

# LA CHASSE AU SANGLIER ET LA MORT D'ATYS (HÉRODOTE, I, 34-45). TRADITIONS LYDIENNES ET *INTERPRETATIO GRAECA*

Francesca GAZZANO

Professeure d'Histoire grecque  
Université de Gênes

## RÉSUMÉ

Les chapitres des *Histoires* d'Hérodote relatifs à la mort d'Atys, fils de Crésus et héritier du trône de Lydie, se distinguent dans l'architecture narrative du premier livre, non seulement par l'ampleur singulière du récit, mais aussi par les tonalités tragiques et le réseau dense de références à la sphère religieuse qui les caractérisent, autant d'aspects qui ont déjà été largement étudiés. Dans ce contexte, néanmoins, une attention insuffisante a été accordée à la manière dont Atys a été tué, au cours d'une chasse au sanglier qui constitue l'élément déclencheur et le point culminant du drame. Les origines, le but et la complexité

du récit d'Hérodote – qui n'est pas une simple « nouvelle », mais un entrelacement d'histoire (lydienne), de mythe et de rituel – peuvent être mieux compris si l'on apprécie également l'influence de l'épopée homérique et la charge symbolique et initiatique que la pratique de la chasse au sanglier revêtait dans la tradition littéraire grecque.

## MOTS-CLÉS

Hérodote,  
chasse au sanglier,  
Lydie,  
Crésus,  
Atys,  
rituels de chasse,  
Homère.

## THE BOAR HUNT AND THE DEATH OF ATYS (HERODOTUS I, 34-45): LYDIAN TRADITIONS AND *INTERPRETATIO GRAECA*

The chapters of Herodotus' *Histories* dealing with the death of Atys, son of Croesus and heir to the throne of Lydia, stand out in the narrative architecture of the first book not only for the singular length of the account, but also for the tragic tones and the dense network of references to the religious sphere; these aspects have been well studied in the literature. However, not enough attention has been paid to the way in which Atys is killed, during a boar hunt, which is the key element and climax of the drama. The origin, purpose and complexity of Herodotus' narrative – which is not a simple *novella*, but an interweaving of (Lydian) history, myth and ritual – can be better understood if we also acknowledge the influence of the Homeric epic and the symbolic and initiatory charge that the practice of boar hunting had in the Greek literary tradition.

## KEYWORDS

Herodotus,  
boar-hunting,  
Lydia,  
Croesus,  
Atys,  
hunting rituals,  
Homer.

## CRÉSUS ET ADRASTE : UN RÉCIT EN DEUX TRAGÉDIES

Le but de cet article est de proposer quelques réflexions sur le long (douze chapitres) récit du premier livre d'Hérodote consacré à la mort du fils de Crésus, Atys, au cours d'une malheureuse chasse au sanglier (I, 34-45) [1]. Dans cet épisode, outre le protagoniste Crésus, une autre figure, un exilé phrygien nommé Adraste, joue un rôle de premier plan. Son personnage tragique et sa relation avec le dernier roi de Lydie ont jusqu'à présent attiré l'attention des chercheurs. À l'inverse, il s'agit ici de souligner l'importance d'Atys, le prince héritier, dans le cadre du récit et notamment sa mort lors de la chasse, qui constitue l'élément essentiel et le point culminant de l'histoire.

Dans un passage très célèbre du début des *Histoires* (I, 27-33), Hérodote raconte comment, au sommet de sa puissance, Crésus roi de Lydie reçoit à Sardes le sage et législateur athénien Solon et discute avec lui de la félicité humaine, et comment, à la fin du colloque, mécontent que son interlocuteur n'ait pas célébré sa bonne fortune, il rejette avec dédain le conseil du Grec, qui suggérerait de ne pas juger du bonheur d'un homme avant la fin de sa vie [2]. Peu après, un rêve prémonitoire lui révèle que son fils préféré [3], qui excellait parmi ses pairs et était destiné à lui succéder sur le trône, va mourir d'une blessure causée par une pointe de fer. Pour écarter le danger, le roi lui fait d'abord prendre femme [4], puis l'empêche de pratiquer toutes les activités propres à un prince

héritier, à savoir la guerre et la chasse (34). Au même moment, arrive à Sardes Adraste, un exilé phrygien de sang royal, coupable d'homicide involontaire, que Crésus accueille et purifie (35) [5]. Entre-temps, dans la région de l'Olympe de Mysie, un énorme sanglier se met à dévaster les récoltes et à semer la panique chez les paysans (36). Les habitants exigent alors du roi Crésus qu'il envoie son fils, avec d'autres jeunes gens, tuer la bête. Le roi veut épargner le garçon, mais celui-ci, honteux à l'idée que son éloignement de la guerre et de la chasse l'ait privé de son honneur, rappelle à son père que le rêve parlait de fer, et non de blessures infligées par les défenses d'un sanglier (37). Convaincu par ses arguments, Crésus l'envoie en Mysie avec l'étranger en guise de défenseur et de guide (38-40). Mais au moment crucial de l'attaque collective contre l'animal, Adraste rate son coup et frappe de son javelot Atys, qui meurt donc transpercé par une pointe de fer (41-43). Le récit s'achève sur le deuil de Crésus et le désespoir d'Adraste qui, bien que pardonné par le roi qui reconnaît en lui un instrument du destin, se tue sur la tombe d'Atys (44-45).

Dans les *Histoires*, ces faits se déroulent au cours de la phase centrale du règne de Crésus (560 - vers 546 av. J.-C.) et sont donc présumés « historiques » : si l'on en croit la chronologie d'Hérodote, la mort d'Atys se serait produite vers l'an 552 [6], deux ans avant la conquête de la Médie par Cyrus et la décision de Crésus de l'attaquer pour prévenir l'expansion perse vers l'ouest [7]. Hérodote même en est le plus ancien témoin, et sa version de l'accident de chasse est reprise

[1] Pour une analyse de l'épisode – outre les commentaires de Asheri 1997, p. 288-290, et de Dewald & Vignolo Munson 2022, p. 234-244 – voir Chiasson 2003 et Kornarou 2004, p. 314-315 ; Stadter 2004, p. 38-40 ; De Jong 2005 ; Wesselmann 2011, p. 226-238, 438-439 ; Moreau 2016, I, p. 36-46 ; Dillery 2019. Aucune de ces études ne met l'accent sur le rôle d'Atys et la fonction de la chasse. Je tiens à remercier Daniela Lefèvre-Novaro pour l'invitation à participer à la rencontre et maintenant à la publication, ainsi que Walter Lapini pour sa lecture du texte et ses précieuses suggestions. Je suis reconnaissante aux deux évaluateurs anonymes pour leurs commentaires généreux, que j'ai essayé d'utiliser à bon escient. La révision du texte français a été effectuée par Irène Bouslama.

[2] La rencontre entre Crésus et Solon est la jonction essentielle du *Lydikos logos*, car elle constitue à la fois l'apogée du pouvoir de Crésus et le début de sa parabole descendante.

[3] Selon Hérodote (I, 34, 1) Crésus avait un autre fils, sourd-muet, qui, bien qu'exclu par son père de la succession (I, 38, 2), devait jouer un rôle important lors de la chute de Sardes (I, 85).

[4] Hérodote, I, 34, 3 : le détail du mariage précipité, peut-être destiné à assurer au plus vite un héritier à la dynastie, est une indication que le fils de Crésus ne devait pas encore avoir atteint l'âge adulte. Munn 2006, p. 142-143, établit un lien avec la tradition des mariages sacrés et des rituels de succession mésopotamiens.

[5] Le caractère d'Adraste (*Atrastas* est un nom lydien), sa présentation généalogique répétée et l'objectif d'Hérodote en l'introduisant dans le récit sont discutés par Dillery 2019, p. 41-56.

[6] Voir Asheri 1997, p. 260-261 ; Dewald & Vignolo Munson 2022, p. 244 (la conquête de la Médie par les Perses date de 550, d'après la *Chronique de Nabonide*).

[7] Hérodote, I, 46, 1.

en substance tant par Diodore, où elle est fortement réduite[8], que par Valère-Maxime[9]. D'autres sources se contentent de la mentionner brièvement, mais il y a aussi des auteurs qui, comme Ctésias, proposent une variante tout à fait différente : le fils de Crésus, donné en otage aux Perses, aurait été tué lors du siège de Sardes sous les yeux de ses parents[10]. Quoi qu'il en soit, personne ne remet en cause le caractère privé de l'incident, qui n'exerce aucune influence ni conséquence sur les décisions politico-militaires de Crésus, auquel Hérodote attribue pourtant la responsabilité de la fin du royaume de Lydie et de la conquête perse de l'Asie Mineure, c'est-à-dire l'événement à l'origine du thème central des *Histoires*, la rencontre/affrontement entre Grecs et Perses[11]. Par conséquent, on peut se demander pourquoi Hérodote a choisi de réserver une si grande place – à savoir douze chapitres[12] – à la description de la disgrâce d'Atys, à travers un récit romanesque aux accents dramatiques marqués. Ce dernier contient des dialogues de nature clairement fictive[13] et présente une connotation religieuse perceptible, comme cela a souvent été déduit des noms « parlants » des protagonistes, qui seraient évocateurs à plus d'un titre. Ainsi, le nom d'Atys a été rapproché, peut-être de manière un peu forcée[14], de ἄτη (disgrâce), tandis que celui d'Adraste rappelle la Nécessité (l'inévitable)[15], deux puissances de

première importance dans l'imaginaire religieux d'Hérodote et de ses contemporains[16]. Dans un autre registre exégétique, Atys a été rapproché de la figure d'Attis, l'époux de la déesse Cybèle[17] : une tradition connue de Pausanias et remontant à Hermésianax (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) faisait état de sa mort au cours d'une chasse au sanglier[18]. D'autres y ont vu un parallèle avec le mythe d'Adonis, un autre jeune héros qui meurt à la chasse, attaqué par un sanglier[19]. Quant àAdraste, il ne fait aucun doute qu'il est lié àAdrasteia, surnom de la déesse Némésis, une divinité, également liée àCybèle, particulièrement associée dans l'Antiquité à la Phrygie, à la Lydie et à la Mysie[20].

Si l'on s'en tient aux noms, le détail du mont « Olympe » (bien qu'il s'agisse de celui de Mysie) pourrait aussi être une allusion voilée, mais presque automatique pour un public grec, à la nature divine de l'apparition du sanglier dévastateur. En outre, le récit comprend des éléments prodigieux, tels que le rêve de Crésus ou l'apparition soudaine du sanglier-monstre. Enfin, le personnage d'Adraste est exagérément dramatique, même « hyper-tragique »[21], puisqu'il est à deux reprises un meurtrier involontaire, incapable d'échapper à son destin (comme son nom l'indique) et finalement suicidaire[22].

[8] Diodore, IX, 29 (= F 40 Cohen-Skali).

[9] Valère-Maxime, *Faits et dits mémorables*, I, 7, Ext. 4.

[10] Ctésias *FGH* 688 F 9 (= F 9, 4 Lenfant). D'autres sources (e.g. Xénophon, *Cyropédie*, VII, 2, 20 ; Lucien, *Zeus confondu*, 12) ne font allusion à l'épisode qu'en passant.

[11] Crésus est présenté par Hérodote comme une figure charnière, mais à double visage, dans la question des racines du conflit entre l'Occident et l'Orient (I, 5, 3 : voir Asheri 1997, p. xcix-ci ; Dillery 2019, p. 30 ; Dewald & Vignolo Munson 2022, p. 14-18 ; 39-40 ; 191-193). Sur le portrait de Crésus, voir aussi Gazzano 2021.

[12] La longueur de cet épisode, manifestement disproportionnée par rapport à l'ensemble du *logos* de Crésus, est soulignée par Gould 1989, p. 53 ; Högemann & Oettinger 2018, p. 109 ; Dillery 2019, p. 30.

[13] Sur les discours et les nombreuses particularités du lexique tragique dans ces dialogues, voir Chiasson 2003 ; De Jong 2005.

[14] Comme me l'a fait remarquer Walter Lapini, que je remercie, étant donné le α court de ἄτης (*Anthologie Palatine*, VI, 220, v. 3), l'association avec le terme ἄτη, qui contient un α long, n'est pas aussi évidente qu'on le croit généralement. Il n'est pas certain que l'association entre les deux noms était aussi naturelle pour une oreille ancienne que pour une oreille moderne. Je dois à l'un des lecteurs de signaler qu'en l'absence du phénomène d'iotacisme, la différence de prononciation s'applique également à l'u d'ἄτης et à l'η d'ἄτη. Atys est plutôt la transposition grecque d'un nom anatolien, bien attesté en paléo-phrygien sous les formes *Atys/Ates/Atas* (Van Bremen 2010, p. 448). Dans Hérodote I, 7, Atys est le nom d'un des premiers rois

mythiques, fils de Manès et père de Lydos, éponyme des Lydiens ; voir aussi VII, 27, 1.

[15] E.g. Asheri 1997, p. 288 ; Dewald & Vignolo Munson 2022, p. 235. Le nomAdraste a une signification plus transparente en grec (alpha privatif + διδρᾶσκω : e.g. De Jong 2005, p. 89-90 ; Wesselmann 2011, p. 235, n. 628 ; Moreau 2016, I, p. 39), mais il s'agit en tout cas d'un nom anatolien, d'origine lydienne : voir Van Bremen 2010, p. 448-450.

[16] E.g. le rôle d'ἄτη dans les tragédies d'Eschyle (Sommerstein 2013) et de Sophocle (Cairns 2013), ou l'importance de la notion de nécessité (Adrasteia/ἀνάγκη) chez Hérodote (Vignolo Munson 2001) et Thucydide (Joho 2022, p. 195-269).

[17] E.g. Baumeister 1860, p. 6-8 ; Borgeaud 1996, p. 57-58 ; Asheri 1997, p. 288 ; Roller 1999, p. 244-245 ; Chiasson 2003, p. 14, n. 29 ; Moreau 2016, I, p. 43 ; Dewald & Vignolo Munson 2022, p. 235. *Contra*, Bremmer 2008, p. 269-272.

[18] Pausanias, VII, 17, 9-10 (= Hermésianax F 8 Powell) : Bremmer 2008, p. 271.

[19] E.g. Munn 2006, p. 142-143.

[20] Sur une origine possible de toute la tradition du sanctuaire d'Adrasteia, voir Asheri 1997, p. 288. Sur le nom de la déesse, voir Bonanno 2020 et, sur les détails concernant le culte, Van Bremen 2010 ; Moreau 2016, I, p. 36-46, et Dillery 2019, avec une discussion approfondie.

[21] La définition est de Chiasson 2003, p. 13.

[22] À propos de la figure d'Adraste et de son paradigme mythique de référence (*Der jugendliche Flüchtling*), voir Wesselmann 2011, p. 226-238.

Il est largement admis que l'ensemble du récit doit être abordé comme une véritable *novella* [23], retraillée à partir du seul fait raisonnablement historique : la mort d'un fils de Crésus dans son jeune âge [24].

Certes, dans l'économie du *logos* de Crésus, cette mort violente et précoce possède une pertinence narrative intrinsèque, car elle constitue le premier des malheurs qui frappent Crésus en tant que *némésis* divine (le terme *νέμεσις* n'apparaît qu'ici dans l'ensemble de l'œuvre [25]). Ce dernier aurait, en effet, été puni, d'une part parce qu'il avait osé se considérer comme l'homme le plus heureux de la terre et d'autre part parce qu'il avait franchi la frontière du fleuve Halys pour faire la guerre aux Perses. Selon l'interprétation qu'en donne l'historien, il s'agit dans les deux cas d'actes d'arrogance, d'*hybris*, qui lui ont fait perdre d'abord son fils, puis son royaume et sa liberté [26].

À cet égard, les spécialistes reconnaissent unanimement que l'épisode présente des affinités structurelles, formelles et thématiques indéniables avec le genre tragique, au point qu'il peut être interprété comme une véritable micro-tragédie – dont Adraste est le protagoniste – au sein du récit principal, la tragédie plus large et plus importante sur le plan historique de Crésus et du royaume de Lydie (ainsi que des Grecs d'Asie) [27].

## LA CHASSE D'ATYS

Tout en adhérant à cette lecture, il convient néanmoins de noter que le personnage d'Atys reste toujours dans l'ombre, objet, plutôt que sujet, de l'action tragique ; et pourtant, précisément en vertu des circonstances de sa mort, il acquiert une fonction narrative et symbolique à part entière. Atys apparaît comme le héros d'un troisième noyau tragique, où la chasse au sanglier est le pivot autour duquel s'articulent sa figure, son rôle et son destin. Sa participation

à l'entreprise avait ainsi été explicitement réclamée par les Mysiens (*νῦν ὧν προσδεόμεθα σευ τὸν παῖδα* : 36, 2) et le jeune homme lui-même avait réussi à vaincre la résistance de son père, en s'appuyant sur des arguments liés à son âge, à son rang et à son honneur d'une part, et aux « armes » du sanglier d'autre part (37-39) : l'issue du dialogue entre le père et le fils sera, en effet, catastrophique pour les deux personnages, et pas seulement pour Crésus.

Cette partie de l'épisode est souvent considérée comme un dispositif narratif permettant à la *némésis* contre Crésus de s'accomplir entre les mains d'Adraste, « l'instrument de la divinité ». En ce qui concerne le sanglier et la chasse, ceux qui relient Atys à Attis ou à Adonis y voient le résultat de la rationalisation du mythe – d'une variante spécifique de celui-ci, plongeant ses racines dans les récits religieux du Proche-Orient [28]. Or, Attis et Adonis sont tous deux tués par un sanglier, contrairement à Atys, qui est victime d'un « tir ami », l'identifiant davantage à l'animal qu'à son chasseur. Même le détail de la stérilité, central dans les mythes d'Attis et d'Adonis, ne cadre pas avec la tradition concernant Atys fils de Crésus, s'il faut l'identifier, comme les critiques l'ont reconnu depuis longtemps, avec le père du Pythios sur l'histoire duquel (encore une fois avec la mort dramatique d'un fils) Hérodote s'attarde dans la description de la marche de Xerxès contre la Grèce (VII 27-30 ; 38-39) [29]. À l'inverse, d'autres ont interprété la chasse comme l'une des nombreuses dettes d'Hérodote, historien Ὀμηρικώτατος déjà pour les anciens [30], à l'égard de l'épos homérique [31] : plus exactement, l'apparition de la bête féroce et la chasse qui s'ensuit seraient inspirées du mythe de Méléagre et du sanglier de Calydon décrit, à titre d'*exemplum* des conséquences désastreuses de la colère, par Phénix dans son discours lors de l'ambassade auprès d'Achille au chant IX de l'*Iliade*, afin de convaincre le héros d'abandonner sa rage et de retourner au combat [32].

[23] Asheri 1997, p. ci et 287. Voir aussi Roller 1999, p. 244 et n. 25 (*folktale*) ; Stadter 2004 ; Dewald 2012.

[24] Högemann & Oettinger 2018, p. 110 et 233 : l'histoire d'Atys et d'Adraste représente, transformée en légende, un épisode historique, à savoir la guerre des Lydiens contre les Cimmériens. L'hypothèse n'a pas d'autre corroboration.

[25] C'est Dillery 2019 qui a eu le mérite de mettre en valeur le caractère poignant de ce terme en raison de son lien avec le culte de Némésis/Adrasteia.

[26] Asheri 1997, p. xcix-cxiv ; Gazzano 2021 ; Dewald & Vignolo Munson 2022, p. 18-21.

[27] Voir, entre autres, Stahl 1968 ; Saïd 2002 ; Chiasson 2003 ; Kornarou 2004 ; De Jong 2005 ; Gazzano 2021.

[28] Voir ci-dessus, notes 17 et 20.

[29] Voir Lewis 1998, avec le *status quaestionis*, et Vannicelli 2017, p. 338, plus prudent sur l'identification.

[30] [Longin] *Traité du sublime*, 13, 3.

[31] L'épisode entier, avec une attention particulière portée au thème de la *xenia* entre Crésus et Adraste, est revisité en lien avec Homère par Vandiver 2012. Voir aussi Tuplin 2022, p. 340-341 ; Zelnick-Abramovitz 2022.

[32] Homère, *Iliade*, IX, 524-599 : e.g. Bremmer 2021, p. 76 ; Dewald & Vignolo Munson 2022, p. 237 (« mythological template »). Sur le mythe de Méléagre, voir ci-dessous, note 36.

En réalité, outre le thème général (un père coupable d'*hybris*, un fils sur lequel retombe la faute, un sanglier dévastateur et une chasse destinée à l'éliminer), les points communs entre les deux récits sont moins nombreux que les différences, à commencer par le fait que Méléagre tue le sanglier [33], tandis qu'Atys est tué. Pour Homère/Phénix, d'ailleurs, l'intérêt de la chasse est secondaire, comparé aux conséquences néfastes frappant ceux qui ne renoncent pas à la colère. Certes, les temps forts de l'histoire sont résumés, mais il ne s'agit que d'un préambule [34]. Ce qui importe à Phénix pour son raisonnement, c'est ce qui se passe après la chasse, avec la guerre entre les Étoliens de Calydon et les Curètes de Pleuron pour la dépouille du sanglier, l'assassinat par Méléagre de ses oncles maternels, la malédiction de sa mère Althéa, la colère de Méléagre et la destruction de Calydon – le héros ne retournant au combat qu'une fois que la ville est déjà en flammes. Ni dans le discours de Phénix ni ailleurs dans les poèmes n'est expliqué ce que nous connaissons par d'autres versions du mythe [35], à savoir que la mort du sanglier est la cause indirecte de la mort du héros lui-même, due à la malédiction maternelle. Par conséquent, il ne semble guère essentiel pour le récit d'Adraste et d'Atys que l'historien ait voulu inclure une référence précise au passage de l'*Iliade* sur Méléagre et la chasse calydonienne, bien que ce mythe soit sans doute en arrière-plan, étant l'un des plus célèbres et des plus représentés au sein de la tradition [36]. Sans pour autant nier la puissance de la suggestion homérique [37], omniprésente dans les *Histoires* et également dans ce récit, l'information sur la mort d'Atys au cours d'une partie de chasse pourrait remonter à une version des faits d'origine locale, remaniée par Hérodote selon son interprétation de l'histoire de Crésus comme une tragédie de l'*hybris* et de la *némésis*. Dans ce cas, la dette à l'égard de la tradition épique pourrait être moins spécifique, mais non moins significative, étant donné l'importance de

la figure du sanglier dans les poèmes, à la fois comme objet de chasse et comme terme de comparaison, avec le lion, pour illustrer l'attitude des héros dans la bataille.

## UNE TRADITION LOCALE ?

En ce qui concerne la possible origine locale de la tradition sur la mort d'Atys [38], quelques indices, certes non décisifs, mais qu'il ne faut pas pour autant négliger, pourraient être examinés. Tout d'abord, dans les *Histoires*, le contexte de l'épisode est exclusivement anatolien et ne concerne ni les rapports personnels, culturels et politiques que Crésus a tissés avec des cités ou des individus grecs, ni les liens de dévotion avec les sanctuaires oraculaires et les dieux des Grecs, relations qui constituent au contraire la colonne vertébrale du *Lydikos logos* et la raison principale de l'intérêt de l'historien [39], peu sensible à la politique orientale des rois de Lydie [40]. De même, la crainte d'Atys quant à l'opinion de sa nouvelle épouse s'il n'avait pas participé à la chasse pourrait revêtir une couleur locale, reflétant l'influence exercée à la cour par les femmes de condition royale ; comme l'a souligné Annalisa Paradiso, dans la monarchie lydienne « les femmes de rang royal présentent une spécificité : elles émergent dans l'écriture de l'histoire lors de tous les tournants dynastiques ou les crises politiques du pays [41] ». En outre, un fragment de l'*Histoire universelle* de Nicolas de Damas, historien de la période augustéenne, attribue au jeune Gygès, futur fondateur de la dynastie des Mermnades et ancêtre direct d'Atys, une série d'épreuves de courage imposées par son souverain, dont une chasse au sanglier couronnée de succès [42]. Bien que tardif, le récit de Nicolas peut présenter un intérêt, puisque la source première de ses fragments relatifs à l'histoire ancienne de la Lydie était l'historien local Xanthos « le Lydien », contemporain d'Hérodote

[33] L'image de Méléagre en tant que chasseur triomphant lors de l'exploit calydonien l'emporte, dans l'iconographie des périodes postérieures (Poggio 2019), sur la tradition qui rappelle sa mort prématurée due à la dispute sur la dépouille du sanglier, donnée à la chasseuse Atalante. En revanche, cette seconde tradition est à la base des interprétations modernes qui font de Méléagre l'archétype du jeune héros qui n'atteint pas la maturité parce qu'il échoue à l'épreuve « rituelle » du partage du trophée : voir en ce sens Felson-Rubin & Sale 1983 ; Moreau 2016, II, p. 318-319.

[34] Homère, *Iliade*, IX, 534-546 : Schnapp-Gourbeillon 1981, p. 137-138.

[35] Voir e.g. [Apollodore], *Bibliothèque*, I 8, 2-3 (64-73).

[36] Sur la diffusion du mythe dans la tradition littéraire, voir Grossardt 2001 ; pour les représentations iconographiques,

voir Schnapp 1979 ; 1997, p. 268-317 ; Barringer 2001, p. 125-173. Discussion en Bremmer 2021, p. 65-80.

[37] Sur l'influence homérique dans cet épisode, voir la bibliographie citée plus haut, note 31.

[38] Pour une possible origine de toute la tradition du sanctuaire d'Adrasteia en Mysie, voir Asheri 1997, p. 288.

[39] Origine grecque (Asie Mineure) et delphique des informations sur Crésus : Lombardo 1990 ; importance accordée à la politique occidentale de Crésus, par opposition à la version de Xanthos de Lydie : Dorati 2009.

[40] Politique orientale de Crésus : Högemann & Oettinger 2018, p. 385-430.

[41] Paradiso 2018b, citation de la p. 146.

[42] Nicolas de Damas, *FGrHist* 90 F 46 (= F 46 Parmentier).



et auteur de *Lydiaka* en grec[43] : si tel est le cas, on pourrait suggérer que le succès du progéniteur Gygès dans l'« épreuve » de chasse est lié à l'échec dramatique, dans une épreuve similaire, du dernier héritier de la dynastie. On ne possède malheureusement pas de fragments attribués à Xanthos sur Crésus ou sur les rois précédents de la même dynastie, mais si le long récit de Nicolas sur la scène du bûcher de Crésus[44] – qui diffère à plusieurs égards de celui d'Hérodote (I, 86-91)[45] – remonte à la version de Xanthos[46], il faut noter que même pour l'historien lydien il n'y avait qu'un seul fils de Crésus à la chute de Sardes, celui qui était né sourd-muet. On peut donc supposer qu'il a traité de la fin prématurée d'Atys, mais il n'est pas possible de savoir en quels termes.

Sous un autre angle, les recherches sur l'archéologie et la culture des Lydiens témoignent que, à l'instar du monde grec, le sanglier occupait une place de choix, à la fois adversaire redoutable des chasseurs – et donc proie prestigieuse – et composant du « bestiaire du pouvoir »[47]. En effet, il apparaît lié au culte de la déesse Cybèle[48] et, outre le lion – symbole de Cybèle, de la royauté des Mermnades et figure héraldique typique de son monnayage[49] – et le taureau, c'est la seule espèce sauvage à être reproduite sur certaines monnaies[50]. D'ailleurs, la chasse « héroïque » au sanglier, en tant que pratique d'élite destinée à souligner la vaillance et la puissance du chasseur, est attestée à l'époque historique dans d'autres régions anatoliennes, comme le montrent surtout les témoignages archéologiques et artistiques[51]. De fait, le motif iconographique du sanglier est très ancien en Anatolie, apparaissant dès le néolithique, et c'est dans cette aire géographique que l'on trouve le plus grand nombre de représentations de cet animal sous forme d'objets à caractère religieux : rhytons, figurines, lances[52]. À la lumière des affinités et de l'osmose

entre les cultures grecque et lydienne, qu'Hérodote lui-même rappelle à plusieurs reprises[53], on peut se demander si, tant pour les Grecs que pour les Lydiens de l'époque archaïque, il est légitime de formuler l'hypothèse d'une origine similaire pour l'attribution d'une valeur symbolico-religieuse à la chasse au sanglier, un héritage pour les deux peuples de l'influence de pratiques et de concepts remontant à l'âge du Bronze, en particulier aux Mycéniens et aux civilisations hittite et plus tard néo-hittite, dont les rites liés à la chasse au sanglier sont connus[54]. Ces aspects ont été mis en exergue par Massimo Cultraro, qui a relevé les parallèles entre les rituels de chasse mycéniens et hittites[55] ; les pratiques des Mycéniens, à leur tour, se reflètent dans la conception « héroïque » de l'animal et dans la connotation rituelle et symbolique de sa prédation transparaissant des poèmes homériques comme de la littérature grecque postérieure[56].

En résumé, les éléments en faveur de l'origine lydienne/anatolienne de la tradition de la mort du fils de Crésus dans un accident de chasse, bien que non décisifs, semblent néanmoins suffisants pour mettre en doute le fait qu'Hérodote l'ait inventée ou qu'il l'ait introduite simplement comme un artifice dramatique, inspiré ou copié du passage homérique sur le mythe de Méléagre. Toujours est-il que l'historien en fait un tournant narratif important, sur lequel on peut peut-être avancer quelques réflexions.

## CHASSE RITUELLE

Un élément qui permet de mieux comprendre la complexité du remaniement opéré par Hérodote et de valoriser le registre épique/tragique de la figure d'Atys est l'évidente valeur rituelle que l'historien attribue à

[43] Le fragment de Nicolas (*FGrHist* 90 F 46) a été attribué à Xanthos (*BNJ* 765 F 37) par Paradiso 2018a.

[44] Nicolas de Damas, *FGrHist* 90 F 68 (= F 68 Parmentier).

[45] Gazzano 2021, p. 123-130.

[46] Le fragment est attribué à Xanthos (*BNJ* 765 F 43\*) par Paradiso 2018a.

[47] Hansen 1962 ; Hanfmann 1983, p. 6 ; Payne 2023, p. 179.

[48] Outre le mythe d'Attis, voir le *naiskos* de Cybèle à Sardes : Hanfmann & Ramage 1978, p. 48, et Fig. 46.

[49] Sur le lion en tant que symbole de la monarchie des Mermnades, voir Payne 2023, avec la bibliographie précédente ; sur le monnayage, voir Kroll 2010 ; Payne & Wintjes 2016, p. 88-96.

[50] Kroll 2010. Image et description :

<https://sardisexpedition.org/en/artifacts/latw-22>

[51] Voir Nollé 2001 et 2005 ; Poggio 2019.

[52] Dalix & Vila 2007, p. 368-370.

[53] Hérodote, I, 35, 2 ; 94, 1 ; VII, 74, 1 : voir Lombardo 1990 ; Kerschner 2010 ; Gazzano 2017.

[54] Voir Dalix & Vila 2007, p. 366-372 ; Roosevelt 2012.

[55] Morris 1990 ; Hamilakis 2003 ; Cultraro 2004.

[56] Sur la stature « héroïque » du sanglier en tant qu'animal noble et valeureux (également en raison du danger qu'il représente pour les chasseurs), voir en particulier les essais de Poplin 1995, Camerotto 2005 et Franco 2006, ainsi que, ci-dessous, le point 5.

sa participation à l'entreprise contre le « monstre » ravageur : il suffit de penser au profil d'Atys (παῖς [57], excellent parmi ses pairs, héritier désigné, jeune marié) et à la teneur du dialogue entre lui et Crésus, où la chasse collective « des jeunes » est conçue comme une véritable bataille [58] et la non-participation comme un motif de déshonneur privé, social et politique [59]. Tout indique, selon plusieurs chercheurs [60], que le texte peut être lu à travers le filtre de l'interprétation symbolique de la chasse « aristocratique » grecque au gibier dangereux – en premier lieu le sanglier –, soit comme une épreuve de courage et un entraînement à la guerre, soit comme une pratique rituelle qui accompagnait la maturation du jeune homme et le passage à l'âge adulte [61]. Dans cette perspective, bien que remanié, le passage d'Hérodote, relatif à un événement lointain où interviennent des protagonistes non grecs, constitue le premier témoignage littéraire non ouvertement mythique à l'appui de cette hypothèse qui, malgré les doutes parfois exprimés, semble néanmoins avoir des fondements à bien des égards. Songeons, par exemple, à la fonction certainement symbolique et probablement rituelle de la chasse au sanglier pour les élites de la société palatiale mycénienne, où le casque caractéristique en « défense de sanglier » aurait été le marqueur le plus évident de l'accession du jeune « aristocrate » au statut d'homme et de guerrier [62], ou encore à l'atmosphère initiatique qui imprègne le récit de la chasse de jeunesse d'Ulysse sur le Parnasse dans l'*Odyssée*, où l'on rencontre divers traits qui paraissent caractéristiques des rites de passage [63]. Même à l'époque classique, les témoignages de Xénophon, dans la *Cynégétique* (12, 7-8 et 14 ; 13, 11 et 15), et de Platon, dans les *Lois* (763b), attestent que ce type de vénerie était le seul à conserver, parmi les formes de prédation et d'appropriation animales pratiquées par

les jeunes Grecs, une dimension « héroïque » et une fonction « paideutique », tant dans une perspective militaire que dans un sens social et idéologique [64]. De même, si l'on en croit une allégation d'Hégésandre transmise par Athénée (*Deipnosophistes*, I, 18a), dans le royaume de Macédoine, la chasse au sanglier et la mise à mort des proies sans l'aide de filets constituaient un rituel obligatoire pour les jeunes de l'élite en âge de participer au symposium en tant qu'adultes, couchés sur les *klinai* – la notation malicieuse se réfère à Cassandre, qui n'aurait passé l'épreuve qu'à l'âge de trente-cinq ans [65].

Pour en revenir au récit d'Hérodote et à la figure d'Atys, si l'on interprète la chasse selon le prisme du rite de passage, il faudrait, à en juger par l'issue malheureuse, l'assimiler au paradigme du héros qui échoue à l'épreuve en raison d'un comportement inapproprié ou qui offense la divinité, comme cela se produit dans d'autres mythes cynégétiques, et qui passe par conséquent du statut de chasseur à celui de proie, avec une inversion des rôles [66]. Et pourtant, l'Atys d'Hérodote meurt, certes, par la volonté divine, mais innocent [67], et en s'identifiant de fait au sanglier, cible manquée du javelot d'Adraste. En réalité, des incidents de ce type devaient se produire et sont d'ailleurs attestés dans les récits mythiques, mais ils mettent toujours en scène des comparses du groupe des participants, jamais le héros principal [68]. Chez Hérodote, un dénouement impliquant une arme à pointe de fer était nécessaire à la trame et constitue un (brillant) dispositif narratif pour que le rêve de Crésus d'une σιδηρὴ αἰχμή se réalise.

Néanmoins, si l'on considère l'ampleur de l'épisode et le soin avec lequel l'historien le construit, à travers, comme on l'a dit, un réseau dense de termes et de motifs tirés du langage de l'*epos* et de la tragédie, en

[57] Comme cela a été relevé (Wesselmann 2011, p. 228-229), Atys est toujours désigné comme παῖς (I, 34, 3 ; 35, 1 ; 36, 3 ; 37, 1 ; 41, 2 ; 44, 1-2 ; 45, 3) et une seule fois comme νεῖνις : I, 37, 1.

[58] Hérodote, I, 43, 3 : μάχη.

[59] Hérodote, I, 37, 2.

[60] Voir Schnapp 1979 ; Vidal-Naquet 1981, p. 169-173 ; Davies 2001 ; Delattre 2006 ; Moreau 2016, II, p. 218-219.

[61] *Status quaestionis* dans Dodd 2003. Aujourd'hui encore, la chasse au sanglier a ses rituels : Vincent 1987.

[62] À ce sujet, voir Morris 1990 et notamment Cultraro 2004.

[63] Contrairement aux quelques vers qui traitent de la chasse de Méléagre dans l'*Iliade*, dans l'*Odyssée* (XIX, 413-466) la chasse juvénile d'Ulysse – blessé à la jambe par le sanglier et soigné (par un sortilège, ἐπαοιδῆ : 457) par ses oncles maternels – est un récit détaillé qui explique la scène de l'identification du héros par sa nourrice, précisément en raison de la cicatrice. La valeur initiatique de l'épisode

est généralement admise : Schnapp-Gourbeillon 1981, p. 138-139 ; Bremmer 1983 ; 2021, p. 76 ; Felson-Rubin & Sale 1983 ; Letoublon 2010 ; Wesselmann 2011, p. 231-232.

[64] Mauduit 1994.

[65] Sur l'importance de la chasse comme pratique initiatique en Macédoine, voir Hatzopoulos 1994, p. 87-111.

[66] Davies 2001.

[67] Selon Lancellotti 2002, p. 56-57, qui compare Atys à Attis, le mariage et la négligence de la chasse sont probablement la faute « originelle » qui devait être punie.

[68] Selon [Apollodore], *Bibliothèque*, I, 8, 2 (70) ; III 13, 1 (163), dans la chasse calydonienne, Pélée aurait tué par erreur son beau-père Eurytion (qui était d'ailleurs celui qui l'avait purifié d'un premier meurtre involontaire) : le détail, important pour le mythe de Pélée (Stadter 2004, p. 69-70, qui note l'affinité avec Adraste ; Wesselmann 2011, p. 229-230), est cependant accessoire dans le contexte du mythe de Méléagre.

soulignant sa dimension religieuse et en donnant à la chasse un aspect symbolique, la rapprochant d'un rite de passage à l'âge adulte, on pourrait en conclure que l'influence du modèle homérique est également présente dans le déroulement de l'incident.

## LE SANGLIER ET LE LION

La représentation et la conception même du sanglier telles qu'elles ressortent des poèmes homériques pourraient constituer un élément en faveur de cette conclusion. Tant dans les deux excursus de chasses « initiatiques » impliquant de jeunes hommes (Méléagre dans l'*Iliade*, Ulysse dans l'*Odyssée*) que dans les descriptions plus courtes, généralement des comparaisons, qui ponctuent l'*Iliade*, le sanglier apparaît toujours comme l'adversaire le plus redoutable et le plus dangereux pour les chasseurs (souvent qualifiés de jeunes), car d'aspect menaçant, doté de défenses tranchantes, terrible à affronter [69]. En revanche, pour ce qui est du tempérament et du caractère, il est toujours une référence positive pour qualifier un héros et il partage avec le lion – auquel il est souvent associé dans les comparaisons [70] – des qualités indispensables au combat, telles que le courage, la ténacité, la capacité à se défendre, le mépris de la mort [71]. Cependant, à la différence du lion qui, selon une tradition d'origine sûrement orientale, représente le symbole par excellence de la force et de la royauté, mais aussi du caractère « chasseur » et prédateur du héros auquel il est comparé [72], le sanglier n'est pas un prédateur naturel, manque d'initiative et est presque toujours destiné à succomber, même au terme d'une lutte acharnée. Par conséquent, dans la seule comparaison homérique où l'affrontement entre deux héros est rendu par la métaphore du combat entre un

sanglier et un lion, c'est ce dernier qui l'emporte [73].

Le passage est bien connu, car il s'agit de la description de la mort de Patrocle, le sanglier, aux mains du lion Hector, un événement qui constitue le tournant de la guerre, avec le retour d'Achille au combat [74]. Or, quelques lignes plus haut, ce même affrontement avait été comparé – toujours au moyen d'une image unique dans le poème – à un combat entre deux lions [75] : Patrocle est donc un lion mourant comme un sanglier. Il s'agit peut-être d'une simple coïncidence, mais l'Atys d'Hérodote est également un lion *in pectore* (c'était en fait le symbole héraldique bien connu des Mermnades) qui meurt tel un sanglier. D'autres consonances, aussi faibles soient-elles, peuvent être interprétées comme des échos du récit homérique : Patrocle aussi, comme Atys, avait été victime, plus que d'un homme, de la volonté de la divinité, puisqu'Apollon l'avait frappé par derrière, assommé et privé de ses armes, facilitant ainsi la tâche à ses ennemis [76]. L'intervention de Patrocle dans la bataille, comme celle d'Atys dans la partie de chasse, est par ailleurs le fruit d'une conversation privée, d'une requête et d'une permission accordée [77] ; Patrocle est en outre pleuré par Achille, sur le bûcher, « ainsi qu'un père se lamente, qui brûle le os de son fils – un nouveau marié, dont la mort désole ses pauvres parents » [78], image qui s'accorde parfaitement avec la représentation du deuil de Crésus sur la tombe de son fils [79]. S'il s'avérait que ces parallèles sont fondés, ils nous permettraient d'ajouter un autre élément « homérique » à l'histoire complexe – malgré son apparente simplicité – d'Atys et d'Adraste : et il ne serait pas surprenant qu'Hérodote ait choisi de décrire le « début de la fin » de Crésus, et avec lui du royaume de Lydie, à travers une tragédie privée et familiale, rappelant l'événement qui, dans l'*Iliade*, a marqué le « début de la fin » d'Achille – et de Troie. ■

[69] Homère, *Iliade*, XI, 414-419 ; XIII, 471-475 ; XVII, 281-283 ; 725-729 : Schnapp-Gourbeillon 1981, p. 47-50 ; Letoublon 2016, p. 139-143.

[70] Homère, *Iliade*, VIII, 337-340 ; XI, 291-295 ; XII, 41-48 ; XVII, 20-23 : Schnapp-Gourbeillon 1981, p. 47-50 ; Letoublon 2016, p. 139-143.

[71] Sur les caractéristiques « héroïques » du sanglier, voir Camerotto 2005 ; Franco 2006.

[72] Voir Lonsdale 1990 ; Geoghegan 2021.

[73] Homère, *Iliade*, XVI, 823-826 : Schnapp-Gourbeillon 1981, p. 45-46 ; Letoublon 2016, p. 144.

[74] Homère, *Iliade*, XVI, 756-868, avec Leclerc 1998.

[75] Homère, *Iliade*, XVI, 756-758.

[76] Homère, *Iliade*, XVI, 788-804.

[77] Homère, *Iliade*, XVI, 1-100.

[78] Homère, *Iliade*, XXIII, 222-223 (trad. P. Mazon).

[79] Hérodote, I, 44, 1 ; 45, 2 ; 46, 1.



- ASHERI, David, 1997**, *Erodoto, Le Storie, Libro I, La Lidia e la Persia*, Milano (I ed. 1988).
- BARRINGER, Judith M., 2001**, *The Hunt in Ancient Greece*, Baltimore – London.
- BAUMEISTER, Augustus, 1860**, *Commentationem de Atys et Adrasto conscriptam*, Leipzig.
- BONANNO, Daniela, 2020**, « 'La chiamiamo con entrambi i nomi' : eponimia ed eteronimia tra Nemesis e Adrasteia », *Mythos* [en ligne] 14, n.p. <https://doi.org/10.4000/mythos.2753> - <https://journals.openedition.org/mythos/2753>
- BORGEAUD, Philippe, 1996**, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris.
- BREMMER, Jan N., 1983**, « The Importance of the Maternal Uncle and Grandfather in Archaic and Classical Greece and Early Byzantium », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 50, p. 173-186.
- BREMMER, Jan N., 2008**, *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden – Boston.
- BREMMER, Jan N., 2021**, *Becoming a man in ancient Greece and Rome: essays on myths and rituals of initiation*, Tübingen.
- CAHILL, Nicholas D. (éd.), 2010**, *Lidyalılar ve Dünyaları / The Lydians and Their World*, Istanbul.  
(en ligne <https://sardisexpedition.org/en/publications/latw>).
- CAIRNS, Douglas, 2013**, « Introduction: Archaic Thought and Tragic Interpretation », dans Id. (éd.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*, Swansea, p. xi-xlii.
- CAMEROTTO, Alberto, 2005**, « Cinghiali eroici », dans Ettore Cingano et Alii (éd.), *Animali tra zoologia, mito e letteratura nella cultura classica e orientale*, Padova, p. 117-138.
- CHIASSON, Charles C., 2003**, « Herodotus' use of Attic tragedy in the Lydian logos », *Classical Antiquity* 22, p. 5-36.  
DOI : 10.1525/ca.2003.22.1.5
- CULTRARO, Massimo, 2004**, « Exercise of Dominance. Boar Hunting in Mycenaean Religion and Hittite Royal Rituals », dans Manfred Hutter & Sylvia Hutter-Braunsar (éd.), *Offizielle Religion, lokale Kulte und individuelle Religiosität*, Münster, p. 117-135.
- DALIX, Anne-Sophie & VILA, Emmanuelle, 2007**, « Wild boar hunting in the Eastern Mediterranean from the 2nd to the 1st millennium BC », dans Umberto Albarella et Alii (éd.), *Pigs and Humans: 10,000 Years of Interaction*, Oxford, p. 359-372.
- DAVIES, Malcom, 2001**, « The Boar-Hunt in Greek Myth », *Prometheus* 27, p. 1-8.
- DE JONG, Irene J. F., 2005**, « Narratologia e storiografia: il racconto di Atys e Adrasto in Erodoto 1.34-45 », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 80, p. 87-96.
- DELATTRE, Charles, 2006**, « Récits de chasse en Grèce ancienne », dans Isabelle Sidéra et Alii, (éd.), *La chasse. Pratiques sociales et symboliques (Nanterre, 9, 10 et 11 juin 2005)*, Paris, p. 157-165.
- DEWALD, Carolyn, 2012**, « Myth and Legend in Herodotus' First Book », dans Emily Baragwanath & Mathieu de Bakker (éd.), *Myth, Truth and Narrative in Herodotus*, Oxford, p. 59-86.
- DEWALD, Carolyn & VIGNOLO MUNSON, Rosaria, 2022**, *Herodotus, Histories, Book I*, Cambridge.
- DILLERY, John D., 2019**, « Croesus' Great Nemesis », *The Cambridge Classical Journal* 65, p. 29-62.  
DOI : 10.1017/S1750270518000118
- DODD, David B., 2003**, « Adolescent initiation in myth and tragedy: rethinking the Black Hunter », dans David B. Dodd & Christopher A. Faraone (éd.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, London, p. 71-84.
- DORATI, Marco, 2009**, « La storia lidia di Nicola di Damasco », dans Hans-Joachim Gehrke & Attilio Mastrocinque (éd.), *Rom und der Osten im I. Jh. v. Chr. (Akkulturation oder Kampf der Kulturen?/ Roma e l'Oriente nel I secolo a.C. (acculturation o scontro culturale?))*, Cosenza, p. 35-64.
- FELSON-RUBIN, Nancy & SALE, William M., 1983**, « Meleager and Odysseus: A Structural and Cultural Study of the Greek Hunting and Maturation Myth », *Arethusa* 16, p. 137-172.
- FRANCO, Cristiana, 2006**, « Il verro e il cinghiale: immagini di caccia e di virilità nel mondo greco », *Studi Italiani di Filologia Classica* 4a ser., 4/1, p. 5-31.
- GAZZANO, Francesca, 2017**, « L'Oriente vicino. Le tradizioni sulla Lidia nello specchio di Erodoto », *Erga-Logoi* 5/2, p. 35-59. DOI: <https://doi.org/10.7358/erga-2017-002-gozz>
- GAZZANO, Francesca, 2021**, « Il re che visse due volte. Il Creso di Erodoto, fra storia e tragedia », dans Elisabetta Dimauro (éd.), *Μεταβολή. Studi di storia antica offerti a Umberto Bultrighini*, Lanciano, p. 119-165.
- GEOGHEGAN, Micheál, 2021**, « Potent kings and antisocial heroes: lion symbolism and elite masculinity in ancient Mesopotamia and Greece », *Journal of Ancient History* 9, p. 1-18. DOI: <https://doi.org/10.1515/jah-2020-0021>
- GOULD, John, 1989**, *Herodotus*, New York.

- GROSSARDT, Peter, 2001**, *Die Erzählung von Meleagros: zur literarischen Entwicklung der kalydonischen Kultlegende*, Leiden.
- HAMILAKIS, Yannis, 2003**, « The sacred geography of hunting: wild animals, social power and gender in early farming societies », *British School at Athens Studies* 9, p. 239-247.
- HANFMANN, George M. A., 1983**, « Lydian Society and Culture », dans George M.A. Hanfmann & William E. Miers (éd.), *Sardis from Prehistoric to Roman Times*, Cambridge (MA) – London, p. 67-99.  
[en ligne: <https://omphale.arthistory.wisc.edu/pdf/SPRT.pdf>]
- HANFMANN, George M. A. & RAMAGE, Nancy H., 1978**, *Sculpture from Sardis: The Finds through 1975*, Cambridge (MA).  
[en ligne: [https://omphale.arthistory.wisc.edu/pdf/Sardis\\_R2.pdf](https://omphale.arthistory.wisc.edu/pdf/Sardis_R2.pdf)]
- HANSEN, Donald P., 1962**, « An Archaic Bronze Boar from Sardis », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 168, p. 27-36. DOI: <https://doi.org/10.2307/1356032>
- HATZOPOULOS, Miltiades B., 1994**, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, Athènes.
- JOHO, Tobias, 2022**, *Style and Necessity in Thucydides*, Oxford.
- KERSCHNER, Michael, 2010**, « The Lydians and their Ionian and Aeolian Neighbors », dans Cahill, Nicholas D. (éd.), 2010, *the Lydians and Their World*, Istanbul.  
[en ligne: <https://sardisexpedition.org/en/essays/latw-kerschner-lydians-ionic-neighbors>].
- KORNAROU, Eleni, 2004**, « The tragic Herodotus? », dans Vassos Karageorghis & Ioannis Taifacos (éd.), *The World of Herodotus*, Nicosia, p. 307-319.
- KROLL, John H., 2010**, « The coins of Sardis », dans Cahill, Nicholas D. (éd.), 2010, *the Lydians and Their World*, Istanbul.  
[en ligne: <https://sardisexpedition.org/en/essays/latw-kroll-coins-of-sardis>].
- LECLERC, Marie-Christine, 1998**, « L'étrange mort de Patrocle », *Diogène* 181, p. 84-88.
- LETOUBLON, Françoise, 2010** « Des traces sur la peau », dans Philippe Hameau et Alii (éd.), *Les Rites de passage. De la Grèce d'Homère à notre XXI<sup>e</sup> siècle*, Patrimoine en Isère, p. 259-268.
- LETOUBLON, Françoise, 2016**, « Entre lions et loups : à propos des comparaisons homériques », *Gaïa – Revue interdisciplinaire sur la Grèce archaïque* 19, p. 127-150. [en ligne : <https://hal.univ-grenoble-alpes.fr/hal-01503947>].
- LEWIS, Sian, 1998**, « Who is Pythius the Lydian? », *Histos* 2, p. 185-191.
- LOMBARDO, Mario, 1990**, « Erodoto storico dei Lidi », dans Giuseppe Nenci & Olivier Reverdin (éd.), *Hérodote et les peuples non grecs* ("Entretiens Fondation Hardt", XXXV), Genève, p. 171-203.
- LONSDALE, Steven H., 1990**, *Creatures of Speech. Lion Herding and Hunting Similes in the Iliad*, Stuttgart.
- MAUDUIT, Christine, 1994**, « Loisir et plaisir cynégétiques dans la littérature grecque archaïque et classique », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, p. 41-55. [DOI : <https://doi.org/10.3406/bude.1994.1577>].
- MOREAU, Alain, 2016**, *Mythes grecs, I (Origines) – II (L'initiation)*, Paris.
- MORRIS, Christine E., 1990**, « In Pursuit of the White Tusked Boar: Aspects of Hunting in Mycenaean Society », dans Robin Hägg & Gullog C. Nordquist (éd.), *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid*, Stockholm, p. 149-155.
- MUNN, Mark, 2006**, *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia. A Study of Sovereignty in Ancient Religion*, Berkeley – Los Angeles – London.
- NOLLÉ Johannes, 2001**, *Die Abwehr der wilden Schweine. Schwarzwildjagden im antiken Lykien*, München.
- NOLLÉ, Johannes, 2005**, « Boars, bears, and bugs: farming in Asia Minor and the protection of men, animals, and crops », dans Stephen Mitchell et Alii (éd.), *Patterns in the economy of Roman Asia Minor*, Swansea, p. 53-82.
- PARADISO, Annalisa, 2018a**, « Xanthos of Lydia (765) » dans *Brill's New Jacoby*.  
[en ligne, sous paywall : <https://scholarlyeditions.brill.com/bnjo/>].
- PARADISO, Annalisa, 2018b**, « Femmes lydiennes et crises dynastiques », *Archimède. Archéologie et histoire ancienne*, 5, p. 145-153.  
[DOI : <https://doi.org/10.47245/archimede.0005.act.05>].
- PAYNE, Annick & WINTJES, Jorit, 2016**, *Lords of Asia Minor: An Introduction to the Lydians* (Philippika 93), Wiesbaden.
- PAYNE, Annick, 2023**, « The Kingdom of Lydia », dans Karen Radner et Alii (éd.), *The Oxford History of the Ancient Near East, V, The Age of Persia*, Oxford, p. 174-230. [DOI: [10.1093/oso/9780190687663.003.0051](https://doi.org/10.1093/oso/9780190687663.003.0051)].
- POGGIO, Alessandro, 2019**, « Innovazione e circolazione. La caccia al cinghiale calidonio nel IV secolo a.C., tra Anatolia e Grecia », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* s. 5, 11/1, p. 137-158.
- POPLIN, François, 1995**, « La chasse au sanglier et la vertu virile », dans *Homme et animal dans l'Antiquité romaine*, Tours (*Caesarodunum*, n° hors-série), p. 445-467.

- ROLLER, Lynn. E., 1999**, *In search of God the Mother: the cult of Anatolian Cybele*, Berkeley.
- ROOSEVELT, Christopher H., 2012**, « Iron Age Western Anatolia: The Lydian Empire and Dynastic Lycia », dans Daniel T. Potts (éd.), *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*, Malden – Chichester, p. 896-913.
- SAÏD, Susanne, 2002**, « Herodotus and Tragedy », dans Egbert J. Bakker et Alii, (éd.), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden – Boston, p. 117-148.
- SCHNAPP, Alain, 1979**, « Images et programme : les figurations archaïques de la chasse au sanglier », *Revue Archéologique* 3, p. 195-218.
- SCHNAPP, Alain, 1997**, *Le chasseur et la cité*, Paris.
- SCHNAPP-GOURBEILLON, Annie, 1981**, *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris.
- SOMMERSTEIN, Alan H., 2013**, « Atē in Aeschylus », dans Douglas Cairns (éd.), *Tragedy and Archaic Greek Thought*, Swansea, p. 1-15.
- STADTER, Philip A., 2004**, « From the mythical to the historical paradigm: the transformation of myth in Herodotus », dans José María Candau Morón et Alii (éd.), *Historia y mito. El pasado legendario como fuente de autoridad*, Málaga, p. 31-46.
- STAHL, Hans-PETER, 1968**, « Herodots Gyges-Tragödie », *Hermes* 96, p. 385-400.
- TUPLIN, Christopher J., 2022**, « Poet and Historian: The Impact of Homer in Herodotus' *Histories* », dans Ivan Matijašić, (éd.), *Herodotus. The Most Homeric Historian? (Histos. Suppl. 14)*, Oxford - Edmonton - Tallahassee, p. 287-374.  
[En ligne: <https://histos.org/documents/SV14Ch9Tuplin.pdf>].
- VAN BREMEN, Riet, 2010**, « Adrastus at Aphrodisias », dans Richard W. V. Catling & Fabienne Marchand (éd.), *Onomatologos: studies in Greek Personal names presented to Elaine Matthews*, Oxford, p. 440-455.
- VANDIVER, Elizabeth, 2012**, « 'Strangers are from Zeus'. Homeric Xenia at the Courts of Proteus and Croesus », dans Emily Baragwanath & Mathieu de Bakker (éd.), *Myth, Truth and Narrative in Herodotus*, Oxford, p. 143-166.
- VANNICELLI, Pietro, 2017**, *Erodoto, Le Storie, Libro VII, Serse e Leonida*, (avec Aldo Corcella, Giuseppe Nenci), Milano.
- VIDAL-NAQUET, Pierre, 1981**, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris.
- VIGNOLO MUNSON, Rosaria, 2001**, « Ananke in Herodotus », *The Journal of Hellenic Studies* 121, p. 30-50.  
[DOI: <https://doi.org/10.2307/631826>].
- VINCENT, Odile, 1987**, « Chasse et rituel », *Rituels contemporains, Terrain*, 8, p. 63-70.
- WESSELMANN, Katharina, 2011**, *Mythische Erzählstrukturen in Herodots 'Historien'*, Berlin – Boston.
- ZELNICK-ABRAMOVITZ, Rachel, 2022**, « An Epic Formula in Herodotus », *Scripta Classica Israelica* 41, p. 5-30.  
[<https://scriptaclassica.org/index.php/sci/article/view/6561/5193>].