

Dionysos Ômèstès
(Plutarque, *Thémistocle*, 13 ; *Antoine*, 24)

Sylvain LEBRETON¹
Université Rennes 2, Crescam-Lahm, UMR 6566

Si elles constituent depuis longtemps un vecteur privilégié pour l'étude du polythéisme hellénique, les épiclèses divines ont depuis une dizaine d'années fait l'objet d'un intérêt spécifique de la part des historiens de la religion grecque : plusieurs travaux récents se sont en effet évertués à apporter une réflexion sur les épiclèses elles-mêmes et sur les problèmes d'interprétation qu'elles pouvaient poser². Pierre Brulé, pour ne mentionner que lui, a notamment souligné le caractère fécond, pour la compréhension du polythéisme hellénique, de leur étude exhaustive³, démarche qui s'est notamment concrétisée par le projet de constitution de la *Banque de Données des Epiclèses Grecques (BDEG)*⁴. Quelle que soit la portion du monde divin que l'on souhaite étudier par ce moyen, une des premières phases d'un tel travail réside dans la collecte du matériau, autrement dit consiste à rassembler l'ensemble des épiclèses relatives au champ d'étude abordé (qu'il soit défini par une zone géographique, une figure divine...). Et cette étape ne peut faire l'économie d'une réflexion sur la définition dudit matériau (*i.e.* les épiclèses) et sur les problèmes posés par les sources (entre autres). C'est une question de cette espèce qui constituera le fil directeur de ces quelques pages.

Au sein des différentes formes de dénomination et de qualification du divin dans le polythéisme hellénique – théonymes, surnoms, épithètes

1. Tous mes remerciements vont à Lydie Bodiou et Véronique Mehl pour la confiance qu'elles m'ont témoignée.
2. En premier lieu les réflexions essentielles de PARKER R., *Oath*, 28, 2003, p. 173-183 et, pour les épiclèses dans l'œuvre de Pausanias (source de première importance en la matière), de PIRENNE-DELFORGE V., *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, *Kernos*, suppl. 20, Liège, 2008, p. 263-271. Le sujet s'est également vu consacrer plusieurs rencontres scientifiques récentes, le colloque *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, BELAYCHE N., BRULÉ P., FREYBURGER G., LEHMANN Y., PERNOT L. et PROST Fr. (éd.), Turnhout, 2005, notamment p. 209-319 et, il y a quelques mois, le 2^e acte du programme *FIGVRA*, dirigé par Nicole Belayche.
3. BRULÉ P., « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique », *Kernos*, 11, 1998, p. 13-34.
4. Consultable à l'adresse suivante : <http://www.sites.univ-rennes2.fr/lahm/crescam>. On pourra y retrouver les références précises des attestations de toutes les épiclèses évoquées dans cet article.

« poétiques »... – les épiclèses se caractérisent notamment par leur ancrage géographique et historique: il est en effet possible de définir une épiclèse comme une épithète désignant une divinité recevant un culte dans un lieu et à un moment donnés⁵. L'attestation d'une épithète comme proprement cultuelle (*i.e.* comme épiclèse) est souvent liée à l'authentification de sa localisation. Celle-ci n'est pas toujours aisée, et certaines sources – littéraires pour la plupart – sont particulièrement difficiles à exploiter sur ce point: l'évocation conjointe d'une divinité, d'une appellation (pour s'en tenir à une catégorie large) et d'un lieu par un texte ne permet pas toujours à l'exégète moderne de déterminer avec certitude si ladite divinité recevait bien un culte sous cette appellation à cet endroit. On rencontre notamment ce problème dans nombre de notices lexicographiques, en raison de leur caractère souvent très laconique⁶. Pour d'autres raisons, certains passages de l'œuvre de Plutarque présentent également ce type de difficulté. Ainsi en va-t-il de la relation par l'auteur de deux épisodes historiques, assez distants l'un de l'autre dans l'espace et le temps, à savoir le sacrifice effectué par Thémistocle avant la bataille de Salamine⁷ d'une part, et l'arrivée de Marc Antoine à Éphèse⁸ d'autre part, où il est dans les deux cas fait mention de Dionysos *Ômestès* (*Carnassier*)⁹. Or il ne me semble pas possible, sur la seule foi de ces deux récits, d'attester de l'existence d'un culte du dieu sous cette épiclèse à Athènes ou à Éphèse; leur lecture me pousse même plutôt à nourrir d'importantes réserves à ce sujet. C'est cette hypothèse que je me propose d'étayer ici, en procédant à une étude rigoureuse de ces deux passages, étude qui permettra également d'ouvrir quelques pistes de réflexion sur l'œuvre de Plutarque en tant que source pour l'étude des épiclèses du polythéisme hellénique.

Salamine

Dans un passage bien connu de sa *Vie de Thémistocle*, Plutarque relate le tour singulier qu'aurait pris le sacrifice offert par le général athénien avant la bataille de Salamine:

5. Selon PARKER R., *loc. cit.*, p. 176, c'est la désignation d'une fonction précise qui définit d'abord une épiclèse, plus que le fait que la part du divin ainsi circonscrite fasse ou non l'objet d'un culte; il concède cependant que, en Grèce, ces fonctions divines (et donc les épithètes qui les désignent) « do not float in the air » et qu'elles sont attachées à des lieux de culte particuliers, qu'elles soient très répandues ou spécifiques à une localité (sans compter les épiclèses « topographiques », fort nombreuses).
6. Une notice lexicographique du type *Θουνίδας* · ὁ Διόνυσος παρὰ Ῥοδίους (Hésychios, s.v.), par exemple, ne permet que difficilement de trancher sur la nature à Rhodes de l'appellation *Thounidias* pour Dionysos. Sur ce point, cf. BRULÉ P., LEBRETON S., « La Banque de données des épiclèses (BDDE) du Crescam: sa philosophie », *Kernos*, 20, 2007, p. 217-228, notamment p. 224-225. Cf. également, PARKER R., *loc. cit.*, p. 174.
7. PLUTARQUE, *Thémistocle*, 13.
8. PLUTARQUE, *Antoine*, 24.
9. Puisqu'il en faut une, c'est la traduction littérale qui me semble la plus satisfaisante; elle n'épuise bien évidemment pas toutes les significations de l'épiclèse. Sur ce point, cf. *infra*, n. 19.

« Comme Thémistocle offrait un sacrifice à côté du vaisseau amiral, on lui amena trois prisonniers de guerre, d'une très grande beauté, magnifiquement vêtus et parés de bijoux d'or. On les disait fils de Sandakè, sœur du roi, et d'Artaÿctès. Le devin Euphrantidès les aperçut, et, comme la flamme du foyer s'était élevée haute et claire au-dessus des victimes, tandis qu'au même instant un éternuement se faisait entendre sur sa droite, fournissant un présage, il saisit la main de Thémistocle, lui ordonnant d'immoler tous ces jeunes gens après les avoir consacrés à Dionysos *Ômestès*, en formulant ses vœux; c'était, disait-il, le moyen d'assurer aux Grecs le salut et la victoire. Thémistocle fut consterné de cette prédiction monstrueuse et terrifiante; mais la multitude, qui, comme elle en a l'habitude dans les situations difficiles et les périls extrêmes, espérait plus volontiers son salut de ce qui déconcerte que de ce qui satisfait la raison, se mit à invoquer le dieu tout d'une voix, et, traînant les prisonniers à l'autel, força Thémistocle à accomplir le sacrifice, comme le devin l'avait commandé. Tel est en tout cas le récit de Phanias de Lesbos, un philosophe très versé dans la littérature historique¹⁰. »

Cet épisode a été abondamment commenté: on s'est depuis un siècle au moins efforcé de déterminer si oui ou non les Athéniens ont alors sacrifié les trois princes perses. Si le débat a longtemps opposé les historiens des religions, tenant l'épisode pour véridique, aux historiens, qui en réfutaient l'historicité, un consensus semble s'être établi depuis près de trente ans autour de la seconde hypothèse¹¹. Plus que la véracité du sacrifice humain, qui a jusqu'ici nourri l'essentiel des discussions, c'est l'épiclèse du dieu qui m'occupe surtout ici; mais les deux problèmes sont bien évidemment liés. Par conséquent, pour tenter de déterminer si les Athéniens ont rendu un culte à un Dionysos *Ômestès*, il me semble nécessaire de procéder, en suivant

10. PLUTARQUE, *Thémistocle*, 13, 2-5 (trad. R. Flacelière, E. Chambry et M. Jumeaux, CUF): Θεμιστοκλεῖ δὲ παρὰ τὴν ναυαρχίδα τριήρη σφαγιαζομένῳ τρεῖς προσήχθησαν αἰχμάλωτοι, κάλλιστοι μὲν ἰδέσθαι τὴν ὄψιν, ἐσθῆτι δὲ καὶ χρυσῷ κεκοσμημένοι διαπρεπῶς. Ἐλέγοντο δὲ Σανδάκης παῖδες εἶναι τῆς βασιλείας ἀδελφῆς καὶ Ἀρταύκτου. Τοὺτους ἰδὼν Εὐφραντίδης ὁ μάντις, ὡς ἅμα μὲν ἀνέλαμψεν ἐκ τῶν ἱερῶν μέγα καὶ περιφανὲς πῦρ, ἅμα δὲ παρμὸς ἐκ δεξιῶν ἐσήμηνε, τὸν Θεμιστοκλέα δεξιωσάμενος ἐκέλευσε τῶν νεανίσκων κατάρξασθαι καὶ καθιερεῦσαι πάντας Ὠμηστῆ Διονύσῳ προσευξάμενον· οὕτω γὰρ ἅμα σωτηρίαν τε καὶ νίκην ἐσεσθαι τοῖς Ἕλλησιν. Ἐκπλαγέντος δὲ τοῦ Θεμιστοκλέους ὡς μέγα τὸ μάντευμα καὶ δεινόν, οἷον εἶωθεν ἐν μεγάλοις ἀγῶσι καὶ πράγμασι χαλεποῖς, μᾶλλον ἐκ τῶν παραλόγων ἢ τῶν εὐλόγων τὴν σωτηρίαν ἐλπίζοντες οἱ πολλοὶ τὸν θεὸν ἅμα κοινῇ κατεκαλοῦντο φωνῇ καὶ τοὺς αἰχμαλώτους τῷ βῶμῳ προσαγαγόντες ἠνάγκασαν ὡς ὁ μάντις ἐκέλευσε τὴν θυσίαν συντελεσθῆναι. Ταῦτα μὲν οὖν ἀνὴρ φιλόσοφος καὶ γραμμάτων οὐκ ἄπειρος ἱστορικῶν Φανίας ὁ Λέσβιος εἶρηκε. Plutarque reprend l'anecdote, de façon plus succincte et sans préciser sa source, dans *Pelopidas*, 21, 3 et *Aristide*, 9, 1-2.

11. Je me limiterai ici aux études les plus récentes, dans lesquelles on trouvera les références de l'ensemble des contributions au débat: FROST FR. J., *Plutarch's Themistocles. A historical commentary*, Princeton, 1980, p. 150; HEINRICHIS A., « Human Sacrifice in Greek Religion: three case studies », RUDHARDT J., REVERDIN O. (éd.), *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Genève, 1981, p. 195-235 avec discussion p. 236-242, notamment p. 208-224 et 239-242 pour l'épisode de Salamine; GRAF FR., *Nordionische Kulte*, Zürich – Rome – Vevey, 1985 (*Bibliotheca Helvetica Romana*, XXI), p. 76; HUGHES D.D., *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Londres – New York, 1991, p. 111-115; BONNECHÈRE P., *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, *Kernos*, suppl. 3, Athènes – Liège, 1994, p. 288-291. La distinction historiographique entre historiens et spécialistes de la religion apparaît chez HEINRICHIS M., *loc. cit.*, p. 211-212 et chez GRAF FR., *op. cit.*, p. 76, n. 19.

une démarche proche de celle d'A. Heinrichs, à une analyse du récit en trois étapes.

En premier lieu, la question de l'historicité de l'ensemble de l'épisode tel qu'il est rapporté par Plutarque, c'est-à-dire ici par Phainias d'Erésos (actif au IV^e siècle av. J.-C.). On l'a sérieusement mise en doute, en raison de l'incohérence chronologique suivante : selon le même Phainias¹², la capture des trois princes perses serait survenue lors de la prise de Psyttalie. Or, selon d'autres sources, auxquelles il est légitime d'accorder ici davantage de crédit, Eschyle¹³ et Hérodote¹⁴, cette opération militaire aurait eu lieu après la bataille elle-même, et n'aurait fait aucun survivant parmi les Perses ; il est par conséquent impossible que les Athéniens aient sacrifié des ennemis qu'ils n'auraient pas encore affrontés, et parmi lesquels ils n'auraient fait aucun prisonnier¹⁵. Cet argument est bien évidemment décisif pour invalider le déroulement des événements tel qu'il est relaté par Phainias, mais ne suffit peut-être pas à réfuter totalement l'hypothèse de la véracité d'un sacrifice humain perpétré par les Athéniens avant cette bataille : les éventuelles distorsions opérées par l'auteur, ou par la source sur laquelle il s'appuie¹⁶, ont pu porter sur la succession des faits, mais pas sur l'événement central de l'épisode.

C'est donc, dans un second temps, la question de la plausibilité d'un sacrifice humain en ce lieu, à cette époque, et dans ces circonstances qu'il faut se poser. A. Heinrichs, tout en le considérant comme historiquement douteux, lui reconnaît une certaine logique sur le plan rituel. Selon lui, le sacrifice humain peut être envisagé comme une « exceptionnal prolongation » du sacrifice préliminaire à la bataille : la « liminal period » précédant la bataille, caractérisée par une tension et un sentiment de précarité extrêmes, pourrait expliquer le recours à une pratique certes exceptionnelle et anormale, mais belle et bien conforme à des « standard religious concepts¹⁷ ». A. Heinrichs en a également souligné l'exactitude sur le plan du mécanisme rituel et du vocabulaire, relevant notamment le fait que Phainias-Plutarque emploie à juste titre le verbe *sphagiazesthai* pour désigner le sacrifice pré-

12. PLUTARQUE, *Aristide*, 9, 1-2. S'il ne précise pas sa source, Plutarque s'appuie sans doute ici encore sur Phainias (HUGHES D.D., *op. cit.*, p. 113).

13. ESCHYLE, *Perses*, 435-471.

14. HÉRODOTE, VIII, 95.

15. HEINRICHS M., *loc. cit.*, p. 210-211 ; FR. GRAF, *op. cit.*, p. 76 ; D. D. HUGHES, *op. cit.*, p. 113 ; BONNECHÈRE P., *op. cit.*, p. 289-290.

16. HUGHES D.D., *op. cit.*, p. 115, évoque *in fine* « an anonymous Athenian propagandist », qui aurait forgé cette anecdote pour nuire à la réputation de Thémistocle ; Phainias aurait ensuite tourné l'histoire dans un sens plus favorable au général athénien, en présentant celui-ci s'opposant à la foule réclamant le sacrifice des trois princes perses.

17. HEINRICHS M., *loc. cit.*, p. 215-218. L'hypothèse est reprise par BONNECHÈRE P., *op. cit.*, p. 290-291, ce qui permet à ce dernier d'envisager le sacrifice des trois princes perses comme une possibilité, sans trancher de façon définitive, alors que son prédécesseur finit par en rejeter totalement l'historicité.

liminaire à la bataille¹⁸ ; il fait toutefois état de la restriction suivante : cet acte rituel n'était en principe destiné à aucune divinité.

On en vient par conséquent à la question qui m'occupe ici – à savoir l'identité du destinataire de cet hypothétique sacrifice : Thémistocle a-t-il sacrifié à un Dionysos Ômèstès ? Autrement dit faut-il inclure cette épithète parmi les épicleses athéniennes du dieu, de façon pérenne ou même exceptionnelle ? Compte tenu de ce qui a été exposé jusqu'ici, on peut poser une première alternative : soit l'épisode des princes perses sacrifiés relève de la fiction, les Athéniens n'ayant procédé qu'au sacrifice des *sphagia* et dans ce cas, le destinataire ne peut être Dionysos Ômèstès ; soit le récit de Plutarque-Phainias, malgré certaines incohérences, présente une part de vérité, et alors une telle hypothèse peut être envisagée. Toutefois, cette éventualité ne semble pas résister à l'épreuve d'un examen un peu plus approfondi. En premier lieu parce que l'épiclèse Ômèstès n'est pas autrement attestée à Athènes. Cet argument *a silentio* n'est certes pas suffisant, et on peut envisager l'adoption de celle-ci par les Athéniens comme momentanée, *i.e.* à la seule occasion de ce sacrifice : la signification de l'épiclèse¹⁹, autant que le fait qu'elle désigne un Dionysos qui ne compte pas parmi ceux habituellement honorés par la cité²⁰, peut présenter une certaine cohérence avec la nature et le caractère exceptionnel du sacrifice qui aurait été destiné au dieu²¹. Cependant, le fait qu'elle soit en revanche bien attestée, par deux fragments d'Alcée²², à Lesbos, d'où est originaire Phainias d'Erésos, semble décisif : en relatant un sacrifice humain – qu'il fut réel, fruit de son invention ou de celle de sa source – celui-ci y aurait associé un dieu honoré dans son île et dont l'épiclèse en faisait un destinataire adéquat²³. Par conséquent, quand bien même sacrifice humain il y aurait eu – ce qui est au moins fort douteux – il me semble qu'il faille envisager le fait que Phainias ait transposé, avec l'épiclèse Ômèstès, une réalité lesbienne dans

18. HEINRICHS M., *loc. cit.*, p. 213-214 et 218, repris par HUGHES D.D., *op. cit.*, p. 112 ; BONNECHÈRE P., *op. cit.*, p. 289.

19. L'épiclèse fait en premier lieu référence à l'*ômophagia*, ce qui n'implique pas nécessairement que cette chair crue soit humaine. Sur ses hypothétiques liens avec le sacrifice humain, à Lesbos en particulier, cf. GRAF FR., *op. cit.*, p. 74-80 et *infra*, n. 22 et 26.

20. À ma connaissance, sont attestées (de façon plus ou moins assurée) comme épicleses du dieu en Attique : *Anthios, Aulôneus, Gargettoi, Démotélès, Eleuthereus, Theoinos, Iatros, Kissos, Lénaios, Limnaïos, en Limnaïis, Luaios, Melanaigis, Melanthidès, Melpomenos, Moruchos, Orthos, Paidaios, Panapaizôn, en Peiraiei, Choreios*.

21. HEINRICHS M., *loc. cit.*, p. 219-221. BONNECHÈRE P., *op. cit.*, p. 291.

22. Les deux fragments d'Alcée mentionnant le dieu ne laissent pas de doute à ce sujet, et fournissent quelques indications sur le culte et les mythes qui lui sont attachés dans l'île. Le premier (n° 129) est une supplication adressée par Alcée sur les autels de Zeus *Antiaos*, de la déesse éolienne et de Dionysos Ômèstès situés dans le sanctuaire fédéral de Messa ; selon G. Liberman (CUF, p. 61), il s'agirait là non d'une pièce composée après coup, mais d'une prière réellement effectuée par le poète. Sur la foi de ce témoignage, le culte du dieu aurait donc une certaine teneur politique, sans lien apparent avec le sacrifice humain. À propos du second fragment (n° 306 Ea, col. II), qui apporte un éclairage différent à ce sujet, cf. *infra*, n. 26.

23. Ce qui suggère à R. Turcan (*ad* HEINRICHS M., *loc. cit.*, p. 242), que le sacrifice ait pu avoir lieu, et que ce soit Phainias qui l'ait destiné à Dionysos Ômèstès. BONNECHÈRE P., *op. cit.*, p. 290, évoque également cette hypothèse.

son récit de la bataille de Salamine²⁴. L'argument *a silentio* – i.e. l'absence d'attestation de l'épiclèse en Attique – n'est certes pas suffisant, mais sa conjonction avec la coïncidence entre l'origine des autres attestations de l'épiclèse et celle de Phainias, à savoir Lesbos, me semble être décisif. Cet épisode nous apprend donc surtout que *Ômèstès* comptait toujours au iv^e siècle av. J.-C. parmi les épiclèses lesbiennes de Dionysos, ou que, du moins, on en avait conservé le souvenir²⁵. À l'examen de l'un des deux fragments d'Alcée, dont ne font d'ailleurs pas mention les précédents commentateurs, il est même possible d'aller plus loin : il s'agit d'une étymologie de l'épiclèse, selon laquelle (autant que l'on puisse en déduire de ce texte malheureusement mutilé) le dieu aurait reçu cette épithète suite au sacrifice « ordonné par un devin » dénommé *Ômèstès* de « (*la plus belle prise réalisée sur l'ennemi ?*) », à savoir « un beau... , étant de naissance royale » (je souligne). La comparaison de ce texte avec celui que l'on trouve dans le *Thémistocle* de Plutarque parle d'elle-même : il est fort vraisemblable que Phainias n'ait inséré, dans son récit du sacrifice préliminaire à la bataille de Salamine, rien moins que le mythe étymologique du Dionysos *Ômèstès* lesbien, tiré de l'œuvre d'Alcée²⁶.

Je ne propose donc pas ici une lecture de cet épisode radicalement différente de celles qui ont précédé. Il me semblait toutefois nécessaire d'exposer les difficultés présentées par la première occurrence de l'épiclèse *Ômèstès* dans l'œuvre plutarquée – difficultés qui ne sont d'ailleurs pas tant le fait du biographe que de sa source – afin de pouvoir traiter de celles posées par le deuxième extrait qui m'occupe ici, et qui relèvent cette fois-ci du seul Plutarque.

Éphèse

C'est donc un saut de plusieurs siècles et plusieurs centaines de kilomètres que j'entreprends désormais, puisque c'est au récit de l'entrée de Marc Antoine à Éphèse en 41 av. J.-C. que je consacrerai la suite de cette étude. Plutarque rapporte l'évènement en ces termes :

« Antoine entra dans Éphèse précédé par des femmes costumées en Bacchantes, des enfants et des hommes déguisés en Satyres et en Pans. La ville était pleine de lierre, de thyrses, de psaltériens, de syrinx et de flûtes. Antoine lui-même était acclamé comme Dionysos Porteur de joie

24. GRAF FR., *op. cit.*, p. 76. HUGHES D.D., *op. cit.*, p. 112.

25. Selon HEINRICH M., *loc. cit.*, p. 223, le culte du dieu serait restreint aux périodes les plus anciennes de la religion grecque et aurait été « resuscité » par Phainias « from ancient local tradition ». Rien n'indique, à mon sens, que le culte de Dionysos *Ômèstès*, quelle qu'en fut la forme, n'était pas encore vivant à Lesbos l'époque de Phainias.

26. ALCÉE, fragment 306 Ea, col. II, l. 18-27 (trad. G. Liberman, CUF) : Ὠμηστήν .ο.ομα [- κε]λεῦσαι θύειν ὁ ἄν λη[-] | τον ἐκ τῶν πολε[...]-[-] | τοὺς συνει.η...[-].εκ.[-] | φθεντασα.[-].ειν....[-] | καλὸν | ἐκ τοῦ βασιλικοῦ γένους ὄν τῶι | Διονύσῳ θύσαι τὸν Ὠμηστήν ἐπὶ τῇ ἱερῶ[ι]σύνῃ τοῦ θε[ο]ῦ. Ἐντεῦθεν οὖν ὠμηστήν | κεκλησθαι Διόνυσον. Dans son commentaire du passage, G. Liberman (CUF, p. 228, n. 236), faisait déjà ce rapprochement, déplorant le fait que ce fragment ait été jusque-là ignoré par les commentateurs du « sacrifice humain » de Salamine.

(*Charidotès*) et Source de paix (*Meilichios*). Et c'est ce qu'il était sans doute pour quelques-uns, mais, pour le plus grand nombre, il était Dionysos Carnassier (*Ômèstès*) et Sauvage (*Agriônios*)²⁷. »

Sans bénéficier de l'épaisseur historiographique du précédent récit, l'historicité de cet événement n'en a pas moins fait l'objet de quelques commentaires, à propos notamment de l'identification du triumvir au dieu. On a ainsi pu faire des épithètes données ici à Antoine des épiclèses de Dionysos à Éphèse²⁸, ou du moins y trouver des parallèles dans cette cité ou des résonances dans la suite de la vie d'Antoine²⁹. À l'inverse, selon C.B.R. Pelling, Antoine n'aurait pas encore, à cette date, adopté le titre de Nouveau Dionysos³⁰, ce qui tendrait à infirmer l'historicité de l'épisode, dont les quatre épithètes dionysiaques sont une des composantes. Toutefois, on peut supposer dans ce cas que Plutarque ait pu attribuer des épiclèses éphésiennes de Dionysos à Antoine de façon rétrospective, en anticipant son titre de Nouveau Dionysos. Il me semble cependant que ces quatre épithètes ne peuvent être tenues pour des épiclèses du dieu à Éphèse, et ce pour plusieurs raisons.

Premièrement, on n'en trouve aucun parallèle parmi les épiclèses du dieu dans cette cité, pourtant nombreuses³¹ et pour la plupart attestées par des inscriptions contemporaines de Plutarque ou postérieures de quelques décennies. On l'a vu, Dionysos ne reçoit un culte en tant que *Ômèstès* qu'à Lesbos ; et il en va de même pour le *Charidotès* à Cyrène, le *Meilichios* à Naxos et le *Agriônios* en Béotie. La cohérence de ces quatre épithètes ne semble donc pas être géographique. Mais ce qui me semble surtout plaider faveur de cette hypothèse, c'est la syntaxe employée par Plutarque dans ce passage, qui permet d'avoir une idée de la motivation de leur utilisation par l'auteur. A mon sens en effet, la présence de ces épithètes ne s'explique ni par une volonté de cohérence du récit et de la psychologie des personnages sur l'ensemble de la *Vie*³², ni par un souci d'authenticité historique de Plutarque, souci qui le pousserait à mentionner ici des épiclèses éphé-

27. PLUTARQUE, *Antoine*, 24, 4-5 (trad. R. Flacelière et E. Chambry, CUF) : Εἰς γούν Ἐφεσον εἰσιόντος αὐτοῦ, γυναῖκες μὲν εἰς Βάκχας, ἄνδρες δὲ καὶ παῖδες εἰς Σατύρους καὶ Πάνας ἤγοντο διεσκευασμένοι, κίττου δὲ καὶ θύρσων καὶ ψαλτηρίων καὶ συρίγγων καὶ αὐλῶν ἢ πόλις ἦν πλέα, Διόνυσον αὐτὸν ἀνακαλουμένων Χαριδότην καὶ Μειλίχιον. Ἦν γὰρ ἀμέλει τοιοῦτος ἐνίοις, τοῖς δὲ πολλοῖς Ὠμηστής καὶ Ἀγριώνιος.

28. QUANDT W., *De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minore culto*, Halis Saxonum, 1912, les classait comme telles. Dans une note relative à ce passage (CUF, p. 216), R. Flacelière et E. Chambry précisent qu'il s'agit d'épithètes cultuelles, sans toutefois les localiser spécifiquement à Éphèse.

29. BRENK F.E., « Antony – Osiris, Celopatra – Isis. The end of Plutarch's Antony », STADTER Ph. A. (éd.), *Plutarch and the historical tradition*, Londres – New York, 1992, p. 159-182, mentionne ainsi, p. 164-165, un relief hellénistique d'Éphèse représentant Zeus *Meilichios* (mais il s'agit là de Zeus, et non de Dionysos), et suppose que la teneur chthonienne de ce *Meilichios* annonce ici l'association de « ceux qui vont mourir ensemble » qui unissait le triumvir et Cléopâtre à la fin de leur vie.

30. PLUTARCH, *Life of Antony*, PELLING C.B.R. (éd.), Cambridge, 1988, p. 179-180.

31. *Bakchios, Bakchos* (?), *Bassareus, Bromios, Korëseitēs, Korunbos, Oreios, Oreiogadōn, Poinantrios, pro poleōs, Propatōr, Phleōs, Phleus*.

32. Comme le *Meilichios* chthonien qui, selon Fr. E. Brenk, annoncerait la morbidité d'Antoine à la fin de sa vie par exemple (cf. *supra*, n. 29).

siennes du dieu auquel Antoine s'identifie. Il faut envisager ces épithètes dans leur ensemble, et non séparément. Plutarque les associe deux par deux, dans une double opposition entre la face bienfaisante et la face sauvage de Dionysos. Dans le cadre de l'objectif général de cette *Vie*, comme des autres, qui est d'évaluer moralement le personnage dont il relate l'existence, l'auteur souligne le fait qu'Antoine soit vu de façon positive par certains individus, mais négative par la plupart des gens³³; et pour souligner ce caractère controversé de l'évaluation morale d'Antoine, Plutarque met en avant l'ambivalence caractéristique de Dionysos, auquel Antoine s'est identifié – vraisemblablement plus tard (cf. *supra*) –, par le biais de quatre épicleses du dieu, qui soulignent son caractère tant bienfaisant que sauvage. Cette interprétation, qui trouve donc à ce groupe d'épicleses une cohérence morale et non géographique, et une portée rhétorique plus que historique, se voit confirmée par le fait que l'on retrouve certaines d'entre elles associées de façon semblable par Plutarque dans un contexte qui est tout autre.

On peut déceler dans ses *Moralia* deux passages, relatifs au vin et à ses effets, dont la construction est fort proche de celle utilisée pour broser le portrait controversé d'Antoine; on y relève même, dans le premier, l'épithète ὀμηστῆς :

« Mais sans la colère même l'ivresse est chose légère. La baguette (*narthèx*) du dieu est suffisante pour corriger l'homme ivre, à moins que l'emportement ne survienne et ne rende le vin pur (*ho akratos*) cruel (*ômestès*) et fou (*mainolès*) au lieu d'être libérateur (*luaios*) et dansant (*choreios*)³⁴. »

et dans le second, l'épithète μειλίχιος :

« Aristion se mit à rire: non point pâle, mon cher, répondit-il, ni privé de sang, mais mielleux (*meilichios*) et ensoleillé (*hèmeridès*), ne serait-ce que par son aspect, pour commencer. Tu veux qu'on se gorge d'un breuvage ténébreux (*nukterinos*) et plein de noirs tourbillons (*melanaigis*), et tu désapprouves l'épuration³⁵... »

Comme dans le portrait d'Antoine, Plutarque souligne dans ces deux passages le caractère ambivalent du vin par une double opposition d'épithètes caractéristiques de Dionysos, auquel le breuvage peut, comme le triumvir (sur un plan certes différent), être identifié. Et là encore, la cohérence de l'association de ces quatre épithètes n'est pas géographique³⁶, mais

33. Plutarque poursuit son récit en précisant qu'Antoine dépouillait des nobles pour pouvoir gratifier des individus de basse extraction.

34. PLUTARQUE, *Du contrôle de la colère*, 13 (462b) (trad. J. Dumortier et J. Defradas, CUF) : Ἄλλὰ χωρὶς ὀργῆς καὶ μέθης κοῦφόν ἐστιν ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ νάρθηξ ἰκανὸς κολαστῆς τοῦ μεθύοντος, ἂν μὴ προσγενόμενος ὁ θυμὸς ὀμηστὴν καὶ μαινόλην ἀντὶ λυαίου καὶ χορείου ποιῆσῃ τὸν ἀκρατον.

35. PLUTARQUE, *Propos de table*, VI, 7, 2 (692f) (trad. Fr. Fuhrman, CUF) : Καὶ ὁ Ἀριστίων γελάσας οὐκ ὀχρῶντ' εἶπεν ὃ τῶν, οὐδ' ἀνάμιμον, ἀλλὰ μειλίχιον καὶ ἡμερίδην, ἀπὸ τῆς ὄψεως αὐτῆς πρῶτον. Σὺ δ' ἀξιόεις τοῦ νυκτερινοῦ καὶ μελαναίγιδος ἐμφορεῖσθαι, καὶ ψέγεις τὴν κάθαρσιν...

36. Outre *Ômestès* à Lesbos et *Meilichios* à Naxos, certaines des épithètes utilisées dans ces deux passages sont attestées comme épicleses de Dionysos en Attique (*Luaios*, *Melanaigis*, *Choreios*), à Hermione (*Melanaigis*) et à Paros (*Choreios*); *Hèmeridès*, *Mainolès* et *Nukterinos* sont des épithètes poétiques du dieu (*Luaios* est également souvent employée comme telle).

morale: deux soulignent l'aspect bienfaisant du vin et les deux autres, sa dangerosité potentielle. Il semble donc que cette construction rhétorique soit fréquente chez Plutarque, qui l'utilise non seulement dans des traités ou des dialogues théoriques tels que *Du contrôle de la colère* ou les *Propos de table*, mais aussi dans des œuvres à la portée historique telle que la *Vie d'Antoine*. Reste que, dans les deux cas, l'utilisation des épithètes est discursive, et non descriptive; par conséquent, si elle correspond bien au caractère spéculatif d'œuvres telles que les *Moralia*, elle peut présenter un certain décalage avec la dimension documentaire d'une biographie, ou plutôt avec l'exploitation immédiatement documentaire qui peut être faite de ce type de texte, dont la portée morale ne doit cependant pas être négligée, tout particulièrement chez Plutarque. C'est pourquoi il me semble que les épithètes de Dionysos mentionnées par le biographe dans son récit de l'entrée d'Antoine à Éphèse ne peuvent être intégrées aux épicleses portées par le dieu dans cette cité.

Que peut-on conclure, à l'examen de ces deux cas de figure, sur la valeur de Plutarque comme source en ce qui concerne les épicleses divines? Parmi les nombreuses mentions qu'en fait l'auteur, il convient en premier lieu de distinguer celles que Plutarque tire de son expérience propre³⁷, et celles qu'il puise dans ses lectures, *Ômestès* relevant du second cas. Il me semble que ces deux catégories peuvent être géographiquement définies³⁸: la première se limite *grosso modo* à la Béotie, d'où Plutarque est originaire, à Delphes, où il a été – on ne peut guère faire mieux – prêtre d'Apollon Pythien, et aussi en partie à Athènes, où il a effectué plusieurs séjours. Au-delà (dans l'espace, mais aussi dans le temps), il s'en réfère à ses lectures. Ainsi, à titre d'exemple, lorsque l'auteur évoque, dans son *Isis et Osiris*, l'épiclesse *Liknités* portée par Dionysos à Delphes³⁹, il tient vraisemblablement son information de son amie Cléa: celle-ci était en effet à la tête des Thyiades, ces femmes précisément dévolues au culte du dieu dans cette cité; alors que dans le même passage, il évoque le culte du Dionysos *Bougenès* d'Argos en citant explicitement sa source, à savoir l'historien local Socrate⁴⁰. La fiabilité de Plutarque en tant que source pour l'étude des épicleses divines dépend donc de celle des auteurs qu'il utilise; elle peut être aussi tributaire de sa proximité, dans l'espace et dans le temps, de l'objet dont il traite: le cas du Dionysos *Ômestès*, à Salamine comme à Éphèse (même si, dans le

37. Ce que STADTER Ph., *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Chapel Hill – Londres, 1989, p. LXXXIII appelle l'« autopsy ». On trouvera dans l'introduction de ce commentaire un ensemble de remarques très pertinentes sur les sources d'informations de Plutarque (notamment sur les parts respectives de ses propres observations et de ses lectures) concernant certes la *Vie de Périclès*, mais qui peuvent être transposées à l'ensemble de son œuvre. Les observations qui suivent en sont en partie tributaires.

38. C'est ce qu'il me semble possible de déduire de l'ensemble des occurrences chez Plutarque d'épicleses de Dionysos (je n'ai procédé à l'enquête que pour cette figure divine) qui sont localisées, i.e. associées par l'auteur à une cité, une région ou un peuple donnés.

39. PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 365a.

40. PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 364e-f.

second cas, l'objectif de Plutarque n'est pas descriptif), peut le suggérer; une étude plus complète pourrait peut-être permettre de confirmer ou d'infirmar cette hypothèse.

Une deuxième distinction peut être opérée entre les épiclèses mentionnées par Plutarque dans un but informatif, et celles utilisées sur un plan discursif; les premières apparaissent le plus souvent dans un contexte factuel (le récit d'un événement historique, comme à Salamine, ou la description d'une pratique culturelle locale, comme pour le *Liknités* de Delphes) et les secondes dans des exposés plus abstraits, à portée morale, philosophique ou religieuse, tels que ceux des extraits de *Du contrôle de la colère* ou des *Propos de table* évoqués plus haut⁴¹. Mais cette association entre l'emploi et le contexte dans lequel Plutarque utilise les épiclèses n'est pas exempte d'exceptions. L'examen des différentes occurrences de *Ômèstès* chez cet auteur le montre bien: tirée de la lecture de Phainias d'Érésos, qui la mentionne dans un contexte historique donné (certes inexact, mais cela importe peu ici), l'épiclèse en est extraite, puis réemployée par Plutarque dans un but rhétorique, non seulement dans un traité au contenu anhistorique⁴², spéculatif (*Du contrôle de la colère*), mais aussi dans un contexte historique qui n'est pas le sien, à savoir celui de l'Éphèse du 1^{er} siècle av. J.-C. qui apparaît dans la *Vie d'Antoine*. Ce mécanisme n'est sans doute pas isolé: il me semble que Plutarque – par le biais de ses lectures, mais aussi de ses propres observations – se soit constitué un « stock » d'épithètes divines qui ont une réalité culturelle avérée (dont l'auteur nous donne parfois connaissance), stock dans lequel il puise à l'envi pour nourrir des discussions morales, religieuses ou philosophiques de portée plus ou moins générale⁴³, mais aussi, ce qui peut poser des problèmes d'interprétation, les réintègre dans un autre contexte historique, comme celui de l'entrée d'Antoine à Éphèse en 41 av. J.-C.

Que l'on ne se méprenne pas: mon propos était d'évaluer ici la fiabilité de Plutarque comme source informative, autrement dit de montrer dans quelle mesure les attestations d'épiclèses que l'on trouve chez lui peuvent être ou non tenues pour exactes en ce qui concerne leur cadre spatio-temporel; sur ce point, la systématisation de cette enquête pourra dire si le cas du Dionysos *Ômèstès* abordé ici constitue ou non une exception. En revanche, quelle que soit l'historicité⁴⁴ – exacte, erronée ou absente – du

41. Cette distinction ne recouvre cependant pas la répartition des œuvres de Plutarque entre *Vies* et *Moralia*, même si l'emploi descriptif est peut-être davantage présent dans la première catégorie, et l'emploi discursif dans la seconde.

42. Entendu ici sur le plan factuel puisque, bien entendu, ce type de traité est objet historique en ce qu'il témoigne de l'état d'une pensée, donc de représentations, à une époque donnée.

43. Le fait que l'on retrouve fréquemment certaines épithètes divines employées de cette façon par Plutarque me le suggère, bien que je n'ai pas procédé à un relevé systématique sur cette question. Sans pouvoir être exhaustif, je peux ainsi mentionner ici pour exemples *Luaios-Lusios* pour Dionysos (*Comment distinguer le flatteur de l'ami* 68d; *Banquet des sept sages* 150c; *Du contrôle de la colère* 462b; *Propos de table* 613c, 654f, 671e, 680b et 716b-c) et *Phutalmios* pour Poséidon (*Banquet des sept sages* 158e; *De la vertu morale* 451c; *Propos de table* 675f et 730d; *Contre Colotes* 1119e).

44. Dans le sens entendu *supra*, n. 42.

contexte dans lequel elles sont mentionnées, les épithètes divines présentes dans l'œuvre de Plutarque présentent toutes un égal intérêt sur l'état du polythéisme, sinon dans le monde grec des 1^{er} et 2^e siècles de notre ère, du moins dans la pensée de l'auteur. Mais c'est là l'objet d'une autre étude⁴⁵.

45. Une telle étude pourrait notamment permettre de déterminer comment l'usage de ces nombreuses épithètes divines par Plutarque s'articule avec son « hénothéisme inclusif », pour reprendre l'expression de BOULOGNE J., « L'unité multiple de Dieu chez Plutarque », *RPhA*, 22, 2004, p. 95-106. Cf. également *Id.*, « Hénothéisme et polythéisme sous les Antonins. L'imaginaire religieux de Plutarque », *Euphrosyne*, 25, 1997, p. 281-293, où est exprimé, de façon un peu moins nuancée, le même point de vue.