HAL
open science

Dionysos au miroir de Poséidon

Sylvain Lebreton

To cite this version:

Sylvain Lebreton. Dionysos au miroir de Poséidon : portraits onomastiques croisés. Corinne Bonnet. Noms de dieux : portraits de divinités antiques, Anacharsis, pp.100-131, 2021, 979-10-279-0408-2. hal-03167055

HAL Id: hal-03167055

https://hal.science/hal-03167055

Submitted on 11 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Poséidon, Dionysos et Zeus. Amphore attique à figures noires, v. 550-500 av. n. è. (détail).

Copenhague, Musée national (Archives Beazley, n° 21224)

Chapitre 4

Dionysos au miroir de Poséidon : portraits onomastiques croisés

Sylvain Lebreton

Dionysos superstar

On a beaucoup écrit sur Dionysos, sans doute plus que sur n'importe quel autre dieu. L'acte de naissance de cet engouement des Modernes a été signé par Friedrich Nietzsche (*La Naissance de la tragédie*, 1872) qui, jusque dans ses dernières œuvres de lucidité, a fait de cette figure divine une de ses armes de prédilection dans sa critique radicale du christianisme : son *Ecce homo*, rédigé en 1888, ne se conclut-il pas par : « M'aura-t-on compris ? Dionysos face au crucifié » ? Depuis un siècle et demi, le succès ne s'est pas démenti, jalonnant l'historiographie d'études dionysiaques majeures, au sein desquelles les *Dionysos* d'Henri Jeanmaire et de Marcel Detienne ne figurent pas en mauvaise place [1]. Le dieu a encore fait l'objet, lors de la dernière décennie, de deux gros ouvrages collectifs visant à mesurer combien il pouvait être « différent » ou tentant

1. Henri Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1951. Marcel Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977 ; *idem*, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris, Hachette, 1986.

de le « redéfinir »[2]. Cette fascination toute moderne exercée par le dieu – qui dépasse largement le champ des études anciennes – trouve quelque fondement dans l'Antiquité même, du moins dans les sources qui nous en sont parvenues. La surreprésentation de Dionysos dans la peinture sur céramique est manifeste[3]. Certes, elle s'explique par le fait que les vases liés à la consommation du vin constituent un support idoine à la représentation du dieu qui préside à cette pratique. Mais la belle étude que Françoise Frontisi-Ducroux avait consacrée au « dieu-masque[4] » a bien montré que la correspondance entre la puissance divine et sa figuration imagée dépassait ce simple lien entre un objet (le vin) et un dieu (Dionysos). La littérature n'est pas en reste et *Les Bacchantes* d'Euripide (composées vers 407[5]) peuvent être lues comme une magistrale démonstration de piété nécessaire envers Dionysos : aussi déstabilisateur soit-il pour l'ordre politique, ou précisément parce qu'il peut être à ce point déstabilisateur, ce dieu est bien un dieu et doit être reconnu et honoré comme tel. Quelques décennies plus tôt, Sophocle ne célébrait-il pas, par la voix du chœur de son *Antigone* (fin des années 440), Dionysos ainsi[6] ?

> Polyonyme, orgueil de la nymphe cadméenne,
> Rejeton de Zeus aux sourds grondements,
> Toi qui tout ensemble protèges l'illustre Italie,

2. Renate Schlesier (éd.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, De Gruyter, 2011. Alberto Bernabé Pajares, Miguel Herrero de Jáuregui, Ana Isabel Jiménez San Cristóbal (éd.), *Redefining Dionysos*, Berlin, De Gruyter, 2013.
3. Cornelia Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece: An Understanding through Images*, Leyde, Brill, 2007 ; *eadem*, *Dionysos in Classical Athens : An Understanding through Images*, Leyde, Brill, 2015.
4. Françoise Frontisi-Ducroux, *Le dieu-masque. Une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris/Rome, La Découverte/École française de Rome, 1991.
5. Sauf indication contraire, les dates sont entendues avant notre ère et les traductions des textes grecs (littéraires et épigraphiques) sont celles de l'auteur.
6. Trad. Paul Mazon, CUF, modifiée.

En même temps que tu règnes sur les vallons accueillants
De l'Éleusinienne Dèô, ô Bakcheus,
Qui habites Thèbes, la cité mère des Bacchantes,
Sur les bords des eaux de l'Isménos.
(*Antigone*, 1115-1124)

Polyonyme – aux multiples noms –, Dionysos l'est… comme beaucoup d'autres « grands dieux » ; en ce sens, il n'est pas bien « différent ». Il bénéficie ainsi d'une certaine richesse en « hétéronymes », ces noms alternatifs utilisés par les poètes : si, dans les textes versifiés, Athéna est surtout (sur)nommée Pallas (« Fille ») ou Tritogénie (« Troisième génération »), Apollon, Phoibos (« Brillant ») ou Déméter, *Dêô* (intraduisible), Dionysos se cache derrière *Bakchos*, *Bakch(e)ios* ou *Bakcheus* (« Bacchant », « Bachique »), mais aussi *Bromios* (« Sonore »), *Luaios* (« Délieur ») ou *Euios* (« De l'évohé », le cri des bacchantes). De fait, pour bien prendre la mesure du caractère « différent » de Dionysos, voire même tenter de le « redéfinir », une exploration onomastique parmi les dizaines de noms, épithètes et autres appellations qui lui ont été attribués constitue une piste possible, prometteuse ; gageons du moins qu'elle ne sera pas sans enseignements.

Retour à Thèbes

Le retour de Dionysos à Thèbes est au cœur de l'économie dramatique des *Bacchantes*, l'enjeu étant pour lui de faire reconnaître son statut divin à cet endroit. En effet, si, après avoir parcouru maintes contrées orientales, le dieu arrive en Grèce par la cité béotienne, c'est bien parce qu'il y est né de l'union de Zeus et Sémélé, fille de Cadmos. Dionysos lui-même ouvre la tragédie d'Euripide en rappelant comment son père lui a donné naissance en foudroyant la Cadmée (l'acropole thébaine), abrégeant ainsi la grossesse – et la vie – de sa mère. Le périégète Mnaséas de Patras (IIIe siècle) lie

d'ailleurs directement l'épisode à une appellation donnée au dieu[7] :

> Mnaséas rapporte en effet que, la demeure royale de Cadmos foudroyée, du lierre poussa autour des colonnes *(peri tous kionas)* et cacha (Dionysos), de sorte que le nouveau-né, ainsi caché, ne soit anéanti en aucun cas ; c'est pourquoi on appelle le dieu *Perikionios* chez les Thébains.

Ce récit étiologique de l'usage de la dénomination *Perikionios* (« Autour de la colonne ») chez les Thébains s'appuie sur le mythème du foudroiement de Sémélé par Zeus. Il souligne ainsi plusieurs des enjeux dramatiques développés dans *Les Bacchantes*, en tête desquels se trouvent la paternité jovienne de Dionysos et la reconnaissance de sa divinité, précisément dans la cité de sa mère. En l'occurrence, cette ascendance prend la forme d'une implantation kataibatique sur la Cadmée : le sanctuaire « non foulé » *(abaton)* que Cadmos consacre à sa fille foudroyée sur les ruines de sa demeure[8] a tout des espaces frappés par Zeus *Kataibatês*, « Celui qui descend (avec la foudre) », habituellement bornés, enclos et interdits d'accès. Mais il y a plus. Dans la signification même de l'attribut onomastique *Perikionios*, réside le mode d'intervention invasif commun à Dionysos et au lierre. Comme cette plante – dionysiaque par excellence – s'enroule autour de la colonne, c'est, avec le fils de Zeus et de Sémélé, la nature sauvage, envahissante et indestructible qui triomphe de la cité et de son ordre, incarné par Penthée, le roi de Thèbes – double inversé du dieu dans *Les Bacchantes*.

Cet ancrage de Dionysos sur l'acropole de Thèbes est cristallisé par une autre épithète thébaine de Dionysos, *Kadm(ei)os* – épithète qui, comme bien d'autres, associe un dieu tout à la fois à un lieu (la Cadmée) et au héros

7. Fr. 18 Müller.
8. *Bacchantes*, 6-11.

(Cadmos) qui lui a donné son nom (ou inversement). L'étiologie du culte du dieu sous ce nom est rapportée par le périégète d'époque antonine Pausanias ; selon lui, en même temps que la foudre qui a frappé Sémélé serait tombé un morceau de bois, dont un certain Polydore aurait fait l'effigie du dieu ainsi dénommé. Le culte de Dionysos *Kadm(ei)os* pourrait remonter à la fin du VIe siècle au moins ; il est, en tous les cas, bien attesté par un groupe d'inscriptions du IIIe siècle relatives aux concours organisés tous les deux ans à Thèbes en l'honneur du dieu [9]. Interface entre l'implantation, ou l'irruption, du dieu dans la cité thébaine – et plus précisément sur son acropole – et le rayonnement extérieur de l'un comme de l'autre, l'épithète est ainsi utilisée dans une dédicace du sanctuaire d'Eshmoun à Bostan esh-Sheikh, près de Sidon – cité de naissance de Cadmos –, à la fin de l'époque hellénistique [10]. C'est aussi l'épiphanie du *Kadm(ei)os* thébain qui se rejoue presque à l'identique lorsque, à Magnésie du Méandre (en Ionie, à l'ouest de l'Anatolie), une effigie de Dionysos apparaît dans un platane brisé par le vent. Sans surprise, c'est à Thèbes que l'oracle de Delphes conseille alors aux Magnètes, venus s'enquérir de « ce qu'il faut faire pour s'en tirer au mieux » avec ce dieu, d'aller chercher trois ménades pour desservir le culte (ré)instauré chez eux [11]. Et parmi les trois thiases présidés par ces expertes d'origine contrôlée, on trouve les *kataibatai*, écho à peine voilé à ce Zeus qui marque le sol de sa signature foudroyante : la boucle est ainsi bouclée. Ainsi se tissent des réseaux de noms divins, de récits étiologiques et de cadres cultuels aussi cohérents que perméables aux enjeux qui traversent les sociétés dans des lieux et à des époques données.

9. Pausanias IX, 12, 3-4. Dédicace du VIe siècle : *SEG* 54, 518. Concours au IIIe siècle : *IG* IV 682 ; *CID* IV 70-72.
10. *SEG* 55, 1659 ; *cf.* Corinne Bonnet, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris, De Boccard, 2015, p. 240-242.
11. *I.Magnesia* 215 ; *cf.* Henri Jeanmaire, *Dionysos*, *op. cit.*, p. 197-198.

Une troisième épithète thébaine de Dionysos a également connu une diffusion en dehors de la Béotie et trouve aussi, sinon une origine, du moins des échos dans *Les Bacchantes*. Le *Lusios* ou *Luseios* (« Qui délie » au sens propre et, par extension, « Libérateur ») ne serait-il pas ce dieu qui délivre les bacchantes prisonnières de Penthée (v. 443-448), puis se libère lui-même (v. 498 et 649) ? On reconnaît aussi en lui celui que les pirates tyrrhéniens ne parviennent pas à entraver, les liens dans lesquels ils tentent de l'enserrer tombant d'eux-mêmes. Quoi qu'il en soit, son sanctuaire, situé près du théâtre, est bien attesté à Thèbes à partir du IVe siècle au moins et jusqu'au IIe siècle de n. è. Des biens fonciers lui sont consacrés à partir d'une donation du roi de Pergame Eumène II (189-159), acte qui s'inscrit dans une diplomatie des Attalides à l'endroit des cités de vieille Grèce qui a notamment mobilisé la figure de Dionysos[12]. De ce foyer thébain, le culte du *Lus(e)ios* semble s'être diffusé en direction du Péloponnèse : sur ordre de la Pythie, le Thébain Phanès en aurait rapporté l'effigie du dieu que Pausanias a vue à Sicyone ; et le Périégète rapporte que celle de Corinthe a été façonnée à partir de l'arbre d'où serait tombé Penthée alors qu'il espionnait les bacchantes du Cithéron, également sur prescription de l'oracle de Delphes[13]. À ce stade, si ces nouvelles occurrences de la triangulation entre Thèbes, Delphes et le lieu de l'implantation d'une nouvelle effigie (de bois) de Dionysos surprendront peu, le sens à donner à l'épithète divine pose davantage question. L'*Hymne homérique* et *Les Bacchantes* évoquent l'action concrète de délier ; les deux versions de l'étiologie de la fondation du sanctuaire thébain du *Lus(e)ios* également, mais avec une portée plus directement politique :

12. Pirates tyrrhéniens : *Hymne homérique à Dionysos* I, 12-14. Sanctuaire à Thèbes : Pausanias IX, 7, 6. Donation d'Eumène II : *SEG* 15, 328.
13. Sicyone : II, 7, 6 ; Corinthe : II, 2, 6-7.

> Les Béotiens, tombés aux mains des Thraces, s'étaient réfugiés dans le Trophônion (à Lébadée). L'un (d'entre eux) avait dit, à la suite d'un rêve, que Dionysos viendrait à leur secours. Alors que les Thraces étaient ivres, les Béotiens se délièrent *(elusan)* les uns les autres ; (c'est pourquoi) ils fondèrent un sanctuaire de Dionysos *Lusios*, comme (l'affirme) Héraclide du Pont (IVe siècle). En revanche, selon Aristophane (de Byzance ?), c'est parce qu'Ampelos a libéré les Thébains des Naxiens. (Photios, *Lexique*, *s.v.* Λύσιοι τελεταί)

Le *Lus(e)ios* serait donc un libérateur à la façon de Zeus *Eleutherios* (dérivé direct, comme *eleutheria*, « liberté », d'*eleutheros*, « libre »), qui avait gagné ce surnom en intervenant aux côtés des Grecs à la bataille de Platées (479), les « libérant » ainsi du joug perse. Pourtant, Dionysos n'a jamais été qualifié sous ce nom, pas plus que son père sous celui de *Lus(e)ios*. Et si le lien entre Dionysos et la liberté politique est constatable dans des contextes historiques mieux assurés, comme à Érétrie d'Eubée à la fin du IVe siècle, on ne peut pas nécessairement en déduire la tenue d'un culte à Dionysos *Lus(e)ios* à cet endroit[14]. De fait, la « libération » dionysiaque peut se manifester dans bien d'autres domaines : dans ses *Propos de table*, Plutarque (v. 45-125 de n. è.) associe ainsi le *Lus(e)ios* au vin (le sujet du traité le commande), boisson qui, quand elle n'endort pas, délie les langues (613c), désinhibe, chasse la crainte et fait parler franc (716b-c). Cette action libératrice de la boisson et du dieu est encore celle qui, chez Pindare, soulage les peines, la douleur morale et physique. Selon Mnésithéos d'Athènes, l'usage thérapeutique de la boisson serait ainsi à l'origine du culte que Dionysos

14. *IG* XII 9, 192 (*LSCG Suppl.* 46). *Cf.* Anne-Françoise Jaccottet, « Le lierre de la liberté », *ZPE* 80, 1990, p. 150156, qui suppose l'existence d'un culte de Dionysos *Lus(e)ios* à Érétrie, ce que rien ne prouve.

aurait reçu dans sa cité en tant que *Iatros* (« Médecin » ou « Guérisseur »)[15], épithète habituellement attribuée à Apollon. Le rôle du *Lus(e)ios* trouve enfin des prolongements dans des conceptions eschatologiques, ce qu'attestent plusieurs lamelles d'or funéraires : sur l'une d'entre elles, datée du ve siècle et retrouvée à Cosenza (Grande Grèce), figure peut-être le nom du dieu ; deux autres, trouvées dans une même tombe à Pélinna (Thessalie) et datées de la fin du IVe siècle, portent le laissez-passer suivant : « Dis à Perséphone que *Bakchios* (autrement dit, Dionysos) lui-même t'a délié *(eluse)* »[16]. Probablement par le biais de rituels bachiques (de transe) et/ou initiatiques, le fidèle de Dionysos prépare ainsi son passage dans l'autre monde : ce « déliement » devrait alors être entendu comme une purification de souillures, héritées ou acquises. En l'espèce, l'enjeu n'est pas seulement (et peut-être pas prioritairement) métaphysique. Ces souillures dont le rituel dionysiaque libère sont également source de, ou plutôt servent de justification à l'exclusion dans le cimetière : « Il n'est pas permis que repose ici celui qui n'a pas été "bachisé" *(bebachcheumenon)* », affirme un règlement du ve siècle provenant de Cumes (Grande Grèce)[17]. Dans ce cas au moins, la libération qu'apporte Dionysos, *Bakch(ei)os* ou *Lus(e)ios*, n'est manifestement pas accessible à tout le monde.

15. Pindare, fr. 248 Snell-Maehler. Mnésithéos d'Athènes, *apud* Athénée, *Deipnosophistes*, 22e et 36b.
16. Cosenza : *SEG* 16, 578 ; *cf.* Giovanni Casadio, « Dioniso Italiota : un dio greco in Italia meridionale », dans Albio Cesare Cassio, Paolo Poccetti (éd.), *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia. Atti del Convegno, Napoli, 14-15 dicembre 1993*, Pise/Rome, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1995, p. 79-107, en part. p. 98. Pélinna : *SEG* 37, 497 A-B (Giovanni Pugliese Carratelli, *Les lamelles d'or orphiques. Instructions pour le voyage d'outre-tombe des initiés grecs*, Paris, Belles Lettres, 2003, II B 3-4). Sur ce type de textes, voir la mise au point critique de Claude Calame, « Les lamelles funéraires d'or : textes pseudo-orphiques et pratiques rituelles », *Kernos* 21, 2008, p. 299-311.
17. *LSCG Suppl.* 120.

Une prêtrise à vendre à Priène

Plusieurs dizaines d'inscriptions, pour la plupart émises par des cités de Grèce égéenne à l'époque hellénistique, attestent la mise en adjudication de prêtrises publiques. Au sein de cet ensemble documentaire, la *diagraphê* (acte de vente) du sacerdoce de Dionysos *Phleos* de Priène (Ionie), datable des environs de 130, est intéressante à plus d'un titre[18].

> *Diagraphê* de Dionysos *Phleos*.
> À la bonne Fortune ; nous vendons la prêtrise de Dionysos *Phleos* à ces (conditions). L'acquéreur exercera la prêtrise à vie ; il exercera aussi la prêtrise de Dionysos *Katagôgios* ; il sera également exempt d'imposition personnelle ; qu'il ait droit tous les jours aux repas au prytanée et au Panionion ; de ce que sacrifie la cité, il recevra la cuisse, la langue, la peau, des parts à côté de l'autel ; il fournira les offrandes à brûler, les grains d'orge, l'encens, les gâteaux, pour un bœuf, un quart (de médimne), pour du petit bétail, un demi-setier, pour un animal de lait, deux chénices ; que lui revienne également (le droit) de s'asseoir à la proédrie au théâtre et de porter la tenue qu'il veut et une couronne de lierre en or ; il exécutera également les sacrifices dans le théâtre pour Dionysos *Melpomenos*, déposera et brûlera l'encens, fera la libation d'ouverture et prononcera les prières pour la cité des Priéniens ; qu'il porte la tenue qu'il veut et une couronne en or aux mois de Lènaiôn et d'Anthestériôn ; lors des *Katagôgia*, il conduira ceux qui introduisent Dionysos, portant la tenue qu'il veut et une couronne en or. Si la prêtrise est acquise à plus de six mille drachmes, l'acquéreur sera exempt des charges de lampadarque et d'agonothète, de l'élevage des chevaux, de la conduite des théores, de la gymnasiarchie ; s'il l'achète plus de douze mille drachmes, il sera exempt des charges de triérarque, d'économe, de naope et de l'avance des contributions. L'acquéreur paiera au naope le dixième

18. *CGRN* 176.

> (du prix) immédiatement, une moitié de la somme restante au mois de Metageitniôn de la même année et l'autre moitié au mois d'Anthestériôn (de l'année) du stéphanèphore Cléomène ; Athénopolis fils de Kydimos a acquis (la prêtrise) pour douze mille deux drachmes et le dixième, (soit) mille deux cents drachmes, une obole et trois chalques.

À l'ampleur du montant versé par l'acheteur (plus de 12 000 drachmes) correspondent d'importants avantages symboliques et fiscaux : de ce point de vue, ce texte met bien en évidence les enjeux sociaux et économiques qui sous-tendent cette pratique d'affermage des charges religieuses. Source de revenus autant que moyen de contrôle pour la collectivité, cette pratique pouvait constituer pour les élites fortunées une opportunité d'investissement en capital économique et symbolique.

Cette inscription est également instructive en ce qui concerne l'onomastique divine, puisqu'elle stipule que l'acheteur de la prêtrise de Dionysos *Phleos* sera également prêtre de Dionysos *Katagôgios* et effectuera les sacrifices pour Dionysos *Melpomenos* : un même prêtre dessert donc trois figures du dieu désignées par trois épithètes distinctes. À chacune d'entre elles semble correspondre un cadre cultuel, respectivement une prêtrise (le contrat porte le nom de Dionysos *Phleos*), une fête (les *Katagôgia* pour Dionysos *Katagôgios*) et un lieu (le théâtre où prennent place les sacrifices adressés à Dionysos *Melpomenos*). Par ailleurs, ces trois dénominations constituent un triple vecteur onomastique déployant la puissance du dieu dans trois domaines, ou sous trois modes, d'intervention différents. *Phleos* identifie ainsi celui « Qui sourd », qui est « Gonflé de sève », et partant, celui qui favorise la croissance et l'abondance végétale. Si son culte est caractéristique de l'Ionie, il est néanmoins bien connu par des auteurs issus d'autres régions, comme

le Béotien Plutarque[19]. L'association du *Melpomenos* (« Chanteur ») au théâtre, explicite dans l'inscription de Priène, trouve un solide parallèle à Athènes, où le culte du dieu était notamment assuré par une compagnie de technites (artistes scéniques)[20] ; sans compter que le même mot au féminin, Melpomène, est le nom de la Muse de la tragédie. L'épithète *Katagôgios*, construite comme *Kataibatês* sur la préposition *kata-*, exprime l'idée d'un mouvement descendant. Plus précisément, elle identifie un dieu « Du retour », retour qui, lors des *Katagôgia*, prenait manifestement la forme d'une procession, menée par le prêtre, de « ceux qui introduisent Dionysos » (*i.e.* son effigie, masque ou statue). Cette fête reste néanmoins mal connue ; sa datation, notamment, reste débattue : peut-être au cœur de l'hiver ou au début du printemps. Cette deuxième hypothèse, de fait aussi indémontrable que la première, est néanmoins séduisante en ce qu'elle pourrait célébrer l'épiphanie printanière du dieu et le début de la saison de la navigation. À cette dernière pourraient faire écho des représentations figurées de Dionysos amené sur un navire monté sur un chariot, dans lesquelles on pourrait reconnaître la procession des *Katagôgia*. Quoi qu'il en soit, ces trois facettes de Dionysos à Priène – puissance végétale, activité théâtrale, propension au retour – se déploient, comme d'autres, avec bien d'autres épithètes, dans un vaste monde grec.

Dionysos l'ambigu ?

Élargissons donc la focale à l'ensemble des épithètes du dieu pour déterminer les lignes de force qui s'en dégagent, sans prétendre être exhaustif. Avec le *Phleos*, le « Gonflé de sève », nom idoine pour celui que Plutarque définit,

19. *Propos de table*, 683e-f. L'épithète est connue sous bien des formes différentes (*Phleos*, *Phleios*, *Phleus*, *Phleôn*, *Phleôs*, *Phlios*, *Phlious*, *Phloios*…).
20. *CID* IV, 117 ; *IG* II^2 1348 ; *IG* II^3 4, 1899.

avec Osiris, comme « le souverain et le principe… de toute nature humide[21] », s'ouvre un premier paysage dionysiaque, celui de la croissance et de la profusion, notamment végétale : le dieu est ainsi *Auxitês* (« Qui fait croître ») ou *Dasullios* (« Touffu »). Arbres *(dendra)* et fleurs *(anthê)* ne lui sont pas étrangers, et ont contribué à grossir son capital onomastique (*Dendritês*, *Endendros* ; *Anthios*). Il en va de même des « fruits », *karpoi*, terme qui désigne tout type de récolte : en tant qu'*Epikarpios*, *Kallikarpos*, *Karpios*, *Karpophoros*, Dionysos est un des spécialistes en la matière, avec Déméter, Gê et Zeus[22], avec peut-être une prédilection pour les fruits de l'arboriculture. Aux figues, *sukeai* ou *meilicha* (« douces »), répondent le *Sukitês* et le *Meilichios*, et peut-être aussi le *Charidotês*, « Pourvoyeur de *charis* », de cette joie que procurent – entre autres – les fruits sucrés. Sans surprise, la vigne et le vin nourrissent le dieu en noms – qui lui sont évidemment tous exclusifs – dans un continuum qui va du cep au cratère, en passant par la grappe et le pressoir : on connaît ainsi un Dionysos *Botrus* (« Grappe »), *Eustaphulos* (« Aux bonnes grappes mûres »), *Protrugaios* (« Des *Protrugaia* », fête préliminaire aux vendanges), *Moruchos* (« Barbouillé », *i.e.* dont l'effigie était enduite de moût à l'issue des vendanges en Sicile). Le *Theoinos* (« Dieuvin », pour qui l'on célébrait les *Theoinia* à Athènes) supervisait également la consommation du jus de septembre. Les dénominations que les Grecs lui ont données en ce sens soulignent bien les enjeux de cette pratique située sur une ligne de crête normative. *Choopotês*, « Buveur de conges », renvoie directement au concours de boisson – une conge équivaut à plus de 3 litres ! – tenu lors du deuxième jour des Anthestéries à Athènes et

21. *Isis et Osiris*, 365a.
22. Sylvain Lebreton, « Quelques réflexions sur les dieux *Karpophoroi* et consorts », dans Ariadni Gartziou-Tatti, Athanassia Zografou (éd.), *Des dieux et des plantes. Monde végétal et religion en Grèce ancienne*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2019, p. 141-162.

donc aux cadres collectifs et festifs de la consommation du vin. En tant qu'*Akratophoros*, « Pourvoyeur de vin non mélangé », Dionysos se situe à la lisière du savoir-boire, qui préconise le coupage du vin à l'eau – façon pour un Grec (comprendre « dominant ») de se distinguer de celles et ceux dont le vin pur est le prétendu apanage, à savoir les femmes, les barbares et les esclaves. Émanant dans leur quasi-totalité d'hommes adultes, mâles et (le plus souvent) citoyens, les écrits de l'Antiquité sont aussi l'expression de discours justifiant un ordre social inégalitaire ; partant, en ce qu'ils sont nos seules sources de connaissance des noms des dieux, ils nous indiquent que ces derniers empruntent aussi parfois, souvent, la voie de l'oppression.

Restons un instant avec l'*Akratophoros*. Soit une construction culturelle : Dionysos appréhendé, comme les autres dieux, comme un système de notions [23] ; une pratique – la consommation du vin – à laquelle s'articulent d'autres pratiques (la culture de la vigne) et d'autres constructions culturelles (le mélange du vin comme marque de « civilisation », entendue comme discours identitaire justifiant la segmentation sociale). Sous ce nom de « Pourvoyeur de vin non mélangé », Dionysos est placé en deçà du civilisé (caractérisé par le vin coupé), non qu'il y soit constamment circonscrit, mais qu'il endosse volontiers la potentialité du sauvage et, possiblement, circule aisément entre ces deux pôles. On décèle la même logique dans un domaine encore plus « lourd » anthropologiquement parlant, à savoir la cuisson, la découpe et le partage de la viande. Qui d'autre que Dionysos, sur l'Olympe, pourrait se targuer d'être un « (Mangeur) de chair crue » *(Ômadios, Ômêstês)*, tout en assurant par ailleurs le partage équitable des parts en tant que « Celui du banquet des égaux » *(Isodaitês)* ? Plus généralement, la menace que Dionysos « Sauvage »

23. Louis Gernet, André Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, Albin Michel, 1970, p. 221-231 [éd. originale : La Renaissance du livre, 1932].

(Agrios) peut laisser planer sur la cité, comme dans *Les Bacchantes*, trouve son pendant dans sa capacité, en tant qu'*Aisumnêtês* (« Arbitre »), à restaurer l'ordre social après (ou en amont de) sa dissolution. C'est aussi pourquoi, sans doute, comme le rappelle Euripide, on est en devoir de lui ménager une place au cœur de la cité : comment expliquer, sinon, qu'à côté de dieux et de déesses « De la cité » (Zeus *Polieus* et Athéna *Polias* en tête), il soit le seul dieu à avoir été qualifié de « Citoyen » *(Politês)* ? Cette place au cœur de la cité, nul doute que Dionysos se la soit, au moins en partie, ménagée par le théâtre. Les activités scéniques nourrissent elles aussi le dieu en noms, à l'instar du *Melpomenos* de Priène et d'Athènes : *Choreios* (« Choral »), Musagète, *Enagônios* (« Des concours »)…

Cette situation d'interface entre pôles opposés est, manifestement, récurrente dans le système onomastique de Dionysos ; pour le dire autrement, ses épithètes sont nombreuses qui permettent de le situer d'un côté ou de l'autre d'une polarité donnée. Il est ainsi possible de mettre en regard des dénominations identifiant le dieu comme relevant d'un domaine, ou détenteur d'une qualité, et d'autres qui sont leur exact contraire. Sur l'échelle du temps, par exemple, de la même façon que l'iconographie le dépeint sous les traits d'un garçon ou d'un homme mûr et barbu, Dionysos est ainsi dénommé « Jeune » *(Hêbôn)* à Naples et « Vieux » *(Gerôn)* à Samos. Mais il y a plus que ce jeu d'opposition binaire, d'ailleurs en partie artificiel puisqu'il peut reposer sur le rapprochement de contextes parfois fort éloignés, comme dans ce cas du Jeune napolitain et du Vieux samien. En effet, plusieurs dénominations dionysiaques portent dans leur singulière signification cette ambivalence même – ainsi par exemple *Androgunos* (« Androgyne ») ; cette ambivalence ne se limite donc pas à une juxtaposition statique de contraires, mais sous-tend bien un mode d'action dynamique qui permet le déplacement entre les âges, les genres, les statuts. On trouve une

remarquable concentration de tels attributs onomastiques dans un même ensemble documentaire, à savoir une série de manumissions du milieu du IIIe siècle de n. è. provenant de Béroia en Macédoine[24]. Ces actes d'affranchissement attestent juridiquement, par la consécration fictive de l'esclave par son ancien(ne) maître(sse) à une divinité, de son passage du statut servile à celui d'affranchi(e). Si la pratique est bien connue dans le monde grec, l'identité du dieu est, dans ce cas, particulièrement remarquable, puisque ces inscriptions mentionnent un Dionysos *Agrios* (« Sauvage »), *Kruptos* (« Caché ») ou *Erikruptos* (« Très caché »), *Pseudanôr* (« Faux homme »). La première des trois épithètes nous est connue, n'y revenons pas. La deuxième rappelle le petit Dionysos recouvert de lierre dans l'étiologie du *Perikionios* thébain, et ouvre plus généralement la dialectique opposant le Caché et l'Apparent, le Manifeste *(Epiphanês)*, l'Absence et le Retour *(Katagôgios)* qui sied si bien au « dieu-masque ». Si la troisième, évidemment exclusive de Dionysos, n'est connue qu'en Macédoine, elle renvoie à l'ambiguïté de genre que cristallise le dieu, comme « Faux homme » à Béroia lorsqu'il constitue le cadre de rites de passage, ou comme « étranger à l'allure féminine » *(thêlumorphon xenon)* quand il est représenté sur la scène du théâtre (*Bacchantes*, v. 353). Le fait que Penthée, qui qualifie Dionysos ainsi, se retrouve par la suite travesti « en costume de femme, de ménade, de bacchante » (v. 915), participe autant de cette mobilité entre masculin et féminin que de l'ironie dramatique de la tragédie d'Euripide, l'une et l'autre étant cristallisées par le jeu de miroir entre le dieu et le roi de Thèbes. En matière de rites de passage, la barrière du genre, conçue comme plus infranchissable que celles de l'âge ou du statut, semble donc bien pouvoir les englober ; pour le dire autrement, si Dionysos peut transiter du

24. *I.Beroia* 53-56 ; *cf.* Miltiade B. Hatzopoulos, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, Athènes/Paris, CRAGR/De Boccard, 1994, p. 63-85.

masculin au féminin (transition qui, pour les humains, est renvoyée dans le temps du mythe ou dans l'action du drame rituel), il peut donc superviser le passage entre catégories moins imperméables : qui peut le plus, peut le moins. Cette grande mobilité du dieu sur l'axe féminin/masculin n'est pas ce qui l'oppose le moins à Poséidon. Mais avant d'aborder plus avant cette question de genre, brossons un rapide portrait onomastique de ce dernier.

Poséidon, dieu déchu ?

Poséidon n'a, sans conteste, pas connu la ferveur bibliographique de son neveu. Durant ces vingt dernières années, seules deux monographies lui ont été consacrées : celle de Joannis Mylonopoulos, solidement ancrée dans le Péloponnèse, et celle de Charles Doyen, qui propose le portrait d'un dieu « déchu » entre la période mycénienne et l'époque archaïque [25]. Pourtant, les chiffres en témoignent : avec plusieurs dizaines d'épithètes cultuelles différentes, Poséidon, à l'instar de Dionysos, est polyonyme. Au palmarès onomastique des Olympiens, il se place avec lui dans le gros du peloton, certes loin derrière Zeus (seul en échappée) et ses poursuivants (Apollon, Artémis et Athéna), mais bien devant le *gruppetto* des retardataires (dont Arès) et Héphaïstos qui, de fait, conduit la voiture-balai. Que Pausanias prenne Poséidon pour exemple, dans une des rares réflexions générales qu'il consacre aux dénominations divines, témoigne de la relative richesse de ce dieu en la matière [26] :

25. Joannis Mylonopoulos, *Πελοπόννησος οἰκητήριον Ποσειδῶνος. Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes*, Liège, CIERGA, 2003. Charles Doyen, *Poséidon souverain. Contribution à l'histoire religieuse de la Grèce mycénienne et archaïque*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2011.
26. Trad. Vinciane Pirenne-Delforge, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2008, p. 263-264, modifiée.

> En dehors de tant de noms *(onomata)* attribués à Poséidon, que les poètes ont forgés pour la beauté de leurs vers, et de ceux, locaux *(epichôria)*, que chacun établit en propre, voici quelles appellations *(epiklêseis)* sont à l'usage de tous : *Pelagaios* (« Marin »), *Asphalios* (« De la stabilité ») et *Hippios* (« Des chevaux »). (Pausanias VII, 21, 7)

Les données textuelles, issues de la tradition manuscrite comme de l'épigraphie, ne contredisent pas le Périégète : ces trois « épiclèses » ont été de fait fréquemment attribuées au dieu et structurent ses principaux paysages onomastiques. C'est particulièrement vrai pour *Asphal(e)-ios* (parfois *Asphaleus* ou *Asphalês*), épithète caractéristique, sinon exclusive, de Poséidon, sous laquelle il a reçu un culte dans un large monde grec (Péloponnèse, îles Égéennes, mer Noire, Asie Mineure, Grande Grèce). On associe ce dieu « Qui ne tangue pas », « Qui ne tremble pas », donc « De la stabilité », à deux principaux terrains d'expression. Le premier est la mer et la navigation, ce dont un autel d'Aigéai (Cilicie), dédié à Poséidon *Asphaleios* et à Aphrodite *Euploia* (« Bonne navigation »), fournit un bon exemple[27]. Le second est l'activité sismique, à laquelle se réfère tout un pan du réseau onomastique du dieu : *Themeliouchos* (« Qui tient les fondations »), *Gaiêochos* (« Qui tient la terre »), *Enosichthôn* (« Qui ébranle le sol ») et son synonyme *Seisichthôn*, etc. On perdrait beaucoup, cependant, à se limiter à une lecture strictement naturaliste : le « tenir ensemble » qu'exerce Poséidon ne se limite pas aux seuls phénomènes géophysiques[28]. On songe bien sûr au trait d'humour d'Aristophane qui dénomme « Poséidon *Asphaleios* » la canne qui assure aux vieillards une stabilité que leurs jambes

27. *IGLS* III 715 A (peut-être v. 19-18).
28. François de Polignac, « Détroits, isthmes, passages : paysages "sous le joug" de Poséidon », *Kernos* 30, 2017, p. 67-83.

ne suffisent plus à leur donner. On pense aussi à la solidité des constructions, et notamment des fortifications *(teichodomia)*, dont le dieu serait le spécialiste patenté, aux dires d'Apollodore d'Athènes (IIe siècle). C'est sans aucun doute dans l'optique de protéger les murailles de leur ville, et tout particulièrement leur point faible (les portes), que les habitants d'Érythrées (Ionie) sacrifiaient régulièrement à Héraclès *Kallinikos* (« De la belle victoire », épithète à forte connotation apotropaïque dans ce contexte), Poséidon *Asphaleios*, Apollon et Artémis « Qui sont aux portes ». De même, lorsque à la fin du IVe siècle, dans la même région, les Colophoniens décident de fortifier leur vieille ville, l'intégrant dans une enceinte commune à la ville nouvelle, ils ne manquent pas d'adresser un sacrifice à Zeus *Sôtêr* (« Qui sauvegarde »), Poséidon *Asphaleios*, Apollon *Klarios* (« De Claros », localité avoisinante où le dieu avait un important sanctuaire oraculaire), Mêtêr *Antaiê* (« Que l'on implore en suppliant », dont le sanctuaire était également un des principaux de la cité) et Athéna *Polias* (« De la cité », « De la citadelle »)[29]. Le contexte, les motivations des acteurs et les finalités du sacrifice donnent sens à la bonne place de l'*Asphaleios* dans cette liste : compte tenu de l'importance militaire, politique, symbolique des fortifications, l'*asphaleia* (« absence de vacillement », « sécurité ») que l'on demande à Poséidon de garantir doit avoir bien des prolongements idéels et ne saurait se limiter à la seule prévention des séismes. Cette *asphaleia* s'inscrit également dans l'espace, ce qui explique que l'on retrouve Poséidon nommément associé aux passages et aux seuils, notamment lorsqu'ils sont construits ou aménagés, comme les portes (*Pulaios*, *Empulaios*) ou les rampes d'accès (*Potibatêrios*, *Prosbatêrios*)[30].

29. Aristophane, *Acharniens*, 682. Apollodore d'Athènes, *FGrHist* 244 F 96. Érythrées : *I.Erythrai* 207 (IIe siècle). Colophon : *SEG* 19, 698.
30. *Cf.* Anne Jacquemin, « Une nouvelle épiclèse de Poséidon à Delphes », *BCH* 126, 2002, p. 55-58.

Si *Hippios* (« Des chevaux ») est une épithète caractéristique de Poséidon, elle ne lui est pas exclusive : on l'a également attribuée à Hermès (à Érythrées), à Arès et à Héra (à Olympie), et surtout à Athéna. Cette dernière recevait un culte comme *Hippia* à Athènes et dans sa région, en Arcadie, à Olympie, diffusion qui n'atteint toutefois pas celle de son oncle, qui est « Chevalin » en ces mêmes lieux, mais aussi en Argolide (Épidaure) et dans les îles (Rhodes, Cos, Paros). Au-delà de cette différence d'amplitude géographique, l'occupation conjointe de la sphère hippique par Athéna et Poséidon se jouerait sur un mode différent, propre à chacune des deux puissances : là où le dieu cristalliserait la fougue et la puissance sauvage de l'animal, la déesse présiderait à la capacité technique de le maîtriser, concrétisée par l'invention du mors. Si cette interprétation, formulée par Marcel Detienne et Jean-Pierre Vernant dans une étude de cas qui a fait date, reste magistrale et éclairante, elle peut néanmoins être complétée, ou relativisée, à l'aune du paysage onomastique divin lié au cheval[31]. En effet, plus que le fait que, parmi les dieux *Hippioi*, Poséidon soit vénéré en davantage d'endroits qu'Athéna, c'est la diversité des appellations « équestres » attribuées au dieu qui fait sans doute la différence. La déesse est *Hippia*, et seulement *Hippia* ; elle est certes *Hippolaïtis*, autrement dit « D'Hippola », localité de Laconie, mais il est plus probable qu'elle tire son appellation du toponyme, lui-même dérivé du cheval, que l'inverse. Les dénominations du dieu, en revanche, laissent suggérer une compétence plus large en matière hippique, à la fois générale, comme « Maître des chevaux » *(Hippomedôn)*, et appliquée à ses espaces, tel que l'hippodrome *(Hippodromios)*, ou à ses acteurs, tels que les cavaliers *(Hippokourios)*. Poséidon lui-même est désigné comme « Conducteur » *(Elatês)* ou

31. Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La* mètis *des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 178-202.

« Conducteur de chevaux » *(Hippêgetês)*, signe que, s'il sait lâcher les chevaux, il sait également les tenir ; autrement dit, s'il est à l'origine de leur fougue, il n'est pas sans lien avec leur maîtrise. En tant qu'*Impsios* (« Du joug », en dialecte thessalien), il est, dans ce domaine aussi, la puissance divine du « tenir ensemble ».

Contre toute attente, c'est sans doute le troisième paysage onomastique du dieu qui est le moins fourni des trois : les Grecs n'ont que relativement peu nommé Poséidon en lien avec l'espace maritime. De fait, les témoignages relatifs à son culte en tant que *Pelagios* (« Marin ») sont rares, puisque seule est attestée sa prêtrise sous ce nom à Athènes, et on en trouve une dédicace isolée de Théra, dans le sanctuaire rupestre d'Artémidoros, expression d'un agencement micro-panthéonique assez original[32]. Il en va de même d'une autre épithète évoquant un lien général avec la mer, *Pontios*, attribuée à plusieurs reprises à Poséidon dans la poésie, mais seulement à Mendè (Chalcidique) dans le culte. Cette rareté pourrait s'expliquer par le fait que le lien entre l'espace marin et le dieu est évident, permanent, consubstantiel pourrait-on dire, et qu'il ne nécessite pas d'être explicité pour être actualisé. Inversement, le domaine maritime est partagé par bien des puissances divines. Aphrodite jouit d'un bagage onomastique maritime plus riche que celui de Poséidon : nous l'avons déjà rencontrée comme *Euploia* (« Bonne navigation »), connue de la mer Noire à l'Italie en passant par les îles de l'Égée, l'Asie Mineure, notamment Cnide, et le Pirée. La diffusion géographique du culte de la *Pontia* (« Du *pontos* », la mer comme espace parcouru, comme passerelle entre deux terres) est équivalente. Isis, « Dame des flots », est, elle aussi, *Pelagia*[33]. Et on pourrait encore

32. Athènes : *IG* II^3 1, 416 (années 330). Théra : *IG* XII 3, 1347 (IIIe siècle).
33. *Cf.* Laurent Bricault, *Isis Pelagia : Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*, Leyde, Brill, 2019.

évoquer le Zeus *Ourios* (« Des vents favorables »), bien connu des navigateurs, les Dioscures… et même Dionysos – nous y reviendrons. Cela dit, encore plus que pour la sphère hippique, l'acuité du lien de Poséidon avec la mer n'est peut-être pas tant perceptible dans la récurrence de certaines appellations (en l'occurrence, plutôt faible) que dans le rapport exclusif à certaines « niches » qui seraient caractéristiques d'un dieu marin. Le calendrier sacrificiel de Mykonos, gravé dans les années 230-200 à la suite du synécisme (fusion) des cités de l'île, recommande ainsi, pour le 12 du mois de Posidéôn (vraisemblablement décembre/janvier), de sacrifier « à Poséidon *Phukios* ("Des algues") un agneau blanc non castré ; interdit aux femmes[34] ». Cette inscription est le seul texte qui mentionne cette épithète divine dont l'attribution, exclusive, à Poséidon, fait de ce dernier le seul dieu du polythéisme hellénique compétent en ce qui concerne la végétation marine, et donc auquel, possiblement, un goémonier pouvait songer à s'adresser pour favoriser son activité ; et de fait, des algues sont répertoriées dans les inventaires de l'île voisine de Délos[35], ce qui atteste de leur exploitation économique dans la région. Mais est-ce bien à cette fin que les hommes de Mykonos lui sacrifiaient, au cœur de l'hiver, un agneau ? Le fait que la bête soit littéralement « en testicules » *(enorchês)*, autrement dit non castrée, associé à l'interdiction faite aux femmes de participer au sacrifice, place clairement les enjeux de cet acte rituel du côté de la masculinité. Ainsi, au-delà de la signification littérale de l'épithète, le *Phukios* de Mykonos ne serait-il pas un Poséidon patrilinéaire, protecteur des lignages mâles, bien connu ailleurs ? On entrapercevrait ici une première ligne de fracture avec Dionysos, dans laquelle il est désormais temps de s'engouffrer.

34. *CGRN* 156, l. 8-9.
35. *IG* XI 2, 145, 146 et 156 (fin du IVe et début du IIIe siècle).

Dionysos vs *Poséidon : un dieu au miroir de l'autre (et* vice versa*)*

La démarche consistant à mettre face à face deux dieux n'est pas neuve : même si son approche a eu davantage de postérité en philosophie qu'en histoire des religions, Nietzsche, déjà, avait irrigué sa *Naissance de la tragédie* de la dialectique opposant l'apollinien au dionysiaque. Plus près de nous, c'est surtout la lecture structuraliste qui a constitué une avancée décisive dans la compréhension des polythéismes antiques, en envisageant le positionnement des dieux les uns par rapport aux autres – on se souvient du cas de Poséidon et d'Athéna évoqué plus haut. À titre expérimental, en confrontant les attributs onomastiques de Dionysos et de Poséidon, on peut tenter d'apprécier comment ces deux dieux réagissent – au sens chimique du terme – l'un à l'autre. De fait, aux points de convergence que révèlent les attributs onomastiques des deux dieux répondent des lignes de partage, des jeux d'opposition. Explorons-en ici quelques-uns.

Points de convergence

On l'a laissé entendre, Poséidon partage l'espace marin avec bien d'autres puissances au sein desquelles Dionysos figure, quoique discrètement. Les connaisseurs d'Homère auront gardé en mémoire le plongeon de Dionysos le « Délirant » *(Mainomenos)*, fuyant Lycurgue « dans la houle de la mer » *(halos kata kuma)*. Selon Théopompe de Chios (IVe siècle), le dieu recevait un culte sous le nom de *Pelagios* à Pagases (actuelle Vólos, sur la côte thessalienne), appellation dénotant un lien avec la mer qu'il est possible de préciser. Aux dires de l'historien, en effet, Dionysos serait apparu en rêve à un pêcheur *(halieus)* pour lui indiquer l'endroit où repêcher les ossements du tyran Alexandre de Phères (369-358), qui avaient été jetés à l'eau. Dans un fragment malheureusement isolé de son contexte, un autre historien, de

peu postérieur, Philochore d'Athènes, rapporte un oracle prescrivant de pêcher *(halieuein)* « à l'endroit où l'on plonge (l'effigie de) Dionysos *Halieus* »[36]. Nonobstant la possible réminiscence homérique du rituel, si cette appellation peut évoquer toute forme de lien avec la mer *(hals)*, elle désigne plus spécifiquement le marin (au sens de navigateur) ou le pêcheur. Dans le cas de Dionysos, il semblerait donc qu'elle se rapporte plus spécialement à cette dernière activité – c'est du moins ce que les témoignages des deux historiens invitent à penser. Une troisième épithète met le dieu aux prises avec le monde de la pêche. Elle est attestée par deux inscriptions provenant de Byzance et datables du règne de l'empereur Hadrien (117-138 de n. è.). La première est une dédicace adressée à Dionysos *Parabolos* qui émane d'un thiase, autrement dit une association cultuelle, dont la seconde inscription donne le nom : les Dionysobolites[37]. Louis Robert avait proposé une interprétation plutôt séduisante, à défaut d'être totalement assurée, de l'épithète du dieu et du nom de l'association qui en dérivait. Ce Dionysos serait le dieu situé « Près du *Bolos* », autrement dit près du lieu d'où l'on lance le filet de pêche ; il était honoré par des locaux qui, regroupés en thiase, avaient construit leur nom à partir de l'épithète divine, elle-même dérivée du nom du lieu : « C'est pourquoi un thiase de la région réside au Bolos (Volos) de Dionysos, les Dionysobolites, et ce Dionysos protecteur du Bolos à Parabolos reçoit l'épithète de Parabolos. En ce lieu de pêche, ce doit être un village de pêcheurs, comme un thiase de pêcheurs[38]. » Ainsi, le caractère marin

36. Homère, *Iliade* VI, 132-137. Théopompe de Chios, *FGrHist* 115 F 352. Philochore d'Athènes, *FGrHist* 328 F 191.
37. *I.Byzantion* 37-38.
38. Louis Robert, « Documents d'Asie Mineure », *BCH* 102, 1978, p. 395-543, en part. p. 534-535. L'auteur avait-il à l'esprit l'histoire du pêcheur de Pagases et l'actuel toponyme Vólos/Βόλος ? On ne sera pas dupe, en revanche, du présupposé quelque peu fixiste qui soutient le rapprochement que ce grand épigraphiste à la plume alerte fait entre les sociétés du Bosphore du IIe siècle de n. è. et celles qu'il a sous les yeux.

de Dionysos n'est peut-être que l'expression, dans cet espace, de traits constitutifs du dieu plus fondamentaux : la dialectique entre dissimulation et (ré)apparition contenue dans les épithètes *Kruptos* et *Katagôgios* (on se rappellera de la probable mise en scène d'un retour par la mer lors des *Katagôgia*) ; la propension à la chasse, celle des bacchantes qui attrapent et dépècent leur gibier à mains nues, celle dans laquelle Dionysos trouve peut-être l'origine d'une de ses appellations, *Zagreus*, le « Grand chasseur »[39].

Quand Dionysos chasse sur les terres (en l'occurrence, pêche dans la mer) de Poséidon, Poséidon cultive le jardin de Dionysos. C'est, du moins en apparence, ce que laisse entendre une dénomination caractéristique de Poséidon, *Phutalmios*, dont le culte est bien attesté à Athènes, à Trézène (Argolide), en Ionie et à Rhodes. Ce dieu « Qui fait pousser » est explicitement associé à Dionysos *Dendritês* chez Plutarque qui, comme tout le monde, se répétait parfois : les deux dieux étaient ainsi « considérés comme les maîtres du principe humide et fécond » selon cet auteur qui tenait un discours presque identique à propos de Dionysos et d'Osiris[40]. Proche de Dionysos *Auxitês*, partenaire de Dionysos *Phleos*, Poséidon *Phutalmios* l'est probablement. Mais là où son neveu intervient par « le jaillissement printanier de la sève des plantes », lui-même agit plutôt, en amont, sur la fertilité des sols. Qui plus est, son champ d'action ne se limite sans doute pas à la croissance des plantes (terrestres comme marines), domaine par ailleurs peu présent dans le capital onomastique du dieu. En effet, les verbes *phuô* (« pousser ») et *phuteuô* (« planter »), dont dérive *Phutalmios*, sont également largement employés pour évoquer la parenté, et notamment la filiation[41]. Partant,

39. *Cf.* Henri Jeanmaire, *Dionysos*, *op. cit.*, p. 272-273.
40. Respectivement *Propos de table*, 675f, et *Isis et Osiris*, 365a.
41. Alessandro Buccheri, « Analogie d'analogies botaniques : épiclèses des dieux et métaphores du développement humain », dans Ariadni Gartziou-Tatti, Athanassia Zografou (éd.), *Des dieux et des plantes…*, *op. cit.*, p. 69-98.

sans qu'il soit utile de procéder à une classification absolue, il y a fort à parier que *Phutalmios* penche davantage du côté des appellations désignant Poséidon comme compétent en matière lignagère : *Genethlios* (« De la naissance »), *Patêr* (« Père ») et surtout *Patragenês* ou *Patrogeneios* (« De la lignée paternelle »)[42]. Cette dernière appellation, apanage exclusif du dieu, le définit précisément comme le protecteur attitré de la transmission patrilinéaire au sein du *genos*, la lignée dans laquelle le patrimoine, autant matériel que symbolique, se transmet de père en fils ; autrement dit, s'il n'est pas le seul dieu à intervenir dans le champ de la reproduction, biologique comme sociale, Poséidon, peut-être en raison de son rang théogonique, serait plus particulièrement sollicité par les hommes pour s'assurer d'avoir de mâles héritiers à qui léguer terre et nom.

Jeux d'opposition. 1 : questions de genre

Mettre Poséidon et Dionysos face à face, c'est donc situer l'un et l'autre sur un axe genré, où le premier pencherait nettement du côté masculin, quand le second serait bien davantage attiré par le pôle féminin. Cette opposition s'exprime par les dénominations que les Grecs leur ont attribuées, respectivement *Patragenês* (« De la lignée paternelle ») et *Pseudanôr* (« Faux homme »), pour ne prendre que deux exemples parmi les plus manifestes. Elle se traduit également sur le plan rituel. En pays grec, en effet, la norme sacrificielle repose, entre autres, sur une correspondance entre le sexe des animaux offerts et le genre prêté aux puissances divines destinataires des offrandes : aux dieux, des bêtes mâles, aux déesses, des femelles. Cette partition peut être accentuée, côté mâle,

42. Le Poséidon *Phukios* de Mykonos, rituellement du côté de la transmission masculine, mais végétal d'un point de vue onomastique, se trouve peut-être également dans le même sas métaphorique que le *Phutalmios* : les algues dont il tire son nom pourraient bien être comprises comme des « racines » autant généalogiques que marines.

par le choix d'une bête non castrée *(enorchês)* : le sacrifice adressé à Poséidon *Phukios* à Mykonos en fournit un exemple d'autant plus frappant qu'il s'accompagne, comme on l'a vu précédemment, de l'interdiction faite aux femmes d'y participer. La pratique sacrificielle surdétermine donc les enjeux liés à la masculinité, que les Grecs cristallisent dans l'usage de nommer, par ailleurs, le dieu comme *Patragenês*. En ce qui concerne Dionysos, la tendance se vérifie aussi… à l'image de la position qui est celle du dieu par rapport au masculin et au féminin. Le calendrier sacrificiel du dème de Phyxa, sur l'île de Cos[43], fournit à cet égard un éclairage tout à fait intéressant. À deux reprises au moins dans l'année, une première fois à une date indéterminée, une seconde au 13 du mois de Gerastios (mars/avril), le dieu pouvait ainsi recevoir en offrande un bouc (*tragos*, autrement dit un caprin adulte mâle non castré) *ou* une brebis (*oin telean*, littéralement « un ovin adulte femelle »). Cette alternative constitue le seul cas de choix laissé aux sacrifiants du genre de l'animal offert à une divinité ; et il n'est sans doute pas anodin que la divinité en question soit précisément Dionysos. Comme ses attributs onomastiques, cette possibilité rituelle situe Dionysos, non pas essentiellement du côté féminin, mais plutôt dans une position mobile entre les deux pôles, masculin et féminin, d'un axe genré. Ses épithètes *Androgunos* ou *Pseudanôr* ne disent pas autre chose. Le fait qu'il soit appelé *Enorchês* chez le poète alexandrin du IIIe siècle Lycophron et à Samos[44], c'est-à-dire « Non castré » (et non pas « Honoré par des danses » comme on le traduit parfois), trahit le fait qu'on lui sacrifiait aussi des bêtes encore pourvues de leurs testicules. En effet, les appellations divines qui qualifient une divinité par un trait caractéristique de son culte ne sont

43. *CGRN* 146 (seconde moitié du IIIe siècle).
44. Lycophron, *Alexandra*, 212. Samos : Hésychios, *Lexique*, *s.v.* Ἐνόρχης.

pas rares, en particulier en ce qui concerne tel ou tel animal offert (ainsi Héra et Zeus *Aigophagoi*, « Mangeurs de caprins »). Dès lors, si la figure de Poséidon cristallise les enjeux liés à la transmission patrilinéaire et à la pérennité des lignages masculins, et donc à la stabilité de structures patriarcales, celle de Dionysos n'en constitue pas l'exact opposé. Par sa mobilité entre les pôles mâle et femelle, ce dernier n'offre qu'une potentialité de circulation entre les deux, de brouillage occasionnel des repères usuels en ces matières, mais pas de réel dépassement de cette partition de genre qui est restée structurante – avec certes quelques nuances régionales, quelques évolutions dans le temps aussi – dans les sociétés grecques antiques. Dionysos paraît peut-être dérangeant, mais en réalité pas si dangereux pour l'ordre patriarcal. Ses excès, ses écarts, le temps du mythe ou du rite, finissent par redonner force et légitimité aux partitions civiques et culturelles.

Jeux d'opposition. 2 : le « déliement » vs le « tenir ensemble »

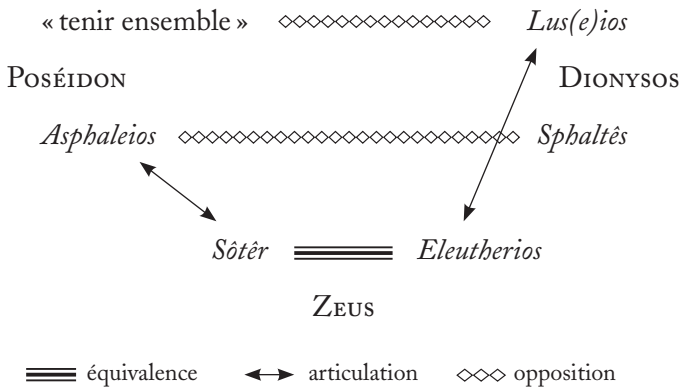
On relève en revanche une opposition lexicale parfaite entre deux attributs onomastiques caractéristiques des deux dieux. Poséidon était, on l'a vu, l'*Asphaleios* par excellence, autrement dit celui « De la stabilité » ; étymologiquement, cette appellation, construite avec un *alpha* privatif, s'oppose au verbe *sphallô* qui renvoie à l'action de « (faire) vaciller, tanguer, trébucher ». Or, parmi les dérivés de ce verbe, Dionysos a tiré une de ses dénominations, connue sous la forme *Sphaltês* chez Lycophron et *Sphaleôtas* dans une double inscription de Delphes de la seconde moitié du IIe siècle. Le poète alexandrin rapporte l'épisode dans lequel Télèphe, fils d'Héraclès et héros fondateur de Pergame, aurait trébuché en se prenant les pieds dans un plant de vigne ; l'oracle contenu dans l'inscription de Delphes préconise à Agamemnon, victorieux de Télèphe, de sacrifier au dieu qui, on s'en doute, est à l'origine de

la mésaventure du malheureux vaincu[45]. Au-delà de la portée politique du second document, expression de l'exploitation diplomatique de la figure de Dionysos par les souverains attalides, l'épithète du dieu renvoie précisément, dans les deux textes, à son action déstabilisatrice aux dépens de Télèphe. Cette capacité à faire trébucher, à déstabiliser trouve ici son expression la plus physiquement concrète, qu'on la lise ou non comme une métaphore des effets du vin sur l'équilibre ambulatoire. En matière de locomotion, Poséidon semble donc s'opposer pied à pied à son neveu : on se souvient de la métaphore d'Aristophane qui fait de l'*Asphaleios*, antithèse du *Sphaltês*, la béquille qui assure la démarche des plus âgés. Cette opposition structurante entre la propension respective des deux dieux à la stabilité et à l'instabilité se prolonge sur le plan idéel et peut trouver bien d'autres terrains d'expression, en premier lieu celui du politique. On a déjà eu l'occasion d'insister sur la menace que Dionysos faisait peser sur l'ordre civique dans *Les Bacchantes*. On peut ici souligner la portée idéologique de l'*asphaleia* que Poséidon garantit aux murailles : en soutenant les fortifications de la cité, l'*Asphaleios* contribue, à sa manière, non seulement à sa protection face aux menaces extérieures – prolongée, sur le plan diplomatique, par l'*asphaleia* qui est souvent au cœur des accords et des traités ; il contribue aussi à sa définition en tant que *polis*, au sens urbanistique autant que politique du terme. De ce point de vue, la configuration divine récipiendaire du sacrifice promis par les Colophoniens à la fin du IVe siècle évoquée plus haut est révélatrice, notamment parce que Poséidon *Asphaleios* figure, avec Zeus *Sôtêr*, en tête de liste.

Invitons d'ailleurs ce dernier dans le face-à-face opposant son frère et son fils. Soit un jeu d'opposition clair entre Poséidon, garant de la stabilité *(Asphaleios)* et du

45. Lycophron, *Alexandra*, 207. Delphes : *SEG* 19, 399 A-B.

« tenir ensemble », et Dionysos, celui qui fait trébucher *(Sphaleôtas)* et qui détache les liens, libère des entraves ou des contraintes. D'un côté, l'action du premier s'articule (à Colophon comme ailleurs), dans le domaine militaire autant que politique, à celle de Zeus *Sôtêr*, celui qui permet aux soldats de réchapper de la déroute sur le champ de bataille et qui, plus généralement, préserve l'intégrité de la communauté civique. De l'autre, on a pu constater dans certains récits, au moins dans cette même sphère politico-militaire, la commune puissance libératrice, celle qui fait tomber le joug de l'envahisseur, partagée par Dionysos *Lus(e)ios* et Zeus *Eleutherios*. Or, plusieurs textes, rappelant l'étiologie du culte de ce dernier, explicitent son identité avec Zeus *Sôtêr*[46]. Par conséquent, l'opposition de Poséidon à Dionysos (et *vice versa*) en ce qui concerne la stabilité (notamment politique) est relayée par la double articulation de l'un et de l'autre à Zeus *Sôtêr/Eleutherios*. Un fragment de ce qu'est la société des dieux, autrement dit un système de puissances divines articulées entre elles par des notions proches, partagées ou opposées, pourrait ainsi être retranscrit comme suit :



46. *Cf.* notamment Harpocration, *Lexique*, *s.v.* Ἐλευθέριος Ζεύς.

* *
*

Au terme de ce petit exercice de polythéisme en forme de portraits onomastiques croisés, que retenir ? Ce qui distingue Dionysos et Poséidon, ce n'est pas tant un espace, la mer par exemple, ou un domaine, comme celui de la végétation, que la façon dont l'un et l'autre l'investissent. Entre les deux dieux, les oppositions se font jour à partir de notions plus abstraites, de catégories de la pensée, de modes d'action et de positionnements relatifs. Ce que révèlent les paysages onomastiques respectifs des deux dieux, c'est leur situation sur des axes reliant des pôles structurant les représentations des anciens Grecs, tels celui du masculin et du féminin ou celui du « tenir ensemble » et du « déliement ». Des axes profonds qui ne sont nullement figés, mais qui sont diversement interprétés, exprimés, ritualisés selon les lieux et les époques. En la matière, la position de Dionysos semble plus mobile, plus changeante que celle de Poséidon. Maître de l'assise et garant de la transmission patrilinéaire, ce dernier reste bien ancré du côté des mâles et de la stabilité, même si la fougue des chevaux et la ramification des algues assouplissent son portrait. Dès lors, quelle chance avait-il de rivaliser sur le terrain éditorial avec le dieu déliant *(lusios)*, délirant *(mainomenos)*, délivrant *(luaios)*, enivrant *(akratophoros)*, dont le potentiel subversif fascine toujours autant ? Mais ne nous y trompons pas : de Pisistrate à Hadrien en passant par les Attalides, bien des monarques ont aussi exploité la puissance de séduction de Dionysos pour asseoir leur pouvoir ; et la propension du dieu à transgresser les distinctions de genre ou de statut (entre autres) n'a jamais abouti à leur abolition effective dans l'Antiquité. Et aujourd'hui, si besoin de symboles il y avait encore, la façon de se saisir de Dionysos pour

se libérer radicalement des cadres oppressifs resterait à inventer ; ou, pour le dire autrement, la question se pose de savoir si le « dieu-masque » constitue une figure idoine pour accompagner qui le souhaitera vers cet horizon.