1982, p. 39-51.

Sigurdsson *et al.* 1987 = H. Sigurdsson, J.D. Devine, F.M. Tchoua, T.S. Presser, M.K.W. Pringle, W.C. Evans, *Origin of the lethal gas burst from lake Monoun, Cameroun*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 31, 1987, p. 1-16.

Simonet 2009 = G. Simonet, *Le concept d'adaptation : polysémie interdisciplinaire et implication pour les changements climatiques*, dans *Nat. Sci. Soc.*, Vol. 17-4, 2009, p. 392-401.

Simonsen 1984 = M. Simonsen, *Chapitre Premier - Conte populaire et folklore, Le Conte populaire*, Paris, 1984 (*Littératures modernes*), p. 13-18.

Smith 2012 = D.G. Smith, *Sicily and the identities of Xuthus: Stesichorus, Aeschylus' Aetnaeae, and Euripides'ion*, dans K. Bosher (éd.), *Theater Outside Athens. Drama in Greek Sicily and South Italy*, Cambridge, 2012, p. 112-136.

Smith 2018 = D.G. Smith, *The Reception of Aeschylus in Siciliy*, dans R.F. Kennedy (éd.), *Brill's Companion to the Reception of Aeschylus*, Leiden - Boston, 2018, p. 9-53.

Smith 1895 = K.F. Smith, *On a Legend of the Alban Lake Told by Dionysius of Halicarnassus*, dans *Am. J. Philol.*, 16-2, 1895, p. 203-210.

Smith – Trzaskoma 2007 = R.S. Smith, S.M. Trzaskoma, *Apollodorus' Library and Hyginus' Fabulae: two handbooks of Greek mythology*, Indianapolis - Cambridge, 2007.

Sonnabend 1999 = H. Sonnabend, *Naturkatastrophen in der Antike: Wahrnehmung, Deutung, Management*, Stuttgart, 1999.

Spigo 1980 = U. Spigo, *Ricerche a Monte S. Mauro, Francavilla di Sicilia, Acireale, Adrano, Lentini, Solarino*, dans *Kokalos*, XXVI, 1980-81, p. 771-795.

Spriggs 1997 = M. Spriggs, *The island Melanesians*, Oxford, 1997.

Stafford 2012 = E. Stafford, *Herakles*, London - New York, 2012.

Stair 1896 = J.B. Stair, *Jottings on the mythology and spirit-lore pf old Samoa*, dans *JPS*, 5, 1896, p. 33-57.

Stanford 1937 = W.B. Stanford, *Traces of Sicilian Influence in Aeschylus*, dans *Proc. R. Ir. Acad. Archaeol. Cult. Hist. Lit.*, 44, 1937-38, p. 229-240.

Stegemann 1930 = V. Stegemann, *Astrologie und Universalgeschichte: Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis*, Leipzig - Berlin, 1930.

Steubel 1976 = C. Steubel, *Myths and legends of Samoa*, Wellington, 1976.

Stoneman 2011 = R. Stoneman, *The ancient oracles: making the gods speak*, New Haven, 2011.

Stothers 2002 = R.B. Stothers, *The Case for an Eruption of Vesuvius in 217 BC*, dans *Anc. Hist. Bull.*, 16, 2002, p. 182-185.

Stothers – Rampino 1983 = R.B. Stothers, M.R. Rampino, *Volcanic eruptions in the Mediterranean before AD 630 from written and archaeological sources*, dans *J. Geophys. Res.*, 88, 1983, p. 6357-6371.

Subramani 1992 = Subramani, *South pacific literature: from myth to fabulation*, Suva, 1992.

Sutton *et al.* 2020 = S.A. Sutton, D. Paton, P. Buergelt, E. Meilianda, S. Sagala, *What's in a name? "Smong" and the sustaining of risk communication and DRR behaviours as evocation fades*, dans *Int. J. Disaster Risk Reduct.*, 44, 2020, p. 1-10.

Swanson 2008 = D.A. Swanson, *Hawaiian oral tradition describes 400 years of volcanic activity at Kīlauea*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 176-3, 2008, p. 427-431.

Tanguy 1981 = J.C. Tanguy, *Les Éruptions Historiques de L'Etna: Chronologie et Localisation*, dans *Bull. Volcanol.*, 44-3, 1981, p. 585-640.

Tanguy *et al.* 2012 = J.-C. Tanguy, M. Condomines, S. Branca, S. La Delfa, M. Coltelli, *New archeomagnetic and Ra-226-Th-230 dating of recent lavas for the Geological map of Etna volcano*, dans *Ital. J. Geosci.*, 131-2, 2012, p. 241-257.

Tannery – Diès 1930 = P. Tannery, A. Diès, *Pour l'histoire de la science hellène: de Thalès à Empédocle*, Paris, 1930.

Taonui 2007 = R. Taonui, *Polynesian Oral Traditions*, dans K.R. Howe (éd.), *Vaka moana: voyages of the ancestors*, Honolulu, 2007, p. 22-53.

Tardieu 1880 = A. Tardieu, *Géographie de Strabon*, Paris, 1880.

Tavola 2017 = K. Tavola, *The Legend of Tanovo and Tautaumolau. As told by Kaliopate Tavola, assisted by Ema Tavola*, Nuku'alofa, 2017.

Taylor 1999 = A.J.W. Taylor, *Value conflict arising from a disaster.*, dans *Australas. J. Disaster Trauma Stud.*, 3(2), 1999.

Taylor – Mulhall 2001 = P. Taylor, A. Mulhall, *Linking learning environments through agricultural experience - enhancing the learning process in rural primary schools*, dans *Int. J. Educ. Dev.*, 21-2, 2001, p. 135-148.

Taylor 1995 = P.W. Taylor, *Myths, legends and volcanic activity: an example from northern Tonga*, dans *J. Polyn. Soc.*, 104-3, 1995, p. 323-346.

Taylor 1870 = R. Taylor, *Te Ika a Maui, or, New Zealand and its inhabitants. Illustrating the orgin, manners, customs, mythology, religion ... of the Maori and Polynesian races in general; together with the geology, natural history, productions, and climate of the country*, London, 1870.

Ten Cate 1961 = H. Ten Cate, *The Luwian population groups of Lycia and Cilicia aspera during the Hellenistic period*, Leiden, 1961.

Thatcher 2019 = M. Thatcher, *Aeschylus' Aetnaeans, The Palici and Cultural Politics in Deinomenid Sicily*, dans *J. Hell. Stud.*, 139, 2019, p. 1-16.

Thély 2016 = L. Thély, *Les Grecs face aux catastrophes naturelles: savoirs, histoire, mémoire*, 2016.

Thomas 1992 = R. Thomas, *Literacy and orality in ancient Greece*, Cambridge, 1992.

Thompson 1889 = J.P. Thompson, *The island of Kadavu*, dans *Scott. Geogr. Mag.*, 5-12, 1889, p. 638-652.

Tilling – Heliker – Swanson 2010 = R.I. Tilling, C. Heliker, D.A. Swanson, *Eruptions of Hawaiian Volcanoes; Past, Present, and Future*, Reston, 2010 (*U.S. Geological Survey General Information Product*).

Tilling – Topinka – Swanson 1990 = R.I. Tilling, L.J. Topinka, D.A. Swanson, *Eruptions of Mount St. Helens : Past, present, and future*, dans *Erupt. Mt. St Helens Past Present Future*, 1990.

Titifanua 1995 = M. Titifanua, *Tales of a lonely island: Rotuman legends*, Suva, 1995.

Todesco – Giordano 2010 = M. Todesco, G. Giordano, *Modelling of CO2 circulation in the Colli Albani*, dans R. Funiciello, G. Giordano (éd.), *The Colli Albani volcano*, London, 2010, p. 311-329.

Traina 1985 = G. Traina, *Terremoti e società romana: problemi di mentalità e uso delle informazioni*, dans *Ann. Della Scuola Norm. Super. Pisa Cl. Lett. E Filos. Ser. III*, 15-3, 1985, p. 867-887.

Troll *et al.* 2015 = V.R. Troll, F.M. Deegan, E.M. Jolis, D.A. Budd, B. Dahren, L.M. Schwarzkopf, *Ancient oral tradition describes volcano–earthquake interaction at Merapi volcano, indonesia*, dans *Geogr. Ann. Ser. Phys. Geogr.*, 97-1, 2015, p. 137-166.

Tuccimei – Giordano – Tedeschi 2006 = P. Tuccimei, G. Giordano, M. Tedeschi, *CO2 release variations during the last 2000 years at the Colli Albani volcano (Roma, Italy) from speleothems studies.*, dans *Earth Planet. Sci. Lett.*, 243, 2006, p. 449-462.

Turner 1861 = G. Turner, *Nineteen years in Polynesia: missionary life, travels, and researches in the islands of the Pacific*, London, 1861.

Tylor 1873 = E.B. Tylor, *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, London, 1873.

Ustinova 2009a = Y. Ustinova, *Cave Experiences and Ancient Greek Oracles*, dans *Time Mind*, 2-3, 2009, p. 265-286.

Ustinova 2009b = Y. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford, 2009.

Valenza Mele 1977 = N. Valenza Mele, *Hera ed Apollo nella colonizzazione euboica d'Occidente*, dans *MEFRA*, 89-2, 1977, p. 493-524.

Valenza Mele 1979 = N. Valenza Mele, *Eracle euboico a Cuma. La gigantomachia e la via Eraclea*, *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, Napoli, 1979 (*Cahiers du Centre Jean Berard*, 5), p. 19-51.

Valenza Mele 1991 = N. Valenza Mele, *Hera ed Apollo a Cuma e la mantica sibillina*, dans *Riv. DellIstituto Naz. Archeol. E Storia DellArte*, S. III-XIV-XV, 1991, p. 5-72.

Van Aalst – Cannon – Burton 2008 = M.K. Van Aalst, T. Cannon, I. Burton, *Community level adaptation to climate change: the potential role of participatory community risk assessment.*, dans *Glob. Environ. Change*, 18, 2008, p. 165-179.

van Dijk 1983 = J.J.A. van Dijk, *Lugal ud me-lám-bi Nir-Gál: le récit épique et didactique des travaux de Ninurta, du déluge et de la nouvelle création*, Leiden, 1983.

van Dongen 2011 = E. van Dongen, *The 'Kingship in Heaven'-Theme of the Hesiodic Theogony: Origin, Function, Composition*, dans *Greek Roman Byzantine Stud.*, 51, 2011, p. 180-201.

Vansina 1985 = J. Vansina, *Oral tradition as history*, Madison, 1985.

Vassallo 1999 = S. Vassallo, *Metalli*, dans S. Vassallo (éd.), *Colle Madore. Un caso di ellenizzazione in terra sicana*, Palermo, 1999, p. 90-109.

Vecchio – Albore Livadie 2020 = G. Vecchio, C. Albore Livadie (éd.), *Nola-Croce del Papa: un villaggio sepolto dall'eruzione vesuviana delle Pomici di Avellino*, Napoli, 2020 (*Collection du Centre Jean Bérard*, 54).

Veramo 1981 = J.C. Veramo, *The two turtles and the ungrateful snake: a collection of myths and legends by students of Kadavu Provincial Junior Secondary School*, Suva, 1981.

Vernant 1962 = J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962.

Vernant 1965 = J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris, 1965.

Vernant 1974a = J.-P. Vernant, *Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VIe au IIe siècle avant notre ère*, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 83-102.

Vernant 1974b = J.-P. Vernant, *Raisons du mythe*, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 195-250.

Vernant 1974c = J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974.

Vernant 1990 = J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris, 1990.

Vernant – Vidal-Naquet 1986 = J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1986.

Vernant – Vidal-Naquet 1990 = J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*, Paris, 1990.

Verstappen 1992 = H.Th. Verstappen, *Volcanic hazards in Colombia and Indonesia: lahars and related phenomena*, dans G.J.H. McCall, D.J.C. Laming, S.C. Scott (éd.), *Geohazards: natural and man-made*, London, 1992, p. 33-42.

Veyne 1983 = P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, 1983.

Vezzoli *et al.* 2009 = L. Vezzoli, C. Principe, J. Malfatti, S. Arrighi, J.-C. Tanguy, M. Le Goff, *Modes and times of caldera resurgence: The b10 ka evolution of Ischia Caldera, Italy, from high-precision archaeomagnetic dating*, dans *J. Volcanol. Geotherm. Res.*, 186, 2009, p. 305-319.

Vian 1951 = F. Vian, *Répertoire des gigantomachies figurées dans l'art grec et romain*, Paris, 1951.

Vian 1952a = F. Vian, *La Guerre des Géants devant les penseurs de l'antiquité*, dans *Rev. Études Grecques*, 65-304-305, 1952, p. 1-39.

Vian 1952b = F. Vian, *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952.

Vian 1960 = F. Vian, *Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales*, *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg 22-24 mai 1958.*, Paris,

1960 (*Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés. Travaux du Centre d'Études Supérieures Spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg R*), p. 17-37.

Vian 1976 = F. Vian, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques. Tome I. Chants I-II.*, Paris, 1976 (*Les Belles Lettres*).

Vian 1988 = F. Vian, *Gigantes*, *LIMC*, 1988, p. 191-270.

Vian 1995 = F. Vian, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques. Tome V. Chants XI-XIII.*, Paris, 1995 (*Les Belles Lettres*).

Viarre 2001 = S. Viarre, *Mythologie et philosophie à propos de l'Etna dans les Métamorphoses d'Ovide*, dans D. Bertrand (éd.), *Figurations du volcan à la Renaissance*, Paris, 2001 (*Rencontres*, 202), p. 25-34.

Vigliotti *et al.* 2010 = L. Vigliotti, D. Ariztegui, P. Guilizzoni, A. Lami, *Reconstructing natural and human-induced environmental change in central Italy since the late Pleistocene: the multi-proxy records from maar lakes Albano and Nemi*, dans R. Funiciello, G. Giordano (éd.), *The Colli Albani volcano*, London, 2010, p. 245-257.

Visconti 1873 = A. Visconti, *Lettera di Alessandro Visconti socio ordinario e censore intorno alcuni vasi sepolcrali rinvenuti nelle vicinanze della antica Alba Longa*, *Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Volume 1, Parte 2*, Roma, 1873, p. 319-347.

Vitaliano 1968 = D.B. Vitaliano, *Geomythology: The Impact of Geologic Events on History and Legend with Special Reference to Atlantis*, dans *J. Folk. Inst.*, 5-1, 1968, p. 5-30.

Vitaliano 1973 = D.B. Vitaliano, *Legends of the earth: their geologic origins*, Bloomington - London, 1973.

von Ungern-Sternberg 2015 = J. von Ungern-Sternberg, *Livy and Annalistic Tradition*, dans B. Mineo (éd.), *A Companion to Livy*, Malden - Oxford - Chichester, 2015 (*Blackwell Companions to the Ancient World*), p. 167-177.

Wachter 2019 = R. Wachter, *Pompejanische Wandinschriften: lateinisch-deutsch*, Berlin, 2019.

Walcot 1966 = P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966.

Waldbaum 1997 = J.C. Waldbaum, *Greeks in the East or Greeks and the East? Problems in the Definition and Recognition of Presence*, dans *Bull. Am. Sch. Orient. Res.*, 305, 1997, p. 1-17.

Walshe – Nunn 2012 = R.A. Walshe, P.D. Nunn, *Integration of Indigenous Knowledge and Disaster Risk Reduction: A Case Study from Baie Martelli, Pentecost Island, Vanuatu*, dans *Int. J. Disaster Risk Sci.*, 3-4, 2012, p. 185-194.

Waterhouse 1997 = J. Waterhouse, *The king and people of Fiji*, Honolulu, 1997.

Watkins 1992 = C. Watkins, *Le dragon hittite Illuyankas et le géant Typhôeus*, dans *Comptes Rendus Séances Académie Inscr. B.-lett.*, 136-2, 1992, p. 319-330.

Watkins 1995 = C. Watkins, *How to kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, New York - Oxford, 1995.

Watson – Wyatt 1999 = W. Watson, N. Wyatt (éd.), *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden - Boston - Köln, 1999.

Welcker 1859 = F.G. Welcker, *Griechische Götterlehre, Volume 3*, Göttingen, 1859.

Welcker 1830 = Fr. Welcker, *Les Paliques Siciliens*, dans *Ann. DellInstituto Corrisp. Archeol.*, I-fasc. II, 1830, p. 245-257.

West 1966 = M.L. West (éd.), *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966.

West 1988 = M.L. West, *The Rise of the Greek Epic*, dans *J. Hell. Stud.*, 108, 1988, p. 151-172.

West 1997 = M.L. West, *The east face of Helicon: west Asiatic elements in Greek poetry and myth*, Oxford, 1997.

West 2007 = M.L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, 2007.

Wexler 2019 = P. Wexler, *Toxicology in Antiquity. Second Edition*, Amsterdam, 2019 (*History of Toxicology and Environmental Health Series*).

Whelan *et al.* 1985 = P.M. Whelan, J.B. Gill, E. Kollman, R.A. Duncan, R.E. Drake, *Radiometric Dating of Magmatic Stages in Fiji*, *Geology and Offshore Resources of the Pacific Island Arcs-Tonga Region. Circum- Pacific Council for Energy and Mineral Resources*, Houston, Texas, 1985 (*Earth Science Series*), p. 415-440.

Whitehouse 1992 = R. Whitehouse, *Underground religion: cult and culture in prehistoric Italy*, London, 1992.

Wilamowitz-Moellendorff 1895 = U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Hephaistos*, Göttingen, 1895.

Wilkes 1845 = C. Wilkes, *Narrative of the United States Exploring Expedition: during the years 1838, 1839, 1840, 1841, 1842. Vol. 3*, Philadelphia, 1845.

Will 1953 = É. Will, *Sur la nature de la mantique pratiquée à l'Héraion de Pérachora*, dans *Rev. Hist. Relig.*, 143-2, 1953, p. 145-169.

Williams – Calvert 1858 = T. Williams, J. Calvert, *Fiji and the Fijians*, London, 1858.

Winiwarter *et al.* 2004 = V. Winiwarter, M. Armiero, P. van Dam, A. Dix, P. Eliasson, P. Holm, L. Jelecek, R.A. Lambert, G. Massard-Guilbaud, M. Gonzales de Molina, T. Myllyntaus, J. Oosthoek, C. Pfister, L. Racz, *Environmental History in Europe from 1994 to 2004: Enthusiasm and Consolidation*, dans *Environ. Hist.*, 10-4, 2004, p. 501-530.

Wissowa 1902 = G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München, 1902.

Witczak – Zawiasa 2004 = K.T. Witczak, D. Zawiasa, *The Sicilian Palici as representatives of the Indo-European Divine Twins*, dans *Mythos*, 12, 2004, p. 93-106.

Wolff 2004 = É. Wolff, *L'image de l'Etna dans l'anonyme Aetna*, dans É. Foulon (éd.), *Connaissance et représentations des volcans dans l'Antiquité: actes du colloque de Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 19-20 septembre 2002*, Clermont-Ferrand, 2004 (*Collection ERGA recherches sur l'Antiquité*, 5), p. 79-84.

Woolley 1937 = L. Woolley, *Excavations near Antioch in 1936*, dans *Antiqu. J.*, 16-1, 1937, p. 1-15.

Woolley 1938 = L. Woolley, *The Excavations at Al Mina, Sueidia II*, dans *JHS*, 58-2, 1938, p. 133-170.

Zevi 2012 = F. Zevi, *Culti ed edifici templari di Ostia repubblicana*, dans *Ostraka*, 2012.

Zuenelli 2018 = S. Zuenelli, *Mythographic Lists as Sources of the Dionysiaca of Nonnus*, dans H. Bannert, N. Kröll (éd.), *Nonnus of Panopolis in Context II: Poetry, Religion, and Society. Proceedings of the International Conference on Nonnus of Panopolis, 26th – 29th September 2013, University of Vienna, Austria*, Leiden - Boston, 2018 (*Mnemosyne Supplements*), p. 73-85.

ANNEXES

I. Figures



Fig. 1 L'Etna (Crédit photo : D. Musumeci)



Fig. 2 Éruption explosive de l'Etna (Crédit photo : Parco dell'Etna)



Fig. 3 Coulées de lave de l'Etna, vues depuis Zafferana Etnea (Crédit photo : INGV)



Fig. 4 Localisations du mythe de Typhon (Crédit : S. Angonnet et L. Lancini)

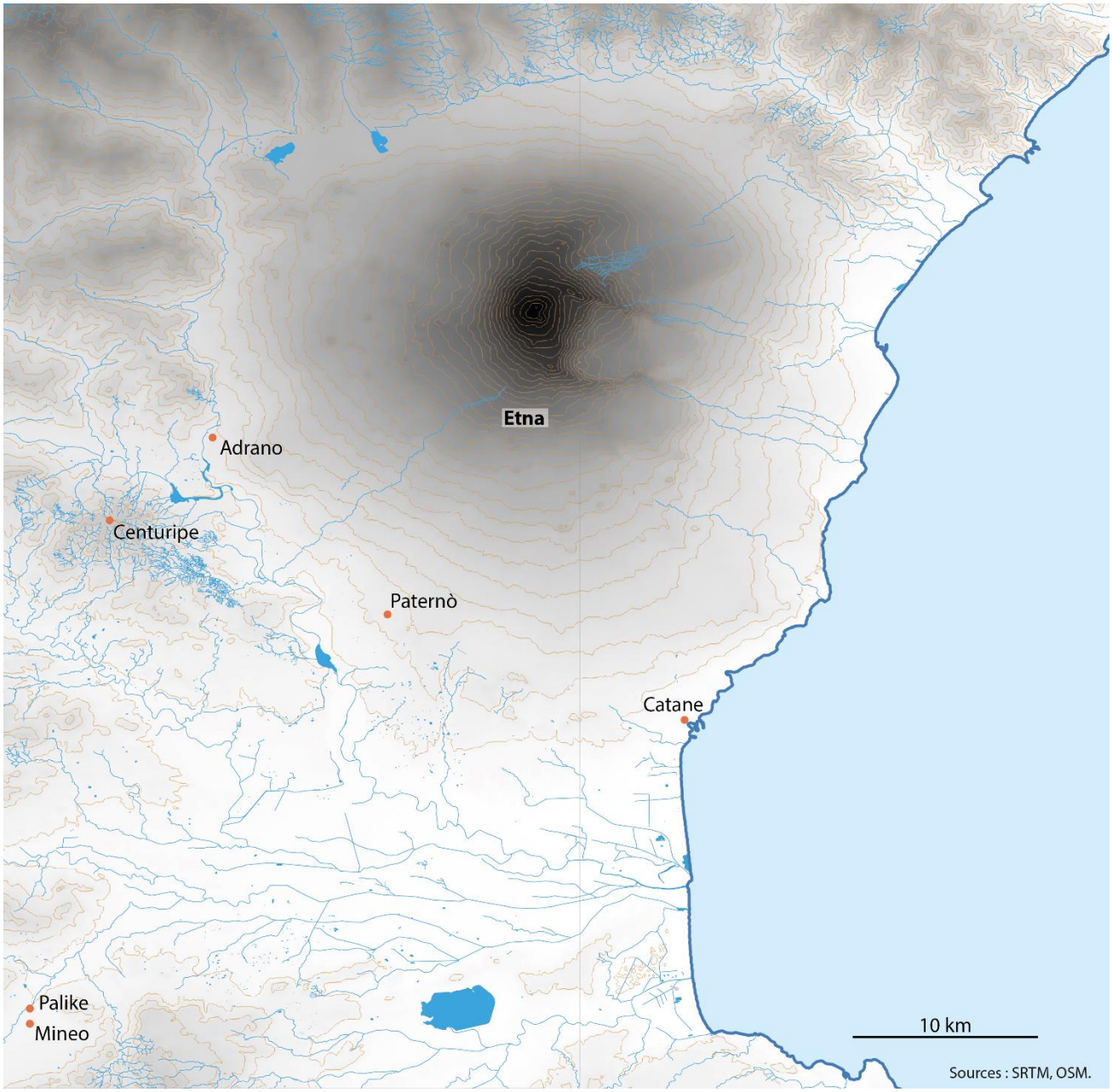


Fig. 5 L'Etna et les sites importants mentionnés dans le chap. 3 (Crédit : S. Angonnet et L. Lancini)

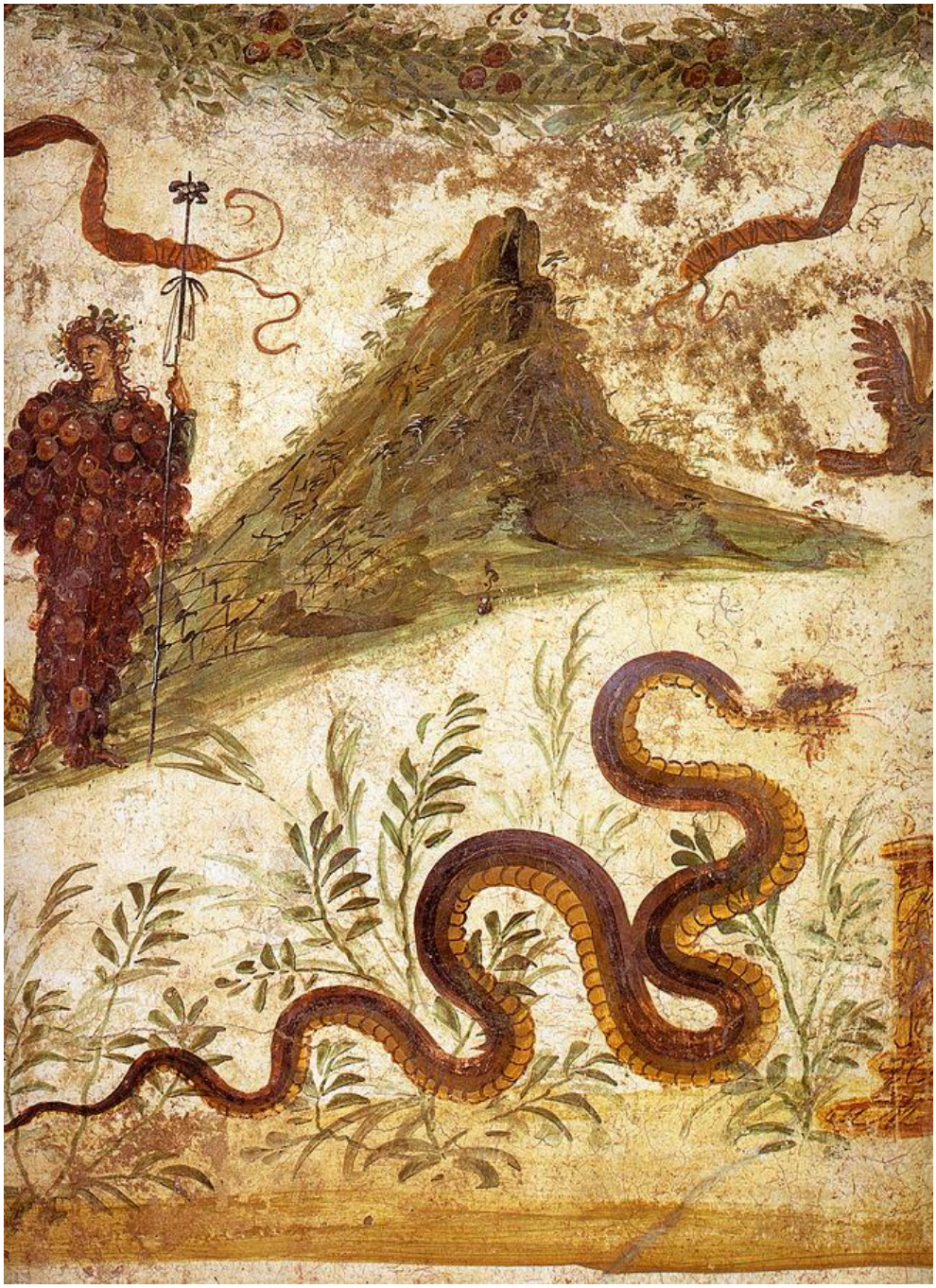


Fig. 6 Pompéi. Fresque du laraire de la Maison du Centenaire (Wikimedia Commons)



Fig. 7a La Mofette des Paliques (Crédit Photo : Fondo G. Ponte)



Fig. 7b La Mofette des Paliques et Rocchicella avec l'emplacement du Sanctuaire (Crédit Photo : Fondo G. Ponte)



Fig. 8 Vue sur l'aire de la fouille du Sanctuaire (Crédit photo : B. E. McConnell)

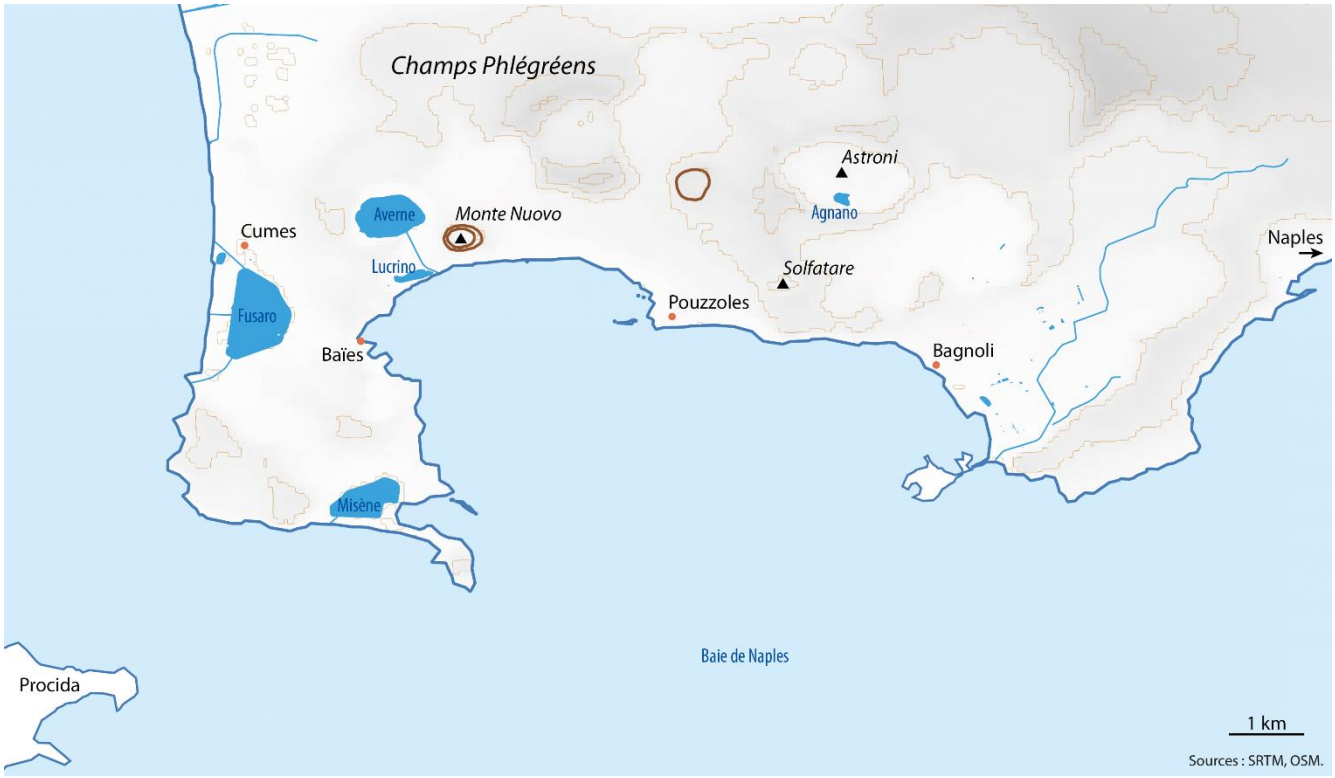


Fig. 9 Les Champs Phlégréens (Crédit : S. Angonnet et L. Lancini)



Fig. 10 La Solfatare (Crédit Photo : L. Lancini)



Fig. 11 Hydrie Chalcidienne avec la lutte de Zeus et Typhon (Wikimedia Commons)



Fig. 12a Œnochoé apulienne F237 (Crédit : British Museum)



Fig. 12b Œnochoé apulienne F237 (Crédit : British Museum)



Fig. 13 Hydrie à figure rouges E165 (Crédit : British Museum)



Fig. 14 Localisations de la Gigantomachie (Crédit : S. Angonnet et L. Lancini)



Fig. 15a Amphore du Peintre de Cumes au Cleveland Museum (Crédit du Musée)



Fig. 15b Amphore du Peintre de Cumes au British Museum (Crédit du Musée)



Fig. 16 Le lac Albano depuis Castelgandolfo (Crédit Photo : L. Lancini)

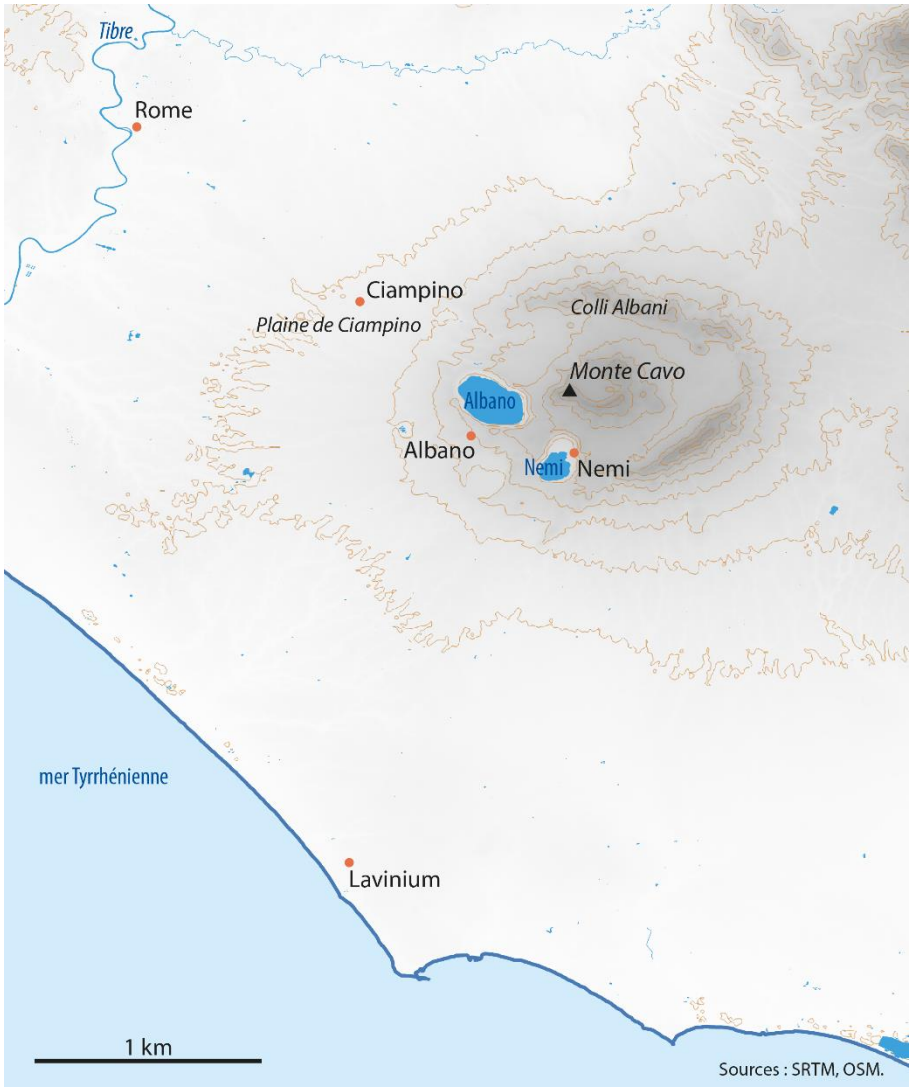


Fig. 17 Carte des Colli Albani (Crédit : S. Angonnet et L. Lancini)

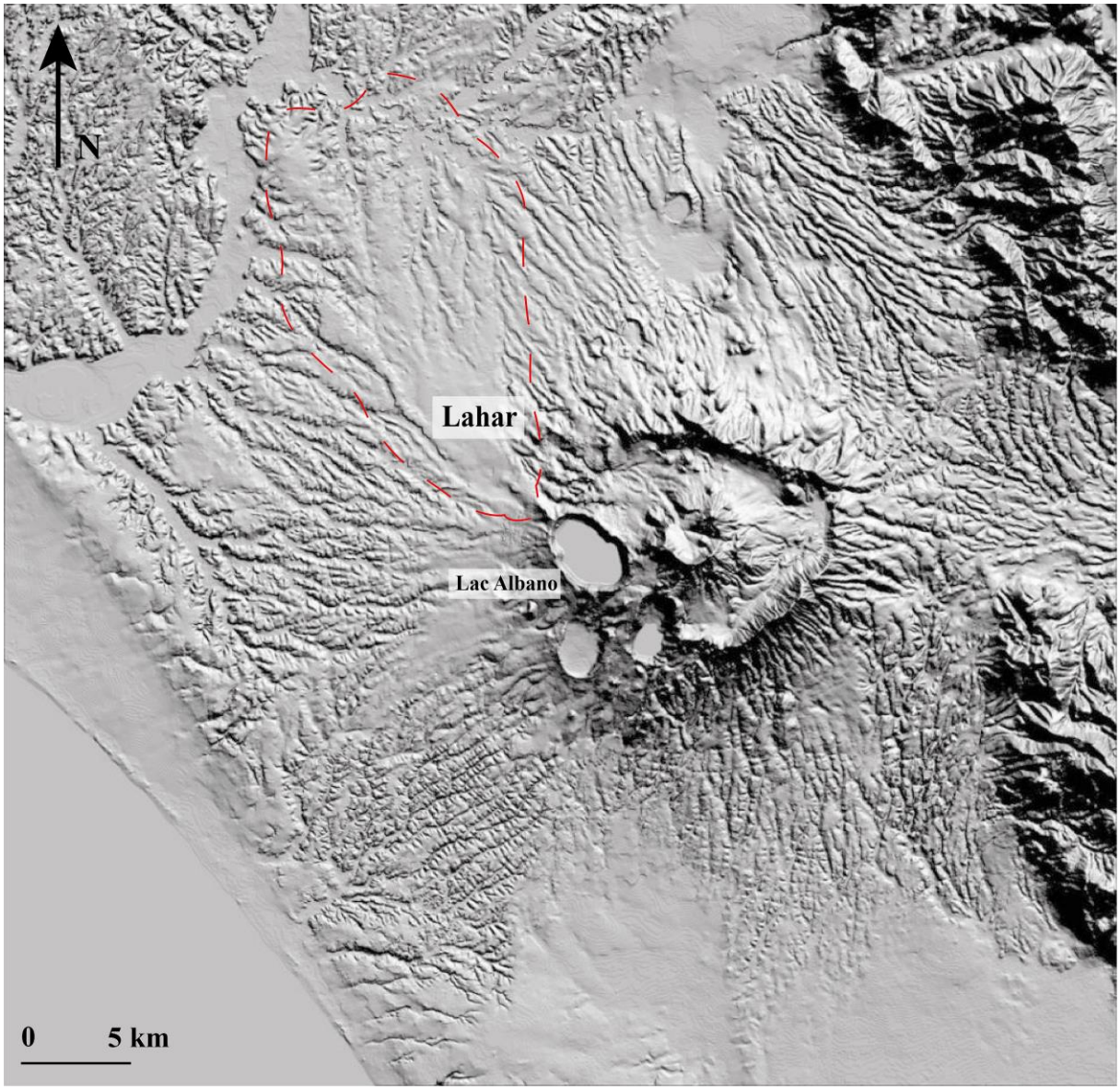


Fig. 18 Le lac Albano et le *lahar* (Crédit : Funiciello-Giordano-De Rita 2003, modifiée par L. Lancini)

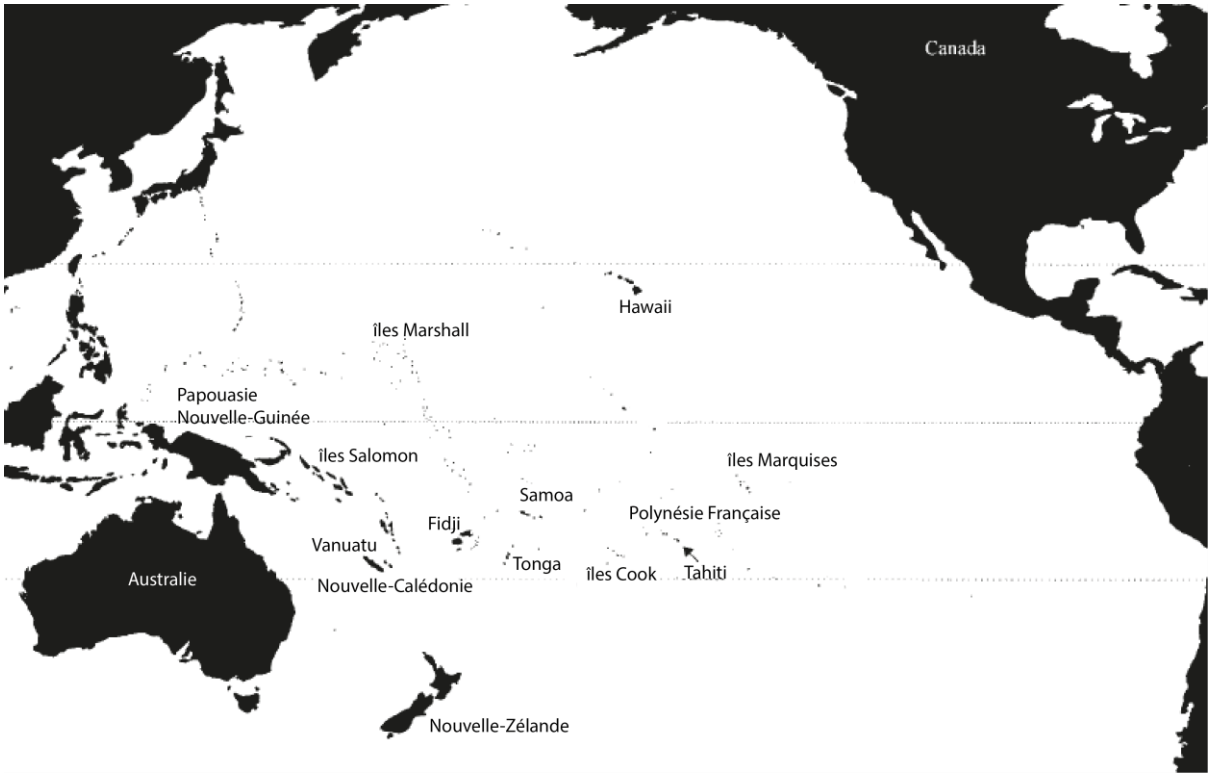


Fig. 19 Carte du Pacifique (Crédit : Nunn 2009b, modifiée par L. Lancini)

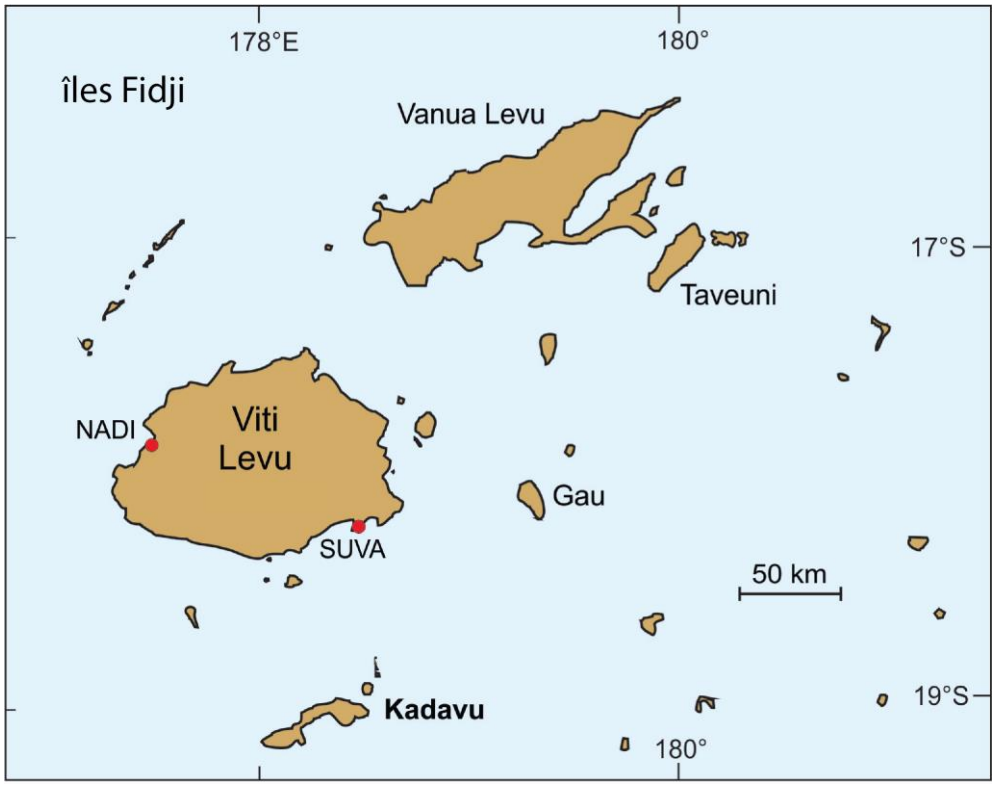


Fig. 20 Carte des îles Fidji (Crédit : P. Nunn, modifiée par L. Lancini)

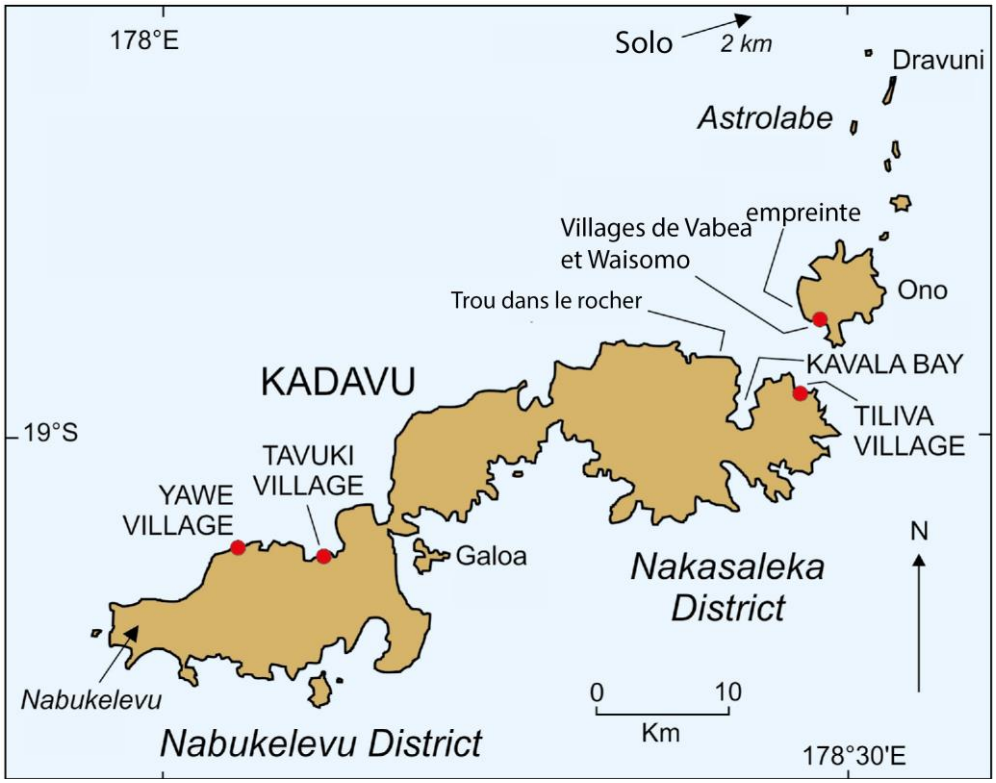


Fig. 21 La Géographie des îles Kadavu et les sites mentionnés au chap. 8 (Crédit : P. Nunn, modifiée par L. Lancini)

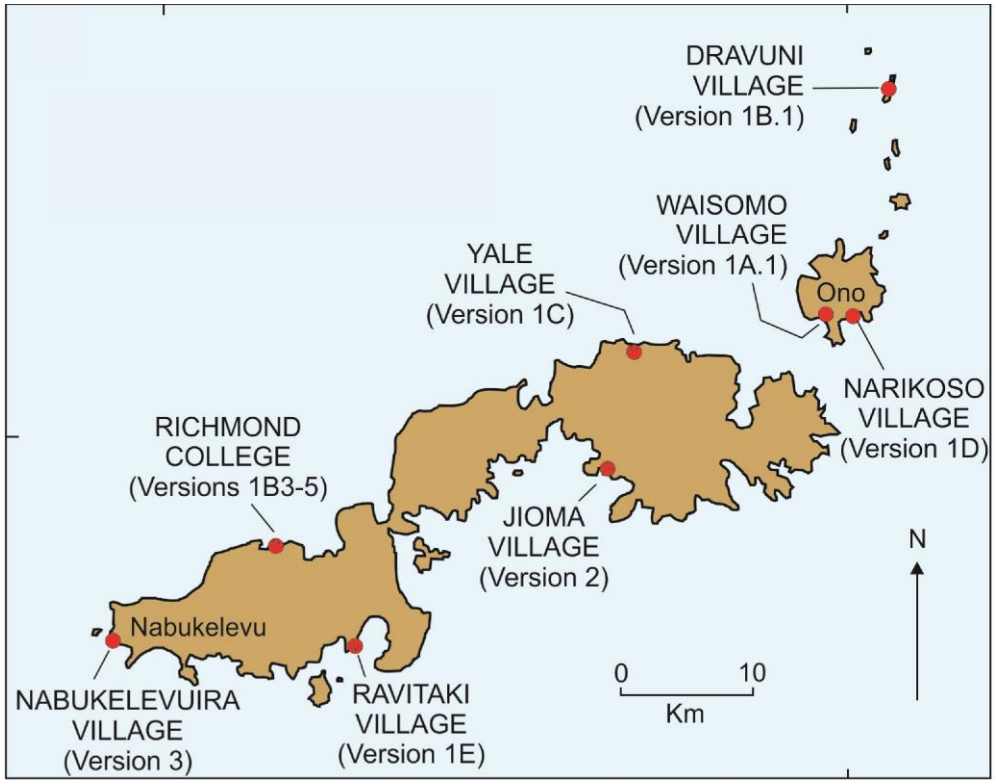


Fig. 22 Provenance des sources (Crédit : P. Nunn, modifiée par L. Lancini)

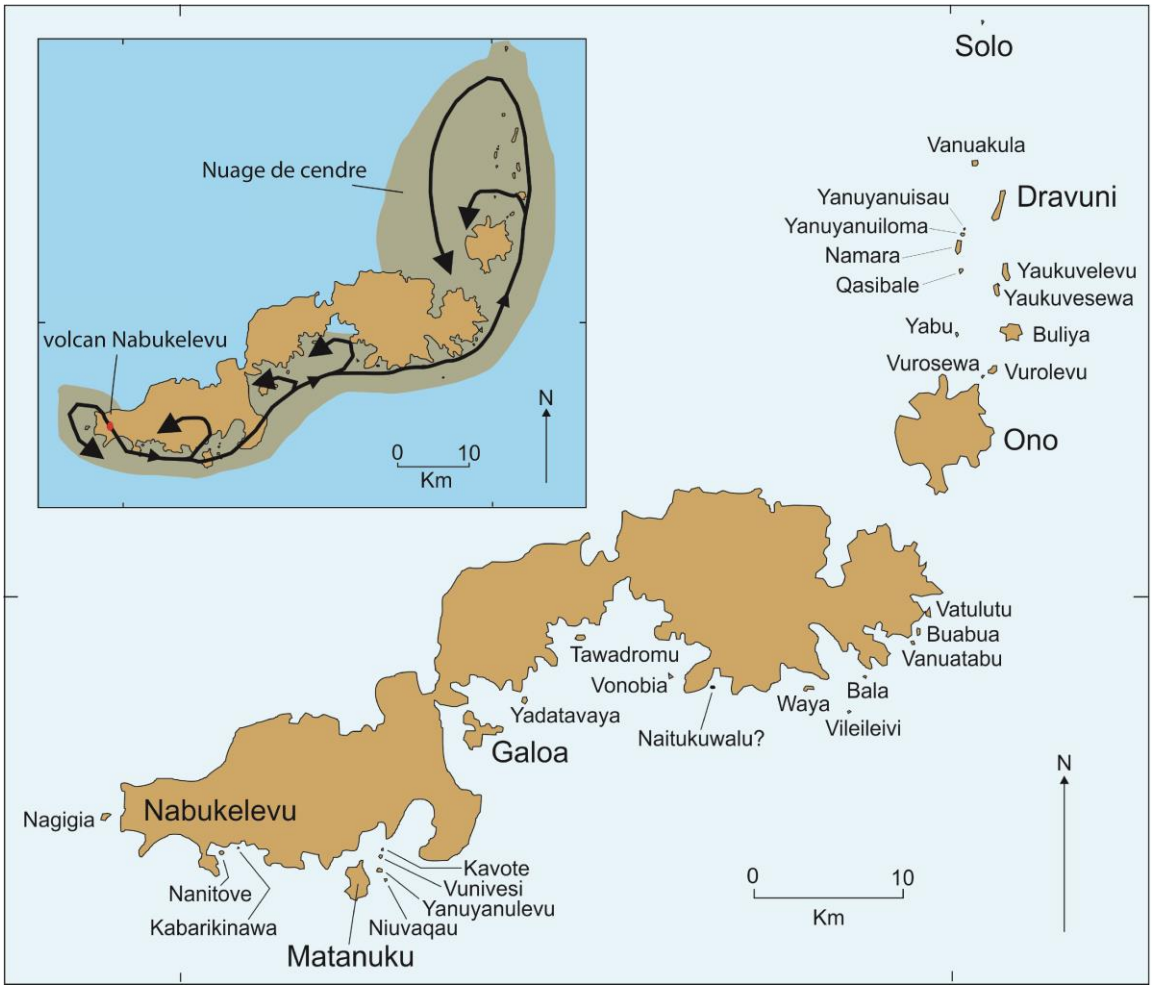


Fig. 23 Les îles Kadavu ; parcours de la poursuite des deux *Vus*, nuage de cendre (Crédit : P. Nunn, modifiée par L. Lancini)

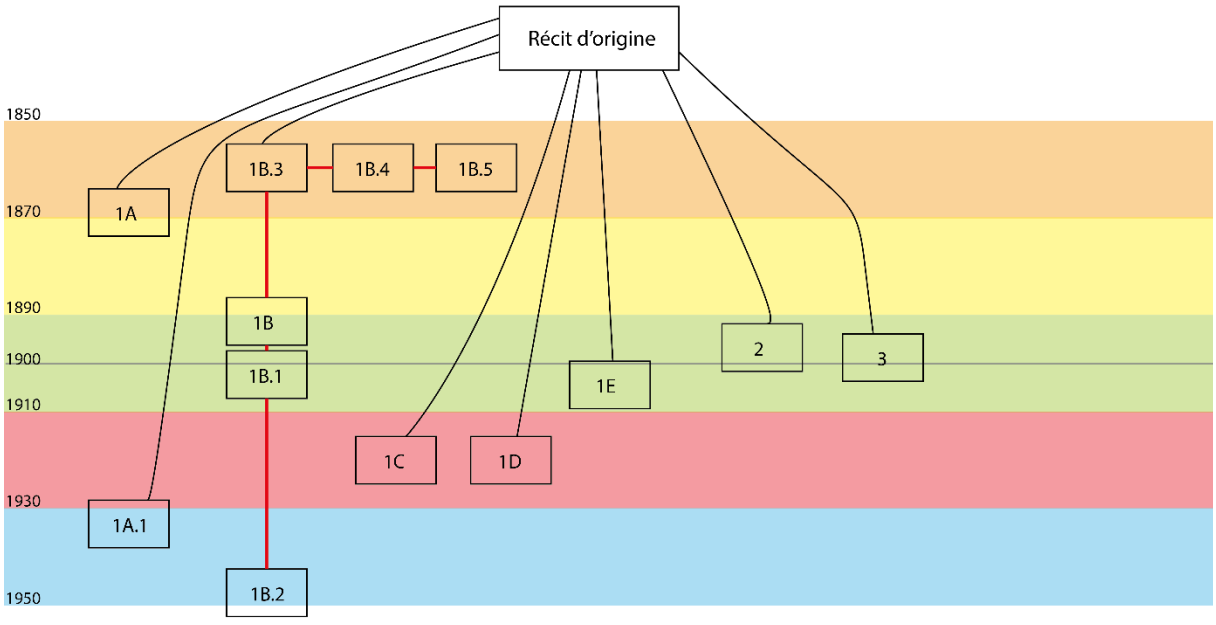


Fig. 24 Diagramme de la chronologie du mythe fidjien (Crédit : L. Lancini)



Fig. 25 Le volcan Nabukelevu (Crédit : L. Lancini)

Légendes des figures

Fig. 1. L'Etna en mai 2022, photo avec l'aimable autorisation de l'auteur, D. Musumeci.

Fig. 2. Éruption explosive de l'Etna. Crédit : Parco dell'Etna (https://parcoetna.it/?page_id=80).

Fig. 3. Coulées de lave de l'Etna du 24 avril 2012 dans le cratère de sud-est, vues depuis Zafferana Etnea. Crédit : INGV (https://www.ingv.it/it/etna).

Fig. 4. Localisations du mythe de Typhon. Crédit : S. Angonnet et L. Lancini.

Fig. 5. Carte de l'Etna et des sites importants mentionnés dans le chap. 3. Crédit : S. Angonnet et L. Lancini.

Fig. 6. Fresque du laraire de la Maison du Centenaire (Pompéi), Musée Archéologique de Naples (inv. nr. 112286). Bacchus et le Vésuve avant l'éruption de 79. Crédit : Wikimedia Commons.

Fig. 7a-b. La Mofette des Palique (lac Naftia), Pelagonia – Sicile (fin XIX^{e} s.). Crédit : Fondo Gaetano Ponte, Archivio fotografico toscano (nr. Inv. : S Pon 000275 ; V Pon 000226).

Fig. 8. Rocchicella di Mineo, Sanctuaire des Paliques, vue sur l'aire de la fouille en 2001. Crédit B. E. McConnell (Maniscalco – McConnell 2003, p. 19).

Fig. 9. Carte des Champs Phlégréens. Crédit : S. Angonnet et L. Lancini.

Fig.10. La Solfatare de Pouzzoles, juillet 2021. Crédit : L. Lancini.

Fig. 11. Hydrie Chalcidienne à figures noires avec la lutte de Zeus et Typhon (ca. 550 av. J.-C.). (LIMC s.v. *Typhon* 14) Staatliche Antikensammlungen 596. Crédit : Wikimedia Commons.

Fig. 12a-b. Œnochoé apulienne à figures rouges avec lute de Zeus et Typhon/un Géant (320-10 av. J.-C.). British Museum F237. Crédit : Collections du British Museum en ligne (https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1873-0820-339).

Fig. 13. Hydrie à figure rouges avec Gigantomachie (480 av. J.-C.). British Museum E165 (LIMC s.v. *Gigantes* 329). Crédit : Collections du British Museum en ligne (https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1836-0224-1).

Fig. 14. Localisations de la Gigantomachie. Crédit : S. Angonnet et L. Lancini.

Fig. 15a. Amphore à figures rouges du Peintre de Cumes avec scène de lécanomancie (350-20 av. J.-C.). Cleveland Museum of Art 67.245. Crédit : Collections du Cleveland Museum en ligne (https://www.clevelandart.org/art/1967.245).

Fig. 15b. Amphore à figures rouges du Peintre de Cumes avec scène de lécanomancie (350-30 av. J.-C.). British Museum F198. Crédit : Collections du British Museum en ligne (https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1814-0704-539).

Fig. 16. Le lac Albano depuis Castelgandolfo, août 2020. Crédit : L. Lancini.

Fig. 17. Carte des Colli Albani. Crédit : S. Angonnet et L. Lancini.

Fig. 18. Le lac Albano et le *lahar*. Crédit : Funiciello-Giordano-De Rita 2003, p. 52, modifiée par L. Lancini.

Fig. 19. Carte du Pacifique. Crédit : Nunn 2009b, p. 9, modifiée par L. Lancini.

Fig. 20. Carte des îles Fidji. Crédit : P. Nunn, modifiée par L. Lancini (dans Lancini 2022, *en cours de publication*).

Fig. 21. La Géographie des îles Kadavu et les sites mentionnés au chap. 8. Crédit : P. Nunn, modifiée par L. Lancini (dans Lancini 2022, *en cours de publication*).

Fig. 22. Provenance des sources. Crédit : P. Nunn, modifiée par L. Lancini (dans Lancini 2022, *en cours de publication*).

Fig. 23. Les îles Kadavu, le parcours de la poursuite des deux *Vus* et nuage de cendre. Crédit : P. Nunn, modifiée par L. Lancini (dans Lancini 2022, *en cours de publication*).

Fig. 24. Diagramme de la chronologie du mythe fidjien. Crédit : L. Lancini (dans Lancini 2022, *en cours de publication*).

Fig. 25. Le volcan Nabukelevu, île de Kadavu – îles Fidji, janvier 2019. Crédit : L. Lancini.

II. Transcription des enregistrements

Version 1A.1, Ratu Petero Uluinaceva, transcrite et traduite en anglais par dan Bolea, originaire de Ravitaki, Kadavu

Abbreviations:

PF: Ratu Petero Uluinaceva speaking in Fijian

PE: Ratu Petero Uluinaceva speaking in English

FV1: Fijian translator #1 from research team.

EV1: European visitor #1 from research team.

L: Loredana

{ }: NOTE: now and then I will insert my own comments into the discussion {within pairs of curly brackets} to clarify points where I see fit.

START:

FV1: First can you state your name, age, village, and after that can you start telling us about the legend of Teiteimolau and Tanovo?

PF: My name is Petero Uluinaceva of Waisomo Village, Ono, Kadavu; born 5/11/65 so I am now 54 years old. I am grateful for your visit to come and hear about this ancient legend, that has been well-known to us. I believe a book about it has also been written some time ago. I want to relate to you strictly only what I had been told, and not to make up anything or add anything from anywhere else. I will only tell you what our elders have told us and passed down to us to this day.

That is about the legend of these two gods. Tanovo is the ancient god of Ono. His abode is up on a hill near here. Tomorrow we can go and see that hill where he is said to reside. For us here in Ono, in the month of May the sun sets towards the north-west. The sunset then begins to move, such that by Christmas it is setting towards the south-west. This is what we notice every year.

So Tanovo used to enjoy watching the sun set every evening from his mythical abode. For us who have heard the legend, we believe the sunset that was linked to Teitemolau {from Nabukelevu} would have been around November/December. Indeed the best time for us here in this village to watch the sunset is around that time. The sunset then begins to move in the other direction that by May, sunlight is shorter, the weather is cooler as the sun is further away from us.

That is why when we talk about this story we think it must have occurred during the November/December period when sunsets are always really beautiful. Thus when our god {Tanovo} would have been enjoying the sunset, his view (as he always wished that he could see the sun set into the horizon) was always obstructed by the peak of {of Nabukelevu} Uluinabukelevu, or Mount Washington as it is sometimes known in English.

On one such sunset when he again had his view obstructed, he resolved that he was going to go and dig out that offending mountain and throw it into the sea, so that he could have an unobstructed view of the full sunset.

So he set off early while it was still dark, as he wanted to get there and commit his treacherous deed and be out of there before daylight. He took with him a few giant baskets of plaited coconut fronds. Then he proceeded to dig the earth {fom Mount Nabukelevu}. He did not throw away the dug earth though. He brought it back with him.

But as he was digging, it was beginning to dawn. Teiteimolau had by then arisen and promptly spotted Tanovo's furtive activities. Tanovo fled, wanting to get to the top-end of Kadavu before Teiteimolau could catch him. The furious chase got as far as the shores of Nakasaleka {district} when Teiteimolau got close enough and threw a spear at Tanovo. But it missed and instead pierced a large bolder and made a clean hole right through it. That bolder is still there and we can go ashore and actually touch the hole even today.

Tanovo was very mindful of the impending danger, so he headed for the Cakaulevu {the Great Astrolabe Reef}. After reaching there, Tanovo began to turn around towards his left and headed back to Ono. By then Teiteimolau had decided he had better head back as the sun was beginning to rise and he realised this was a different territory within which he was looking to start a fight.

But at the same time when Tanovo was fleeing towards the north of Ono, the coconut frond baskets {he was carrying} started to come apart. Our elders told us there are 10 islands within the Great Astrolabe Reef to our north, and they were made from Tanovo's baskets of earth as he escaped for his life. So Tanovo then came back to his abode.

But to this day there are two streams below Tanovo's abode called 'Mata i Tanovo' {can be interpreted either as 'Tanovo's eyes' or 'they face towards Tanovo} and if you want to go there, you will climb up one hill called Duru i Tanovo {Tanovo's knee(s)} and like a knee, you go up one side and descend down the other.

I believe that is essentially the story as I can relate to you that we had heard as children and still remember, and we know that our god of Ono still inhabits the shores of our island. And the reason he went and committed that deed was because he was displeased with not being able to admire the full sunset {as his view was obstructed by Mount Nabukelevu}. And that the best time to watch the sunset here is from November to December.

I think that is all I can tell you (our visitors) today. That is all.

FV1: Any other questions regarding Tanovo?

L.: { inaudible}

FV1: {In English} So what he said, the god of Ono from where he used to live in the month of May he can see the sunset this side.

PE: This side, it's about north-west in the month of May. That is when it's the cold season in Fiji. So the sun is not going on its normal routes so the day is very short. In June it comes back to west, and then south-west. So in December it sets here, south-south-west. Then it goes back from December, January, February, March, April, May back there then June, July comes back again - sunsets.

So I was telling them we've been talking about these legends or myths (or I don't know what kind of story it is), so the thing is the best time to watch the sunset in here is from

November to December. We can see it nicely here. It appears from this passage here and you can see it set every afternoon. So that may have been the best time the god from this island – that's the best time to watch it. So that mountain Mount Washington disturbing the sights to watch the sunset. So that is the story behind what happened.

FV1: So he couldn't see the sunset in December, end of the year.

PE: We still have two places here named after Tanovo. The "Eyes of Tanovo" – there are two springs, and "The knee of Tanovo".

L: Where are they?

PE: There. It's very close from here.

L: Maybe we can go?

EV1: What are the knees?

PE: It's a small hill. And the eyes, there are two springs. We call it the 'Mata i Tanovo' – the eyes of Tanovo, and the 'Duru i Tanovo', in Fijian the 'duru' is the knee.

L: Is it possible to get there easily and quickly?

PE: Yes. Tomorrow we can go there. It's very easy. Walk or take a boat. I think me and Danny are going on the same route to where I am talking about.

FV1: Do you have any stories of Nabukelevu when it was being created?

PE: None at all. But I was there in April last year at the foot of Mount Washington during Easter. And I was asking this old man and he was telling me that the earthquake about three or four years ago – it was shaking for about two or three weeks, it just kept on shaking {intermittently I presume}. But I don't know any other stories about Mt Washington, but it's far from here.

FV1: They don't have any stories on how it was formed or when it erupted.

EV1: Must be the only story.

FV1: Is there any story on how Kadavu was created?

PF: No, none at all.

EV1: Should we ask about the footprint? Tanovo was having a fight with the ... we heard this story today, and Tanovo was taking land from Kadavu and it spilled out of his basket and created the islands. And the other god (whose name I can't remember) used his foot to push away the two ... Could you tell us that story?

PE: I think the story that I know is the same as what you are telling me. But the thing is that you have to match the map. You have to see the map. It fits like a jigsaw puzzle. Of Kadavu and Ono. So that's the only thing I saw when I heard that story – I just want to see the map. You can bring a map.

L: Can I ask who told you these stories, how did you learn these stories?

PE: My uncle – my father's elder brother. I was young. I think this is what they do in all the Fijian villages, this is what they do to the kids, they tell old stories. But we were fortunate. The clan I belong to, when I was about 17 or 18 years old, and we spent about two to three weeks in one house every night, and all our elders were telling us stories. They taught us every Fijian ceremony, all the cultures in this village, what is our duty, the task that we have to do if we have a big ceremony. I think it is about three weeks. I was fortunate that I was there and all the stories about our ancestors, where we came from, here, and there are certain places here named after where we came from, from Taveuni. And also the people of Taveuni, they also tell the same story I am telling, that they know us that we came from that place.

L: What is the name of your uncle?

PE: Named after me.

L: So all the children or all the young boys and girls for three weeks in a house to learn all the stories?

PE: Only the boys. Because the first thing we have to know is ourselves when we are in a Fijian village. And also they taught us if we go to another village, if you want to know who is the chief we will know it very easily by just noticing who is sitting around the big bowl ...

19m.56s – 21m.18s

{The discussion has now drifted away from the said legend to protocols around the serving of kava and those traditionally designated to conduct the proceedings. Note that while the protocols around the kava circle are essentially the same Fiji-wide, there are subtle differences depending on which part of Kadavu or Fiji they are being performed.}

L: ... you said you learned it as a kid. Are you teaching the kids now?

PE: Yea.

L: So they will know all the stories? So which is the way to pass down this legend now? You talk about only the kids that you know, or each parent – each mum and dad will tell the stories to the children?

PE: It's mainly I will tell the stories to my children. And I think to your perspective you might think it is harder to spread the same stories to other people but in a village setup, it is very easy because we just live in a community, there is no barrier. So the children from this house can easily pass the same story to another house. So the setup is very easy for us to communicate with each other.

L: These kinds of stories, would they? to the schools? Like would the professors in the schools, would they have it there?

PE: Yes we have. I was telling them before I told the story, I still can remember there was a Fijian booklet when I was at school here. The story was inside there. It's about these two gods and also about the shark god of Vanualevu and the octopus god of Kadavu, they clashed one time. It's in this book. And some other legends are in this book. I think there is a book

written by Josefa Nalewabau. Just go look for it. Some old stories about Kadavu are inside there. It's written by him. I can still remember that name – Josefa Nalewabau.

EV1: Is there any other stories you remember about Ono involving that god?

PE: Tanovo? No. It's only that one.

L: So you have learnt when you were a boy these kind of legends and also the rituals and other things too that was related to your past tradition?

PE: Yea.

L: For example?

PE: For example they told us where we were originally from.

L: How many clans there are in Waisomo and can you name them?

PE: Three clans: Valelevu, Naitaratara and Naqalitu.

FV1: How many tokatoka (sub-clan) in each of these mataqali (clans)?

L: Which one is the head of these?

PE: Valelevu.

FV1: Sauturaga? {the alternative clan from where a chief can be installed if there is no suitable candidate from the main chiefly clan}.

PE: The Sauturaga is Naitaratara clan{I believe this clan name is also present in Dravuni Island} ; Matanivanua {chief's herald} also from Naitaratara; the Bati {warrior clan} from Naqalitu.

L: Are there other stories that link Ono to Kadavu?

PE: {He goes on to recount their ancestral links with other villages on Kadavu mainland. Some are in Tiliva village {including the Tabuya family – my son in-laws family}; Matasawalevu village; in Nakasaleka district {I assume it is Nakaugasele village}; and Nabukelevu-i-ra village. Note that further on in the interview he says his ancestors originated from the island of Taveuni, from the villages of Somosomo, Vuna and Naselesele, and that these cross-check neatly with Ratu Eveli's interview. They say all these villagers came on the 'same boat'}.

EV1: Is there any other god spirits from Ono or on Ono from the old stories or ...?

P(E&F): {He recounts the living legends of the spirit goddesses or 'Marama Soro.' These are benevolent female spirits they believe still inhabit certain locations in Ono and can actually be helpful to the people even today. It seems some of them still really believe this superstition but regard the legend of Tanovo as merely an amusing tale. The Marama Soro are said to have come with their ancestors from Taveuni. Note the myth of the Marama Soro is present in many villages but their behaviour seems to vary. For example in Ravitaki, they are said to be sirens from the legendary island of Burotukula, the fabled island inhabited by only beautiful women whose alluring singing would hypnotise passing sailors and wreck their voyaging canoes, as the island would disappear beneath the waves on approach. As little boys we were always warned not to play too late in the dark as the Marama Soro would come and steal the souls of unsuspecting little boys, making them dumb and stupid!}

L: I want to know if apart from Tanovo if there are other gods of Ono or Kadavu?

P(E&F): {He said yes, there was the octopus god of Kadavu {Rokobakaniceva} who clashed with the shark god of Vanualevu {Dakuwaqa} in the seas off Soso in Naceva district, Kadavu. {The octopus overpowered the shark who begged to be spared in exchange for never attacking anyone from Naceva or Kadavu, depending on the version of the story (so the legend goes). Apparently there were tidal waves or tsunamis whenever Dakuwaqa was locked in battle}.

{P also mentioned the huge house posts about eight feet high in Soso village in the district of Naceva, Kadavu, which were fashioned out of single pieces of volcanic boulders and fashioned down till they were totally smooth with square corners all around. The rock posts were said to have been brought across by their ancestor from Soso village in the Yasawa islands, {who subsequently became the first chief or 'Tui Soso' of Naceva district}.

EV: One last question. Are there any local spirits or Ono gods that protect the environment, that protect the island itself, the trees, the reef or fish?

P(E&F): {No but there is a weather god in Nairikoso village in Ono called Busibusi. There is a hole in a rock which if you poke, will result in bad weather}.

Version 1E, Ratu Epeli Yalanabai, transcrite et traduite en anglais par dan Bolea, originaire de Ravitaki, Kadavu

Abbreviations:

R: Ratu Eveli.

M: Meli from Fiji Museum (often referred to as 'Tau' during interview as he is from Ra Province, where the ancestral gods of Kadavu and Ra were said to be either the same, or shared a common relationship. I am not sure as to the veracity of this relationship or if it is a dilution of other legends).

N: Nabukelevu cross-translator from Bauan to Nabukelevu dialect.

L: Loredana

{ }: NOTE: now and then I will insert my own comments into the discussion {within pairs of curly brackets} to clarify points where I see fit.

INTERVIEW BEGINS:

R: For me Tau, my name is given the title of 'ratu'. But we are really from the bush but because of my mother, I am being called a ratu. I am just a nephew of the Tui Ra {the title of the chief of Nabukelevu-i-ra} but the blood relationships from my mother's side starts right from Ono {Kadavu} and covers the whole of Kadavu from the eastern seaboard to the southern seaboard, the top end to the bottom end. Where ever we go, people know of us very well. As I said my name is given the ratu title but for me I don't particularly like that, and prefer my bush name of just Eveli yet they still call me Ratu Eveli because I am the nephew of the Tui Ra. That is the explanation of my name. I am 90 years old today. There are ancient links from us here in Nabukelevu to Ra {Province}.

M: I can therefore claim I am from Nabukelevu then. Thank you, my kinsfolk.

N: If we can move right along to address the purpose of our visitors' presence here today, about the two ancestral gods from Ono and here, where our visitors have been doing some research, and where they have uncovered the links from here. If you can just clarify the story of how earth was taken from here and dropped up there where Ono is now.

R: Yes I love those old legends and do cherish them. That was about the bargain between these two, the god of Ono and the god from here. This transaction started to become a bit difficult especially as the god of Ono became strident. So he said, "I am going to scoop up this earth." The god of Nabukelevu said, "That's up to you. Our close kinship will not be erased away, irrespective." So the god of Ono scooped up earth and filled his coconut frond basket, but clumps of earth started to fall through the gaps in the basket and formed those small islands. While the god of Ono was carrying his basket, the god of Nabukelevu was watching him from Ului Nabukelevu {the top of Mount Nabukelevu}. He got a stick and threw it at the god of Ono and caused the basket to burst and ended up forming all those islands in Ono. One of those small islands is called Qasibale and is named after our chiefly mataqali {clan} here. While some of our elders were still alive, some Europeans wanted to lease Qasibale. The people up there {in Ono} said, "No, we will need to first consult with our kinsfolk from Nabukelevu-i-ra. If it is okay with them then you can lease it. If not, you can't lease it, because this is the island of those people." That is just a short story of what happened – they were kinsmen but they were like that.

M: Tautaumolau and Ta...

R: Yes, Totomolau and the god of Ono.

M: Can you explain to us how your ancestors migrated from Vitilevu or from other parts of Fiji to settle Nabukelevu?

R: You mean the places we came from? We came originally from Vanualevu together with the people of Matasawalevu {on the top end of the Kadavu mainland} we were one yavusa {tribe}. In here now there is only the mataqali {clan} of Taveu, likewise in Matasawalevu. The proof is that one of my children has gone there and taken photos. The Tagimoucia Yalewa {female Tagimoucia flower - which is unique to the lake of a dormant volcano at Mount Uluiqalau in Taveuni} was left behind in Vanualevu. {By the way this could be another avenue of investigation as there is definitely a dormant volcano on Mount Uluiqalau with the caldera now a lake. Note that the village of Naselesele, from whence the people of Nabukelevu said they originated, is quite near Mt Uluiqalau}. Our ancestors only brought the Tagimoucia Tagane {male Tagimoucia} because legend has it that they were conquerors. My eldest has gone right up there and they showed him, "Look this is the flower that your ancestors took

from here, the Tagimoucia. He took a picture and brought it back to show me here at home. That is a short story of our links to Taveuni.

Comments from the floor: The links are to Naselesele {Taveuni}. Also Waisomo in Ono, we are related. Also Nakaugasele {a village in the district of Nakasaleka, Kadavu}.

M: Thank you my kinsman. Could you now please state your name, age, yavusa {tribe}, mataqali {clan}, tokatoka {sub-clan} and the name of your residence.

R: I am Ratu Eveli Yalanabai. My mataqali is Taveu and it is also my yavusa. My yavusa is Nabukelevu {yavusa is a bit contradictory here!}. Our chief is the Tui Ra. As to the name of our residence, this is our new site. The name of the site of our original residence is well known in Nabukelevu, perhaps in the whole of Kadavu. It is called Talenaua {the ebbing of the tide}. There is a point along the Serua coast in Vitilevu also called Talenaua which is named after our residence. Many schoolteachers coming here ask me, "Where did you get that name from?" I tell them we have relatives from long ago who live there. There is a tribe called Nabukelevu in that place.

M: Are you aware of your connection from Nabukelevu to Ra {Province}?

R: The connection that exists is what the elders had told us. The same ancient one {Tautaumolau} who threw that stick at the god of Ono, used to sit on top of the mountain and would be surveying the land from a spot on the mountain called Rairaiyawa {meaning a place from where you can look far into the distance}. When he sat up there, he could see the whole of Fiji. While sitting there one day he spied a lady swimming naked on a beach in Ra. He decided then that he was going to Ra because of that lady. When he got there he indeed saw the Ra lady swimming in the nude. After some thought, he decided to swim out to sea and turn himself into a juicy ripe orange and started to drift towards the lady. The Ra lady spotted the orange and marvelled at its appearance so she swam out and grabbed it, and started to peel it, then proceeded to eat it. It was really sweet and tasty. But she became pregnant from eating that orange and soon gave birth to a set of twins. But the twins have remained in Ra. That is the story that inks our kinsmen.

N: The formal way of addressing us is "Yavusa Nabukelevu, na Turaga na Tui Ra." {The inference here is that their title of Tui Ra is somehow connected to 'Ra' province. In my opinion this may be no more than a mere coincidence since it is one universally accepted expression in Kadavu and elsewhere in Fiji that 'ra' means towards the bottom or tail-end of an object- hence Nabukelevu –i-ra means the bottom end of Nabukelevu. The opposite of 'ra' is 'cake' thus we say the people of Nabukelevu are from the muana-i-ra [the bottom side] of Kadavu, whereas the people of Ono would be from the muana-i-cake' [the top side] of Kadavu}.

R: I believe one place there is also called Nabukelevu, no?

N: Ra {Province} does not have a 'tui' but we do.

M: Can you tell us about the name of your totem animals and the formal way to address your family, so that we may record the information for posterity?

R: Tau {referring to Meli} can you speak up as my ears are a bit hard of hearing.

N: Can you just share with us the formal way to address your family, your animal and fish totems and other things ...?

R: Our totem animal for just the tribe of Nabukelevu, our totem tree is the 'baka' {Polynesian banyan tree}, our totem animal is the chicken {probably meant the rooster}. Our totem fish is the 'saqa' {trevally} today. There were supposed to be a few other different fishes but that will do for now.

M: I think that is plenty for now, my kinsman. I would like to thank you very much for your time, your magnanimity, for your supplying us with this information, our chance to have a discussion with you, and importantly your contribution in sharing with us the legends that we have been researching so that our objectives have been met today, especially our desire to collect, record and link events that have occurred through time up to today. We thank you very much, my kinsman.

R: Thank you very much Ratu Tau.

L: Can I ask some questions? He has told a story ...{a bit garbled} ... some meanings. Do they mean something in Fijian?

M: Is there a meaning to the names of the two giants who fought back then? Is there a meaning you may know of? Of Tautaumolau and ...

N: Of Totomolau and the god of Ono. Do you understand the meaning of their meeting, or their names? You can't recall the name of the god of Ono, yes? You only remember Totomolau?

R: I used to remember the name of that other god but I cannot recall it now. I have forgotten the name of the god from Ono.

N: Have you people already obtained the name of the god of Ono?

M: Yes.

N: The meaning of their names? Can you explain the meaning of the name Totomolau?

R: Not at all. We only know the name Totomolau. As to the meaning, no I don't understand it. We just know our god's name.

L: ...{garbled} story. Where and when had he heard about the story?

M: Did you get that my kinsman? Perhaps what time, or who passed down the story to you?

N: The passing down of this legend. It was the legend that our elders told you that you are recalling here, yes? As to this legend, do you recall when this was told to you by the elders? The story of the stolen earth, who did you hear it from and when?

R: Yes, this is an old legend indeed. Because since we were kids, we already knew about it, as our elders used to recount it to us. Wait I have just now recalled the name of the god of Ono. Wasn't he Tanovu?

M: Yes, that's correct.

R: Because these two were kinsmen.

M: Did your parents tell you this story or ...

R: Yes, that story was told to us by our parents, but as children we used to also tell each other as well. But it was our parents who passed down the legends to us.

L: I'd like to know if this story continues to be passed down or also if he has told his grandchildren or in school?

N: The question being raised is about its transmission, its retelling. Because it may happen that these stories about our land will disappear when you are no longer, about what had happened, and just as it has been passed down to you from your elders, it should be passed down to us so that we can then pass down further, these ancient legends of our land. Because there are only two things – to be passed down, and to be written down as permanent record in perpetuity. Just like that story you were telling us about the tsunami that destroyed our church, we should write it down as permanent record, so that our link to our stories don't become severed, and those after us will still know our history and legends. As we have witnessed from the inquiries from our visitors, that while you our elders are still alive that you proceed to retell the stories to us, and we then pass the stories right on to those behind us, and to write them down as permanent record in the quickest time possible, to be written down and recorded so they can be passed down to those that will follow.

R: That is very true Tau. That issue is something I am always very worried about, those old legends. Our young people nowadays are increasingly not able to remember them, because a lot of new things are coming into our lives, like the telephone and things like that. It seems they are placing more importance on the new influences coming into our lives while they forget

the very things they should treasure. I care deeply about these issues but I am old now. I always teach my children. My children are well-behaved as whatever I say, they will follow.

L: Are there other stories about these two giants or about volcanoes?

M: Are there any other stories that link to these two gods or about the creation of these islands in Nabukelevu?

N: Do you have any other stories of the two kinsfolk from Ono and from here?

R: {inaudible reply}.

N: And what about the journey of those from Qasibale?

R: Yes, the people of Qasibale came from Ono. We are true kinsfolk with them and that island is theirs. But when some people wanted to start a hotel and a European wanted to lease it, they said, "No, the real owners of that island are in Nabukelevu-i-ra. We'll have to talk to them first and if they approve, then it can be done". Granted that it is not documented in the Native Lands Register, but our consideration for each other as true kinsfolk is more important to me, in that we do care for each other. That is why they know us very well when we go to Ono and they look after us very well. Similarly some people from Ono came here this last Christmas. We looked after them very well and did everything required of us. I really treasure such traditions, as what is our very own, we should cherish. Nowadays our young people consider these new lifestyles as more important and they discount our old relationships. How then can we maintain our old links and ensure that our caring relationships remain far-reaching and encompassing.

L: ... what the name Nabukelevu means?

M: Do you know what the meaning of 'Nabukelevu' is?

N: The name 'Nabukelevu.' Do you know what it means?

R: Yes, that is the name our ancestors have left us, the tribe of Nabukelevu. {Note: the version told to me by my elders may be more plausible. If you sail away from Kadavu you will see the hump-shaped mountain looming high on the horizon from the bottom-end of the main island. It is shaped like a mound of earth that we dig and mould to plant our yams. Thus 'na' means 'the', 'buke' is the (yam) mound, and 'levu' means 'big'. Thus Nabukelevu means 'the big (yam) mound.' That incidentally, is exactly what it looks like}.

L: What does he think about this story? What is the meaning according to him?

M: Is there a meaning in this story you would consider useful to you?

N: As regards the story they have been collecting, will it have any use to us?

R: As I said before, I cherish things that are old because they preserve our kinship ties.

N: It is to preserve our kinship ties. What those two ancestors did in effect was to preserve our kinship ties between Ono and us.

R: If you want me to give you another example, it's a bit of a long story. It involved the *Tai Na Toba* {an inter-island boat (but more like a rusty bathtub). It picked us up from Nabukelevu – it used to take one week to sail on the *Tai Na Toba* as it used to carry a lot of passengers. There were too many passengers on this trip so the captain said we would overnight in Ono. It was decided that all the men would go ashore and the women would sleep on the boat otherwise there would not be enough space for the women to sleep. The rest of the men from other villages on the boat said, "How can we just go ashore like that?" (All of us were transporting yaqona {kava}). Then Avaitia (he is an old man now but is still alive) and I, told the men to each pull out a handful of kava roots from their own bales of kava. So they brought their contribution of kava roots and we headed ashore in the lifeboats. When we landed we saw how large a group we were. We had landed on Dravuni Island. We told them, "Let's go straight to Tomu's house" {he was the Tui Dravuni then}. It was already dark when the *Tai Na Toba* anchored in Dravuni so the occupants of the house were already asleep. Avaitia and I told them, "Knock on the door." The men said, "Jeepers, the people in the house are going to get angry!" "Just knock on the door," we insisted. So the men knocked on the door, but there was no answer. "Knock harder," we commanded. They knocked harder but still no

reaction from inside. So Avaitia went and hammered at the door. At last Tomu came and opened the door. He lit the benzene lantern and we all entered the house. When we all got inside, the house was fairly full. But before we went in. we had told the rest of the men not to ever mention that Avaitia and I were from Nabukelevu-i-ra. So when the kava circle was formed, he and I sat further down from the side door. After our eyes adjusted to the benzene lantern, Tomu was peering around at everybody. Then he sent for the men who had been drinking kava with him, who had since all gone home to sleep. So they all came back and we continued the kava session, but all the time, Tomu was peering at us. Then he said, "The person who knocked on that door is not a visitor. But when you all entered, I did not see anybody from here. However my eyes have been spying two particular characters." At that moment Qereqeretabua came in. Incidentally my mother used to regularly visit Dravuni so they knew her well. So the men of Dravuni started to whisper amongst themselves, "There are two particular young men over there. Yes that's Bulou's son there {Ratu Eveli} and the other is Avisai senior's son." After a little while Qereqeretabua leaned forward and asked, "Tell me the truth, is there anybody from Nabukelevu-i-ra amongst you? You better tell us the truth," he asked the passengers of the *Tai Na Toba.* As they kept up the inquisition, someone finally relented and admitted, "Yes, there are two young men sitting there at the back." Tomu said, "That must be Bulou's son." That is one demonstration of our kinship ties. The Dravuni men were rather miffed, "You two, come right up here" {and sit at the honoured centre of the kava circle}. "No we are fine where we are," we said. "Let the elders sit up there. We are happy serving you the kava from down here." That is just a small example of what the elders knew. They just heard the doorknock and knew right away, "That's one of ours."

M: Thank you very much, my kinsman.

Version 1D, Taraivini Likutotoka, transcrite en anglais par l'auteur

Abréviations:

T: Taraivini

S: Sereima, sa fille

I: Interlocuteur

T: This is the story of her ancestors, of long time back. This is Ono and the other side were together. There were these two god fathers, they were fighting, they were running on the hills of Kadavu. They had vesa vesa, coconut basket, and had land in it, and as soon as they were running, because they were giants, land fell, that's how the small islands Okuve Bulia Dravuni were formed. It's different from Ono, it's on his own, it's where.. he jumped this a lot, it's big, it's Ono, the other islands is where he dropped the land. And then he wanted to run away, so he stepped the two islands apart on this rock where there is the footprint.

The two gods are: Tanovo and Teiteimolao.

I: Why were they fighting about?

T: They where fighting about the land. Tanovo put the land on the basket and the other chased him away and during the chase some land fell from the basket and created the islands, and stepped on the rock and separated Ono. Ono is different.

Tanovo is from Ono and the other one is from Nabukelevu.

I: Who told that story?

S: Her grandmother.

I: What happened to Tanovo?

T: He was running away and he chasse the other one because he didn't want the other one to catch him and he pushed him.

I: Who was the good one?

T: the Ono one.

S: She tells Ono, but I don't think is Ono, let's tell the truth.

I: So do people believe this story nowadays?

T: Yes

I: Are they fighting nowadays over this land? Is there a rivalry still between Nabukelevu and Ono?

T: Yes, people from Vabea and Nasao from Nabukelevu, when we meet uhh is really bad. If it's new years' time they will wet you, they will take whatever they want from your house. This is how bad it is. Like coconuts we have… it's before the school, we have some coconut plantation, we are not allowed to eat them because is for them, they come and collect. If we have pandanus leaves to weave the mats, they will take them, because they think it's theirs. They come and take everything they want.

I: Nobody stops them?

S: no, you can't. it's traditional.

I: Do you go there and take the stuff?

S: yes, we take the grog they are good in planting grog.
Sometimes if you are angry they will take the pigs.

Version E, Dan Bolea, transcrite en anglais par l'auteur

Abréviations :

L: Loredana

D: Dan Bolea

L: Do you remember Ravitaki version of the story?

D: No, I was very small, it was so long ago I can't remember. There was something from the god of Nabukelevu fighting in the air with baskets of earth.

One from Moala and Gau, exactly the same story. The Vu of Moala saw the vu of Gau stealing the baskets of earth from Moala. It was when he was in primary school, when he was really small. I heard both of the stories. He heard this story from his grand-uncle from Matanuku, I was 2-3 years. There is the story of another two islands where the god of Gau came and stole the earth from Moala which is in Lau.

L: Do you remember some details?

D: Only that There was this fight between the god of Nabukelevu and the god of Ono. Earth dropped off from the plated coconut baskets in Matanuku, Gaola I think there was some connection, all of the little islands here in our Ravitaki bay. See all these littles islands in our bay. The same place is also called Namanusa, Yanuyanulevu, Niuvaqau, Kavote, Vunivesi and all these. I haven't record it since my granduncle told me. We used to lye down on the mat and before sleeping we used to ask him tell us a story!

If you go there and put a stake in the earth and turn it you see that the earth is ashy as if it was burnt yesterday. The volcano ashes from here made probably the soil fertile, very good to grow grog.

I: What is the original meaning of Ravutaki?

D: I'm trying to write down the story of how we came to Kadavu. It was my ancestor, whose name was Daonisai, he came from Varata the main island of Viti Levu, he went to Kambara in the Lau group and from there his younger son was called Rokoseru to takao he

came to Rewa he made some cousin and got them to the boat, he came to Ono and left some people in Nabuwalu and we still have the connection too these days. And from there he went to Tavuki and that's how this all area was populated, from Tavuki one of his descendent, I've got his name, he came across the hill. Ravutaki means to lean, so he was just on the other side of the hill, so how Ravutaki got its name. I'm not a linguist.

L: Like Tanovu…

D: Fijians are very fond of name that have something in the names, some meanings.

And -novu, the base word, is stonefish, it's an animal that tries to disguise himself but it's quite toxic. We have another thing called viki novu which is a centipede: same principle: he hides in the earth and then bites you. So Tanovu… Ta can mean to cut, it can also mean your father,or it can mean not. So it can mean No-Novu, the father of novu or he cuts the novu. In any case is sounds like very something that can have this attitude. It's the same with Tautaumolau: -molau is dirty old man. Omosexual old man. Tautaumolau sounds like... you know Tautau- sounds like… it's not a respectful name. It can be the name of a dirty old man but I don't know.

A lot of names.. like Morro from Beqa is like Molau you know. Sometimes they use it for a joke.

The area of Nabukelevuira they experience a lot of tsunamis and they had to move the village up to the hill few years ago, but it used to be right on the shore, but in the 70-80s a tsunami swamped all the village, killed lot of the people and they had to move the village up.

L: Do you ever get tsunami in Ravitaki?

D: No. We are quite lucky because we have the reef, we only have a tiny passage. But you know there is the rising sea level: our old village had to be moved, it used to be right on the coast, it had to be moved up onto Udui Namanusa, so the village is sometimes called Namanusa.

DOCTORAT SOCIETES BRETAGNE TEMPS LOIRE TERRITOIRES

Le Mans Université

Titre : **Phénomènes volcaniques et traditions mythiques: du monde grec colonial aux sociétés de l'Océan Pacifique (îles Fidji)**

Mots clés : Mythe, Volcans, Histoire, Géomythologie, Environnement

Résumé : Le mythe est une des plus importantes expressions culturelles de l'Antiquité gréco-romaine : ses protagonistes – divinités, héros, êtres monstrueux – imprègnent la production artistique et littéraire de l'époque ancienne avec des récits divers et variés. Toutefois, sous un habillage fictif et divertissant il est possible de reconnaître, pour certains mythes, un lien avec des faits réels, événements ou épisodes, qui auraient laissé la trace, dans la narration mythique, de leurs souvenirs. C'est le cas par exemple d'éruptions et autres manifestations volcaniques, phénomènes qui ont le pouvoir d'affecter de manière déterminante le territoire environnant le volcan, ainsi que la vie des populations locales. Cette recherche se propose alors d'analyser le réservoir mythologique de l'Antiquité, afin de repérer des mythes susceptibles de receler la mémoire d'aléas volcaniques, dans leurs multiples déclinaisons. Au travers d'une approche transdisciplinaire, nous allons croiser les dossiers documentaires avec les données géo-archéologiques, dans le but d'identifier les marqueurs qui identifient les géomythes. En particulier, nous ciblerons notre analyse sur les mythes qui peuvent être localisés spécifiquement dans un territoire sujet au volcanisme. Le monde colonial grec sur le sol italien se présente, du fait de sa conformation géologique avec les volcans Etna, Vésuve et Champs Phlégréens, comme le candidat le plus prometteur. Nous analyserons également un contexte romain, le lac Albano. Or, il s'avère que les îles du Pacifique conservent une tradition orale permettant une comparaison avec les mythes gréco-romains. Ainsi nous analyserons dans les détails un mythe fidjien lié à un volcan. La comparaison se révélera déterminante afin de retracer les mécanismes de construction et d'évolution du récit mythique, avec l'objectif aussi de retrouver l'origine de ce processus géo-mythique. Finalement, au travers de l'examen des cas d'études proposées, nous allons formuler un modèle d'étude pour le géomythe.

Title : **Volcanic phenomena and myths : from Greek colonial world to Pacific Ocean (Fiji islands)**

Keywords : Myth, Volcanoes, History, Geomythology, Environment

Abstract : Myth is one of the most important cultural expressions of Greco-Roman antiquity: its characters - deities, heroes, monstrous beings - permeate the artistic and literary production of the ancient period with manifold accounts. However, behind the appearance of a fictional and entertaining tale it is possible to recognise, within myths, a link with real facts, events or episodes. It could be possible, then, to track back the memories within the mythical narrative. That is the case, for example, of eruptions and other volcanic manifestations, which have the power to affect both the territory surrounding the volcano, and the lives of local populations. This research intends to analyse the Antiquity mythological reservoir, in order to identify myths likely to conceal the memory of volcanic hazards. Through a transdisciplinary approach, we will cross-reference the historical sources with geo-archaeological data, in order to identify the markers that define geo-myths. In particular, we will focus our analysis on myths that can be specifically located in a territory subject to volcanism – thus, the Greek colonial world in Italy is the most promising candidate, due to the presence of volcanoes Etna, Vesuvius and Phlegrean Fields. We will also analyse a Roman context, Lake Alban. Finally, we will compare the Greco-Roman myths to the oral tradition of the Pacific Islands, where we will study specifically a Fijian myth linked to a volcano. The comparison will be crucial in order to trace the mechanisms of construction and evolution of the mythical narrative, so that we can target the origins of this geo-mythical process as well. Finally, through the examination of the proposed case studies, we will formulate a study model for geo-myth.

Rapport-gratuit.com
LE NUMERO 1 MONDIAL DU MÉMOIRES