

Compte rendu de la quatrième séance (3 décembre 2014)

Par Pierre Cuvelier

Cette séance a été consacrée à l'étude des textes évoquant Lycaon. Après quelques rappels concernant le passage de Platon que nous avons abordé la fois précédente, nous avons lu et commenté ensemble les passages d'Ovide, de Pausanias et du Pseudo-Apollodore qui figurent sur l'exemplaire distribué la fois précédente. (Vous pouvez retrouver cet exemplaire au format pdf sur notre blog Hypothèses.)

J'introduis la séance¹ et je commence par rappeler brièvement ce que nous avons dit du passage de la *République* de **Platon** mentionnant le rituel arcadien du mont Lycée (voyez le compte rendu de la séance 3).

Puis Julia Wang présente **Ovide** et le passage des *Métamorphoses* relatant la transformation de Lycaon. *Les Métamorphoses*, qui est le plus long poème latin antique conservé (12 000 vers), adopte une vision du monde pythagoricienne, qui va de la cosmogonie (au livre I) jusqu'à la métempsychose (au livre XV). L'histoire de Lycaon se trouve au livre I et forme la toute première métamorphose relatée dans le poème. Ovide l'insère dans la succession des âges inspirée du mythe des races dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode : aux âges d'or, d'argent et de bronze succède ensuite un âge né du sang des géants, ce qui explique les actes sanguinaires qui sont alors commis. Le comportement de Lycaon est présenté comme le paroxysme de la violence de cet âge du monde, qui débouche sur le déclenchement par Jupiter du déluge de Deucalion.

Le récit est pris en charge par Jupiter lui-même, qui rappelle l'histoire *a posteriori* devant les autres dieux. Lorsque la renommée des crimes des mortels lui parvient, le dieu prend figure humaine et descend sur terre. Malgré les crimes qu'il constate, la population se montre respectueuse lorsqu'il révèle sa présence en tant que dieu, sauf Lycaon, qui, incrédule, veut mettre à l'épreuve son statut divin. Les forfaits de Lycaon se divisent en deux étapes : la première est une tentative d'assassinat pendant la nuit, la seconde est la préparation d'un repas cannibale en vue duquel il tue un otage étranger, l'accommode en en faisant bouillir une partie et rôtir l'autre, puis tente de tromper le dieu sur la nature de la viande. Le châtiment de Jupiter s'organise en trois étapes : 1) il renverse la demeure de Lycaon sur son hôte à l'aide de sa foudre ; 2) il métamorphose Lycaon en loup ; 3) il est décidé par ces atrocités à déclencher le déluge de Deucalion pour punir l'humanité de ses crimes.

L'épisode suscite de nombreuses remarques :

Je fais remarquer que l'association entre la préparation d'un repas cannibale pour tromper un hôte et l'idée de mettre à l'épreuve une divinité avec laquelle on partage un repas se retrouve dans l'épisode du banquet cannibale de Tantale, qui sert aux dieux les membres de son fils Pélops.

Plus généralement, les repas cannibales, soit consommés soit évités de justesse, apparaissent dans tout un ensemble de mythes grecs et gréco-romains : Tantale, Atrée et Thyeste, mais aussi

¹ Je déroge cette fois un peu aux conventions des comptes rendus, qui aboutissent à parler paradoxalement de soi-même à la troisième personne, comme César dans ses *Commentaires* et dans l'album d'Astérix *Le Domaine des dieux*.

Térée, Procné et Philomèle (les deux dernières servant au premier, chez Ovide, le corps de son fils Itylus, pour se venger de l'adultère et du viol qu'il a commis à leurs dépens).

À propos du mode de préparation de la viande, Julia rappelle qu'il peut s'inscrire dans les connotations de « cuisinier-né » associées aux loups dans l'article de Detienne et Svenbro « Les loups au festin ou la cité impossible » (*La Cuisine du sacrifice en pays grec*) : la gueule et le ventre du loup se voyaient doter par les Grecs de propriétés rappelant un quasi-chaudron capable d'attendrir la viande.

J'ajoute qu'il y a probablement, dans cette description, une volonté de multiplier les détails transgressifs envers l'usage habituel en Grèce : viande humaine et non animale, partage en deux parts préparés chacune avec un mode de cuisson différent (rôti et bouilli).

Charles Delattre attire notre attention sur le fait que le contexte culturel est ici complexe, puisque nous avons affaire à un poème latin et que nous sommes *a priori* dans le domaine romain, où les rites du sacrifice sont différents... mais qu'Ovide, en poète savant très au fait des usages religieux romains et grecs, peut décrire un sacrifice romain *more Graeco* (« selon la coutume grec ») comme il s'en pratiquait parfois à Rome. Il faut donc se demander quelle(s) norme(s) sont ici décrites ou transgressées.

La transformation de Lycaon est décrite en plusieurs étapes : d'abord la fuite, puis le cri qui devient hurlement animal et montre la perte de la parole humaine, puis les altérations physiques. Cette description, typique de la poétique des *Métamorphoses*, est le premier exemple connu à décrire de telles transformations progressives « en fondu enchaîné », là où les auteurs grecs, par exemple, ne s'y attardaient pas, tandis que les peintres de vases attiques montraient souvent plusieurs personnages montrant chacun un des stades de la métamorphose (pour les compagnons d'Ulysse changés en porcs, par exemple) : on peut aller lire et regarder à ce sujet le livre de Françoise Frontisi-Ducroux *L'Homme-cerf et la femme-araignée*. Ovide n'est cependant que le premier auteur connu à montrer cette poétique nouvelle, mais peut-être pas le premier tout court : on sait qu'il s'est inspiré de poètes grecs hellénistiques dont les œuvres sont malheureusement perdues (par exemple Pisandre de Laranda).

La principale caractéristique de Lycaon est la *feritas*, qui est d'abord son trait de caractère dominant et montre sa perte de toute *humanitas* : sa transformation en bête fauve vient ici révéler physiquement une métamorphose (et une dégradation) morale. Charles Delattre remarque que cette *feritas*, dont la traduction par « sauvagerie » peut être trompeuse, n'est pas à concevoir comme une opposition complète et tranchée par rapport à la civilisation : Lycaon, malgré tout, possède une demeure et cuisine ses aliments.

En outre, il est intéressant de comparer la description de l'Arcadie que donne ici Ovide avec celle de l'Arcadie idéalisée faite par les autres poètes augustéens : c'est le moment de l'essor de l'Arcadie idyllique conçue comme une campagne agréable peuplée de bergers poètes. Or ces thèmes faisaient partie de la propagande augustéenne. Ovide en prend ici le contrepied en rappelant une autre image de l'Arcadie présente chez les auteurs grecs : celle d'une région encore à demi-sauvage.

Enfin, il serait possible d'approfondir encore cette étude en replaçant la métamorphose de Lycaon dans la structure des *Métamorphoses*, où de nombreux épisodes se répondent les uns aux autres dans un jeu de miroirs complexe d'un livre à l'autre. La figure de Lycaon trouve peut-être vers la fin du poème des figures correspondantes susceptibles de le redoubler ou au contraire de donner à voir un anti-Lycaon. Sur ce sujet, il nous indique le livre de Thomas Cole, *Ovidius mythistoricus : legendary time in the Metamorphoses*, Frankfurt am Main ; Berlin ; Bern (etc.),

Peter Lang, 2008 (à la bibliothèque des Lettres à Ulm, il se trouve en salle 2, à la cote L H a 409 a (160) 8°).

Je présente alors **Pausanias** et le passage de la *Description de la Grèce*. Pausanias vit au II^e siècle apr. J.-C. Il est probablement originaire de la région du mont Sipylos en Lydie (aux livres V-VI, à propos du culte de Pélops à Olympie, il évoque dans une rapide comparaison un trône de Pélops situé sur le mont Sipylos, qu'il présente *grosso modo* comme « notre région »). Il appartient certainement à une catégorie de population très aisée, puisqu'il a le temps et les moyens d'effectuer plusieurs voyages dans les différentes régions de la Grèce et de s'informer sur place auprès de guides, de prêtres et de divers informateurs locaux. Il compose à partir de ses notes un ample ouvrage organisé selon un parcours unique : la *Périégèse*, ou *Description de la Grèce*, qui fait le tour des différentes régions de la Grèce centrale en dix livres.

L'ouvrage est souvent présenté, à tort, comme « une sorte de guide touristique » : en réalité, les descriptions fournies par Pausanias sont très sélectives et orientées. Il ne retient que ce qui lui paraît mémorable et manifeste un intérêt visible pour tout ce qui a trait au culte et aux périodes historiques les plus éloignées, depuis un âge des héros constamment rappelé à travers des références ponctuelles jusqu'à l'époque classique ; les époques et constructions récentes (l'histoire de la Grèce romaine et les monuments construits par les Romains) sont largement passés sous silence.

Les différents livres de la *Périégèse* s'organisent tous selon le même plan global : une brève délimitation spatiale qui relève pour nous de la géographie, puis un exposé davantage historique sur les héros et souverains locaux, puis un parcours qui s'organise selon les tracés d'itinéraires bien connus menant d'une ville ou d'une localité à l'autre et qui contient de nombreuses informations relevant pour nous de l'ethnologie ou de l'histoire des religions, dans la lignée d'auteurs comme Hérodote. Le livre VIII, auquel appartient le passage que nous étudions, est consacré à l'Arcadie, dont Pausanias rappelle l'histoire depuis l'âge héroïque.

Le long passage évoquant Lycaon est clairement structuré. Pausanias commence par tenter de le situer dans le temps en recourant aux généalogies et sans s'interdire une digression érudite critique sur l'ancienneté respective du concours des Panathénées et des concours olympiques.

D'emblée, le règne de Lycaon en Arcadie se trouve associé (et caractérisé par contraste) avec celui de Cécrops à Athènes, qui lui est contemporain selon les généalogies adoptées par Pausanias. On observe ici à l'œuvre un procédé récurrent chez Pausanias, celui de l'éponymie : chaque héros ou souverain imprime sur tel ou tel endroit de la Grèce une marque durable et toujours observable du temps de Pausanias (du moins à l'en croire) sous la forme de fondations de villes ou d'institutions et de noms donnés à des lieux, tous noms directement dérivés de celui du héros en question (toujours à en croire Pausanias). Cela permet au Périégète de donner à voir une Grèce qui paraît avoir été directement, totalement et uniquement modelée par les événements de son passé héroïque (ou de la période de sa grandeur politique et culturelle), à l'exclusion de toute autre influence, notamment romaine.

Charles Delattre ajoute qu'à époque récente, au XIX^e siècle, Pausanias a été utilisé par le gouvernement grec pour renommer diverses localités, fleuves, villages, etc. de Grèce afin de supprimer les anciens noms témoignant de l'ancienne domination turque.

Le nom de Lycaon expliquerait ainsi 1) le nom de la cité voisine de *Lycosoura* ; 2) une épiclese de Zeus *Lycaios* ; 3) le concours des *Lycaia*. Charles Delattre attire l'attention sur le caractère construit et bien sûr étymologiquement douteux de ces éponymies, en faisant notamment remarquer que

Pausanias ne dit rien de l'origine du mont Lycée, qui, dans la réalité, peut tout aussi bien expliquer ces divers noms dérivés que le nom de Lycaon lui-même. Quant à *Lycosoura*, le nom signifie aussi plus simplement « Queue-de-loup ».

Pausanias dresse une comparaison entre les comportements pieux de Cécrops et de Lycaon, en adoptant (comme Ovide) une caractérisation axiologique négative qui met en valeur Cécrops au détriment de Lycaon.

Je résume ainsi les informations du texte (sous la forme d'un schéma encouragé par Charles) :

Souverain	Cécrops	Lycaon
Population	Athéniens	Arcadiens
Épiclèse donnée à Zeus	Hupatos (Suprême)	Lukaios (« Lupin »)
Comportement pieux	Ne veut sacrifier aucun être vivant aux dieux. Fait brûler sur l'autel des gâteaux locaux (<i>pélanoi</i>).	Apporte sur l'autel un nouveau-né humain, le sacrifie, répand le sang sur l'autel.
Résultat	(Aucune conséquence particulière.)	Transformation de Lycaon en loup juste après le sacrifice.
Remarques	Cécrops prône un type de sacrifice plus restrictif que la norme grecque des époques suivantes (qui accepte le sacrifice sanglant d'animaux). Il ressemble à une préfiguration de ce qui a cours ensuite dans l'orphisme ou chez les pythagoriciens. => Cela est caractérisé favorablement chez Pausanias : Cécrops et Lycaon n'ont pas fait montre d'une sagesse égale envers les dieux et Cécrops est donné implicitement comme le plus sage.	Lycaon prône un type de sacrifice moins restrictif que la norme (il pratique le sacrifice humain). => La présentation du sacrifice ne donne pas lieu à un jugement, mais Pausanias caractérise <i>a posteriori</i> négativement cet acte en rapprochant Lycaon d'autres figures victimes de « marques éclatantes » de la colère des dieux « si elles avaient commis l'injustice ».

Charles Delattre soulève le problème de savoir si le sacrifice d'un nouveau-né a la même connotation de sacrifice humain en Grèce à cette époque que de nos jours. En effet, dans la médecine hippocratique, le *brephos*, nouveau-né qui boit à la mamelle, n'a pas encore d'identité humaine pleine et entière : il est à peine distinct du fœtus fait du *sperma* des parents (seulement du père chez Aristote), *sperma* lui-même produit par le sang réchauffé. Il y a un lien entre *sperma*, sang et lait. Le jugement de Pausanias sur cet acte demeure négatif mais la connotation morale n'est pas aussi fortement mise en avant que chez Ovide, bien que Pausanias s'inscrive globalement dans la même logique pour comprendre la métamorphose.

Le récit de la métamorphose est suivi d'une longue discussion savante particulièrement intéressante une fois replacée dans l'ensemble des prises de position qu'effectue Pausanias au sujet des récits anciens au fil de la *Périégèse*. En effet, contrairement à ce que le lectorat actuel pourrait attendre d'un « esprit scientifique » souvent critique envers l'in vraisemblable, Pausanias affirme croire à la véracité de cette tradition arcadienne. Il le fait sur la foi des critères suivants :

- L'ancienneté de cette tradition, qui la rend toujours plus crédible qu'une information attestée plus récemment. Cette attitude est commune à de nombreux auteurs antiques.

- Une distinction que fait Pausanias entre ce qui était possible autrefois, au temps où les hommes pouvaient encore côtoyer les dieux (ex. : partager leur table, concevoir d'eux des enfants, recevoir d'eux des « marques éclatantes » d'approbation ou de désapprobation, y compris sous la forme de métamorphoses) et ce qui est possible de son temps (caractérisé comme une époque où « le mal s'est développé au plus haut point »).

Pausanias se refuse, à la fin de ce passage, à croire en l'existence de créatures hybrides que personne n'a jamais vues comme les griffons tachetés ou les tritons qui sonnent de la trompe. En cela, il rejoint des auteurs comme Palaiphatos qui, dans ses *Histoires incroyables*, récrivait divers récits en les expurgeant de leurs composantes à ses yeux invraisemblables (par exemple Pégase dans les aventures de Persée et de Bellérophon ou les chevaux volants du char de Pélops). Pausanias s'écarte en revanche de Palaiphatos dans sa conception du temps, puisque Palaiphatos nie la possibilité que des créatures ou des événements extraordinaires que personne n'observe de nos jours puissent avoir été courants jadis.

Charles Delattre indique que Pausanias est très érudit et que le passage opposant un quasi-âge d'or au temps présent où règne l'injustice est une imitation d'Hésiode, qui, dans *Les Travaux et les Jours*, opère cette même distinction entre un passé idéalisé et un présent marqué par le règne de l'injustice. En outre, le livre VIII de la *Périégèse* montre la mise en scène d'une révélation vécue par Pausanias lors de sa venue en Arcadie : il dit avoir changé d'avis et avoir admis qu'il était possible que de tels miracles aient été possibles autrefois, alors qu'il était beaucoup plus sceptique au début de son ouvrage.

Charles considère cette prise de position comme assez rhétorique : elle n'est pas l'expression directe d'une croyance personnelle profonde et stable, mais un propos à resituer dans son contexte d'énonciation, destiné au public de Pausanias et faisant montre du savoir de l'auteur.

Je pense de mon côté que, même si cette remise en contexte est indispensable, on peut espérer avoir un aperçu – indirect – de quelque chose comme un cheminement intellectuel et religieux de Pausanias si l'on replace ce passage dans le contexte plus large de l'écriture de la *Périégèse*. Sur ce sujet, on peut se référer au livre de Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1983 (Ulm Lettres salle 3, H AR m 750 C 8°, également réédité au Seuil dans la collection « Points »). Le livre aborde de façon passionnante la question particulièrement complexe de la croyance et de la vérité (ou plutôt des vérités) en se fondant largement sur la lecture de Pausanias.

Le propos d'un auteur est certes nécessairement conditionné par son contexte (date et lieu, genre, public, revendications d'autorité de l'auteur, buts esthétiques, politiques, idéologiques, etc.), au point qu'il devient artificiel de prétendre trouver dans un texte l'expression directe et complète de la pensée de l'auteur à un instant t. Mais ce projet mûrement réfléchi et construit qu'est la *Périégèse* peut tout de même être considéré comme l'expression d'une pensée cohérente à long terme. On peut se demander dans quelle mesure le cheminement religieux de Pausanias (en particulier cette palinodie pleine de piété qui se retrouve à plusieurs endroits du livre VIII) est réellement la transcription d'une expérience vécue qui reflèterait de près un cheminement personnel (comme Veyne semble le laisser penser) et s'il ne s'agit pas bien plutôt d'une péripétie volontaire faisant partie du « scénario de voyage unique » reconstruit par l'auteur *a posteriori* (puisque l'on sait que Pausanias a certainement effectué plusieurs voyages puis élaboré pour son ouvrage un parcours fictif recomposant un « circuit » unique). Mais même dans ce

dernier cas, la mise en scène rhétorique d'un changement d'avis reste l'expression d'un projet auctorial d'ensemble : que Pausanias ait réellement des révélations en cours d'écriture ou qu'il veuille se montrer à ses lecteurs comme ayant eu des révélations, cela ne change pas nécessairement tant de choses au fait qu'il tient visiblement à mettre en avant, des siècles après Hésiode, une conception du temps et de l'action des dieux qui n'était sans doute pas celle de tous les Grecs à ce moment-là, sans quoi il n'éprouverait pas le besoin de composer un tel ouvrage pour reconstruire une identité grecque rêvée et passéiste hantée par ses dieux et ses héros.

J'ai oublié de le dire pendant la séance, mais, sur la question de la justice et de l'action des dieux dans le présent, il peut être intéressant de rapprocher les propos de Pausanias de ceux d'un autre auteur du II^e siècle, Plutarque, qui évoque ces sujets dans des dialogues comme *Sur les délais de la justice divine* ou *Sur le déclin des oracles*. On y retrouve l'idée, présente ici chez Pausanias, selon laquelle le courroux des dieux envers les mortels était immédiat jadis mais ne s'abat plus qu'à retardement à l'époque où écrit l'auteur. Qu'il s'agisse d'un thème récurrent, voire potentiellement d'un lieu commun de la rhétorique ou de la philosophie de l'époque, n'exclut pas que cette idée puisse venir nourrir un cheminement intellectuel et religieux personnel de l'auteur (Plutarque en est également un exemple intéressant, lui qui a mené de front une carrière de « conférencier » et une autre de prêtre d'Apollon à Delphes).

Julia Wang présente enfin **le Pseudo-Apollodore** et le passage de sa *Bibliothèque*. L'auteur fait partie de ceux qu'on regroupe dans la catégorie commode et quelque peu floue de « mythographes », « auteurs de récits mythologiques ». Le « Pseudo-Apollodore » doit son nom au fait que la *Bibliothèque* a été retrouvée au IX^e siècle et attribuée d'abord à Apollodore d'Athènes, dit « le grammairien », un auteur du II^e siècle avant J.-C. Mais on a établi depuis que ce texte n'était certainement pas de lui, et on a donc renommé l'auteur en « Pseudo-Apollodore » par défaut, comme cela se fait dans ces cas où on ignore le véritable nom de l'auteur, qui reste alors identifié par référence à celui qu'il n'est pas. La datation véritable du texte est extrêmement incertaine : quelque part entre le III^e siècle avant J.-C. et le III^e siècle après, et l'histoire du texte est complexe.

La *Bibliothèque* est une somme mythographique qui relate les mythes en les organisant selon les généalogies des dieux et des héros. L'approche est érudite, intellectuelle et non pas poétique : il s'agit de récits assez « dépouillés ». L'auteur privilégie les versions archaïques des mythes dont il traite et utilise comme sources principales des sources littéraires reflétant des choix très nets : Hésiode, les cycles épiques et les sources tragiques. Il ne s'interdit pas les recompositions, réinterprétations ou réorganisations de sa matière.

La singularité la plus frappante de la variante que présente le Pseudo-Apollodore est le transfert de la responsabilité du crime de Lycaon à ses fils. Julia en commente la liste des noms des cinquante fils de Lycaon (le Pseudo-Apollodore ne donne en réalité que quarante-neuf noms dans le texte qui nous est parvenu). Les étymologies des noms de ces fils renvoient à des domaines divers qui peuvent certes faire référence au loup comme le nom de leur père (on trouve un « Lycos », « le loup », et un « Harpalycos », « celui qui prend le loup ») ou à l'animalité (« Léôn », le lion), mais aussi à la force physique (« Cartéron », « le fort ») ou à la guerre (« Portheus », « le preneur [de villes] »). Il n'y a donc pas une logique étymologique unique dans la liste, mais un recours pragmatique à des domaines variés.

Nous comparons cette liste à celle, bien plus courte, donnée par Pausanias peu après le passage que nous avons étudié (**tableau 2**, aux pages suivantes). Quelques noms reviennent, notamment

ceux liés à des localités arcadiennes, mais la liste est largement variable. Charles Delattre émet l'hypothèse qu'une fois épuisés les quelques noms les plus connus qui étaient incontournables, on recourait souvent à des noms assez interchangeables pour compléter la liste et atteindre le nombre nécessaire.

Dans le récit du crime proprement dit, les fils de Lycaon endossent la responsabilité de l'idée et de la mise en œuvre du festin cannibale. L'idée d'une mise à l'épreuve de la moralité des hommes, présente aussi chez Ovide, est également présente chez le Pseudo-Apollodore, de même que l'établissement d'un lien de causalité entre ce crime et le déluge de Deucalion (lien modalisé par l'auteur comme une variante à la fin de son récit principal, à l'aide de la formule « certains disent »).

Nous terminons la séance en dressant une **comparaison d'ensemble entre ces différents textes**, qui permet de faire ressortir leurs particularités (**tableau 1**, aux pages suivantes).

La prochaine séance du séminaire aura lieu **mercredi 14 janvier 2015**, toujours de 17h à 19h en salle de séminaire du Centre d'études anciennes. Nous écouterons Florian Aubrit nous présenter l'article « Dolon le loup » de Louis Gernet puis commenterons ensemble cet article. Une version scannée de cet article est disponible sur notre blog Hypothèses.

En attendant de nous retrouver l'an prochain, nous vous souhaitons de reposantes vacances et d'excellentes fêtes de fin d'année !

Merci à Caroline Dauphin, dont les notes prises pendant les séances m'ont beaucoup aidé à me rappeler de certains détails et remarques mentionnés pendant les discussions afin d'élaborer ce compte rendu.

Aux pages suivantes : les deux tableaux de comparaison entre les textes.

Tableau 1 : le crime de Lycaon chez le Pseudo-Apollodore, Ovide et Pausanias			
	Pseudo-Apollodore	Ovide	Pausanias
Instigateur de l'acte	Maïnalos et les enfants de Lycaon.	Lycaon.	Lycaon.
Motivation de l'acte	(Orgueil et impiété.)	Eprouver si Jupiter incarné est réellement le dieu qu'il affirme être.	(Excès dans un rite.)
Volonté de tromperie ?	Pas sûr si volonté de tromper Zeus ou si simple impiété en accueillant un hôte.	Oui, veut duper Jupiter.	Non.
Autres crimes ?		Moqueries + Tentative de meurtre sur Jupiter déguisé.	
Victime	« un enfant parmi ceux du pays »	Un des otages du peuple des Molosses.	Un nouveau-né humain.
Façon de tuer	Égorgement.	Égorgement.	Sacrifice.
Autres préparatifs	Mélange des viscères de l'enfant à ceux des victimes.	Découpe le corps, fait bouillir une partie des membres et rôtir l'autre.	Sacrifice humain + détail du sang répandu sur l'autel.
Châtiment	Zeus renverse la table. + Foudroie Lycaon et ses fils (sauf Nyctimos, le plus jeune, sauvé grâce à l'intercession de Gaia.) + Pseudo-Apollodore mentionne que certains parlent d'un lien entre cette impiété et le déluge de Deucalion.	Jupiter foudroie la demeure de Lycaon et la fait s'effondrer sur lui. + Transformation en loup. + déluge de Deucalion.	Transformation en loup.

Tableau 2 : listes des fils de Lycaon avec noms reclassés par ordre alphabétique (En gras les 7 noms identiques dans les 2 listes, en gras et italiques un nom très similaire.)	
Pseudo-Apollodore, <i>Bibliothèque</i> (49 noms) (édition tr par J.-C. Carrière)	Pausanias, <i>Périégèse</i> , VIII, 3 (26 noms) (CUF)
Acontès	Akakos
Aïgaion	Aliphéros
Ancyops	Aséathas
Archébatès	Charisios
Boucolion	Déséatas
Canèthos	Hélisson
Cartéron	Héraieus
Caucon	Hypsous
Cléïtor	Kromos
Coréthon	Mainalos
Cynaïthos	Makareus
Eumètès	Mantineus
Eumon	Nyctimos
Evaïmon	Oinotros (le cadet)
Génétor	Orchoménos
Haïmon	Orestheus
Haliphéros	Pallas
Harpaleus	Péraithos
Harpalycos	Phigalos
Hélix	Soumateus
Héraieus	Tégéatès
Hopleus	Thoknos
Léon	Trapézous
Linos	Trikolonos
Lycos	<...>
Macareus	<...>
Macédnos	
Mainalos	
Mantineus	
Mécisteus	
Mélaineus	
Nyctimos (le cadet)	
Orchoménos	
Orrhos	
Pallas	
Peucétios	
Phassos	
Phineus	
Phthios	
Physios	
Platon	
Polichos	
Portheus	
Prothoos	
Sôcleus	
Stymphalos	
Téléboas	
Thesprotos	
Titanas	