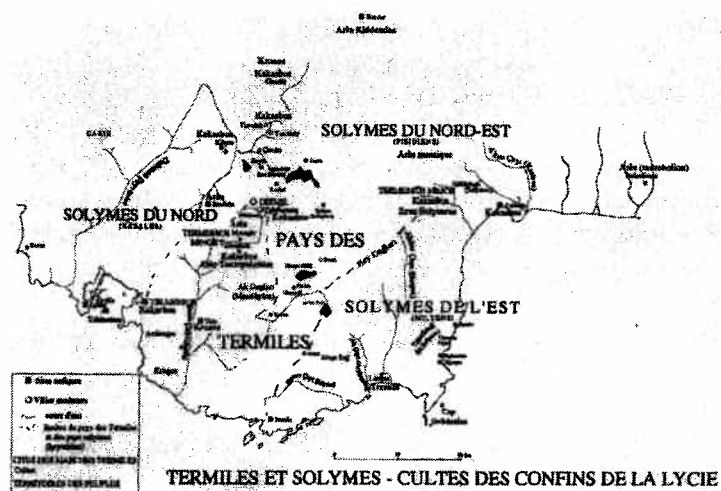


⁹⁶ Dirmil pourrait s'être appelé Trimilin dans l'Antiquité, si l'interprétation du stadiasme d'époque claudienne découvert à Patara en 1992 est correcte cf. ISIK, F., « Patara 1992 », *KST*, 15.2, 1993, pp. 279-301 et pl. 1-24 ; BÖRKER-KLÄHN, J., « Neue Geschichte Lykier », *Athenaeum*, 2, 1994, pp.315-334 ; COURTILS, J. des, « Archéologie du peuple lycien », in FROMENTIN, V. et S. GOTTELAND, éd., *Origines Gentium*, Etudes 7, Ausonius, Bordeaux, 2001, pp.123-133.

⁹⁷ L'existence de langues des Solymes est, en revanche, attestée en Kabalide-Kibyratide par STRABON (XIII, 4, 17).



DIONYSOS ET LES RITUELS DENDROPHORIQUES DE MAGNÉSIE DU MÉANDRE

En hommage au Professeur René Lebrun, dont la science n'a d'égaux que la disponibilité et la gentillesse, je souhaite offrir ces quelques lignes inspirées par Dionysos, Apollon et, pour faire bonne mesure à ces deux grandes divinités du panthéon grec, par Télibinu, dieu des techniques agricoles d'origine hattite, intégré, à l'époque hittite, avec la fonction de dieu fondateur dans le vaste groupe des ^dKAL. Les dieux KAL avaient la charge de protéger la faune et le gibier et toutes les espèces vivantes¹.

L'inscription relative à la refondation du culte de Dionysos et à l'instauration de trois thiasés de ménades à Magnésie du Méandre a déjà souvent été étudiée, tant du point de vue de la diffusion et que de l'institutionnalisation des rites dionysiaques². L'original de ce texte peut être daté de la fin du III^e siècle Av. J.-C.³, moment qui fut, sous l'influence des Attalides, celui d'une réactivation du dionysisme visant à la mise en valeur de la mythologie nationale, moyennant quelques adaptations⁴. Ce document est en réalité une copie d'époque impériale, faite à l'initiative d'Apollonios Mokoldes, un « vénérable myste », en l'honneur de Dionysos⁵. Le rôle que les créateurs de ce pseudo-oracle font jouer au sanctuaire oraculaire de Delphes dans la perspective de la concession d'une asylie obtenue en 210 Av. J.-C., a aussi fait l'objet d'études. Ce n'est donc ni sous l'angle des liens unissant

Magnésie à Delphes ou à Thèbes, ni sous celui de la diffusion du dionysisme que je l'aborderai, mais sous celui du mythe dionysiaque qui est, je pense, sous-jacent à l'histoire rapportée par ce pseudo-oracle et des éléments anatoliens que l'on peut y décèler.

Considéré dans son ensemble, ce texte présente des analogies avec la structure des fondations légendaires, et notamment avec les fondations de colonies⁶ : une catastrophe naturelle qui constitue, en règle générale, le point de départ d'une fondation, est suivie de la suspicion de la colère divine, perçue comme cause de la catastrophe. Dans le cas présent, des théopropes du peuple des Magnètes s'en sont allés consulter l'oracle de Delphes car une « représentation » (ἀφειδρυμα) de Dionysos était brusquement apparue dans le tronc d'un platane abattu par le vent⁷. La consultation de l'oracle par une délégation comprenant les oikistes (ici, Hermonax et Aristarchès) est la troisième étape nécessaire de ce processus ; enfin vient la colonisation ; dans le cas présent, cette colonisation pourrait prendre les dehors de ménades thébaines, qui, pour assurer la pureté du culte de Dionysos, sont recrutées à la source même – du moins à l'une des sources présumées – du dionysisme, c'est-à-dire Thèbes, ville que les Anciens présentaient déjà comme étant le lieu de naissance de Dionysos puisque c'est là que la statue de Dionysos Καδμεῖος aurait fait irruption alors que la foudre anéantissait Sémélé, fille de Cadmos, roi de Thèbes⁸.

L'emploi du mot ἀφειδρυμα dans ce contexte est riche de signification. Comme I. Malkin⁹ l'a bien montré, ce terme ne peut pas être simplement traduit par « statue », même si effectivement, dans certains cas, ἀφειδρυμα peut aussi signifier « statue ». Mais à Magnésie, on voit mal comment une statue – au sens d'artéfact – aurait pu sortir inopinément d'un arbre. Ici, comme dans le cas de la fondation du culte de l'Artémis d'Ephèse à Phocée¹⁰, l'ἀφειδρυμα est une image, ou un semblant d'image, ressentie comme primitive. Ce terme évoque un objet trouvé à l'état brut dans le tronc d'arbre et qui,

par sa conformation naturelle, aurait immédiatement rappelé aux Magnètes une image de Dionysos, d'un type vraisemblablement proche du *xoanon* ; tant sa nature que le caractère exceptionnel de son mode d'apparition l'auraient nimbée, aux yeux des Magnètes, d'un caractère sacré¹¹. Par ailleurs, la notion d'ἀφειδρυμα implique toujours une idée de transfert de culte dans le cadre d'une fondation de colonie¹². On peut dès lors se demander si l'objet trouvé dans l'arbre de Magnésie ne ressemblait pas au Dionysos Καδμεῖος de Thèbes, figuration se présentant également sous la forme d'un morceau de bois brut que la foudre fit tomber du ciel et dont l'allure générale aurait sans doute évoqué la morphologie d'un enfant¹³. L'arrivée à Magnésie d'une image divine semblable à celle qui avait atterri à Thèbes exprimerait en quelque sorte le lien de filiation entre le culte thébain et le nouveau culte dionysiaque des bords du Méandre.

Bref, ainsi présentée la réinstallation du culte de Dionysos a toute l'apparence d'une refondation religieuse du culte de Dionysos à Magnésie. Un groupe statuaire des « Bacchantes endormies » provenant de l'agora des Magnètes, réalisé par des artistes pergaméniens à la fin du III^e siècle ou au début du II^e Av. J.-C.¹⁴, évoquait probablement un épisode de la légende delphique où, lors de rites triétériques célébrés pendant la guerre sacrée contre les Phocidiens, les Thyiades étaient parties sous l'emprise de la *mania* vers la ville d'Amphissa, alliée à ce moment à la Phocide, et auraient été découvertes endormies sur l'agora de la ville par les femmes d'Amphissa¹⁵. Au-delà de l'anecdote, le choix d'un tel thème souligne surtout la vivacité des rites ménadiques à l'époque hellénistique dans cette localité des bords du Méandre. De plus, jusqu'à la fin du III^e siècle Ap. J.-C., une imagerie dionysiaque très riche et variée sera l'un des principaux thèmes exploités sur le monnayage des Magnètes¹⁶.

Voici quelle fut la réponse de l'oracle de Delphes aux théopropes ; la traduction reprise ici est, à l'exception de

quelques modifications, celle qu'en a donnée S. Reinach dans un article déjà ancien¹⁷ :

Habitants de la ville sacrée près des eaux du Méandre, Magnètes défenseurs de nos richesses, vous êtes venus apprendre de ma bouche ce que vous annonce l'apparition de Bacchos couché dans le tronc d'un arbre. C'est en jeune garçon qu'il est venu à vous, car lorsque vous avez fondé votre ville, vous n'avez pas construit de temples bien taillés à Dionysos. Mais il en est temps encore, ô peuple généreux ! Fonde des sanctuaires en l'honneur du dieu qui aime le thyrses ; choisis un prêtre bien conformé et sans souillure, vous autres, allez dans la plaine sacrée de Thèbes afin de prendre des ménades, appartenant à la race d'Inô, fille de Cadmos, qui vous enseigneront les cérémonies et les rites sacrés et qui fonderont dans la ville des thiasos de Bacchos...

Cette réponse est intéressante car le vieux thème du dieu en colère ou du dieu boudeur pourrait sous-tendre toute l'histoire et constituer dès lors une nouvelle pièce à verser au dossier des origines au moins partiellement anatoliennes de Dionysos¹⁸. Dans cette affaire, Dionysos se comporte en effet comme un dieu boudeur, comme les mythes hittites en ont gardé témoignage¹⁹. Il s'agit en réalité de mythes qui appartinrent au patrimoine religieux hattis, et qui furent ensuite intégrés à celui des occupants hittites. Pour rappel, un dieu s'estimant insuffisamment honoré disparaît du monde visible des hommes et des autres dieux et s'endort en un lieu caché. Pendant ce temps, tout dépérit. Seule une abeille accède à la cachette divine et l'en débusque. Réveillé par la piqure de l'insecte, le dieu offensé entre dans une colère noire, mais purifié de sa mauvaise bile et remis dans de bonnes dispositions au prix de nombreux rituels de magie purificatoire et propitiatoire, il est ramené parmi les siens. Parmi ces dieux

anatoliens « boudeurs », Télibinu, jeune dieu agraire et fils du dieu de l'Orage, me semble pouvoir incarner un antécédent plausible du Dionysos anatolien, tel qu'il était encore perçu à l'époque hellénistique dans les milieux paysans très conservateurs de certaines régions de l'Asie Mineure (Phrygie, Lydie, Paphlagonie, Bithynie, Mysie). En signe de son heureux retour parmi les dieux et parmi les hommes, Télibinu accroche la *kurs a* à l'arbre *eya*²⁰. La *kurs a* (ou « sainte toison ») est une peau de mouton censée contenir de la graisse, des grains et toutes sortes de choses évoquant la richesse et la fertilité, mais aussi conformément à sa qualité de dieu fondateur, des valeurs nécessaires au roi pour mener à bien sa tâche tels le clou de fondation, la soumission et l'obéissance²¹. Quant au mot *eya*, sa traduction précise ne fait pas l'unanimité ; c'est un arbre au feuillage persistant puisqu'il est décrit comme étant toujours vert. Divers conifères tels le pin et l'if²² sont des candidats plausibles à l'identification avec cet arbre sacré qui, au demeurant, apparaît aussi dans d'autres rituels. Tous les neuf ans, ce mythe était réactivé lors de rituels comprenant des processions dendrophoriques dans la montagne²³ et le renouvellement de l'arbre *eya* : après quelque temps, l'ancien arbre placé devant la stèle du dieu ou devant son autel était enlevé ; on en replantait un autre et c'était devant ce nouvel arbre que les sacrifices étaient désormais accomplis²⁴.

Si l'on accepte cette clé de lecture du récit, Dionysos, furieux d'avoir été négligé et de n'avoir pas reçu de temple à la mesure de sa divinité, lors de la fondation de la ville par les Magnètes, disparaît (mais le récit fait l'impasse sur cette disparition), pour réparaître par jour de grand vent au creux d'un arbre. C'est un thème fréquent dans la mythologie grecque que celui du dieu qui s'estime oublié et décide de fausser compagnie aux hommes : généralement, il concerne des divinités impliquées dans les cycles des saisons et de la végétation, et dont on pressent des liens anciens avec l'Anatolie, comme la Déméter *Melaina* de Phigalie ou la Déméter *Erinys* de Thelpoussa²⁵. Dans les récits mythiques dionysiaques, c'est Apollon qui apparaît généralement en

filigrane comme " l'Autre " comme l'objet d'envie, celui à qui le fidèle borné rend un culte exclusif. Tous les récits qui mettent en scène une colère dionysiaque se déroulent dans des localités où Apollon recevait un grand culte, qu'il s'agisse d'Argos, de Thèbes ou de Delphes. Ainsi, Penthée, Télèphe, Orphée ont-ils payé de leur vie cette dévotion exclusive à Apollon, qui les empêchait d'accueillir le divin sous toutes ses formes²⁶. A Magnésie, la grande divinité est Artémis, sœur d'Apollon. Celle-ci est d'ailleurs représentée avec Dionysos sur le monnayage local²⁷. Apollon n'est cependant pas absent du panthéon des Magnètes ; dans l'oracle delphique relatif à la fondation de Magnésie du Méandre, leurs ancêtres, les colons de Magnésie, se disent consacrés à Apollon²⁸. De plus, non loin de la ville des bords du Méandre, à Aulai, Apollon recevait un culte comprenant des rites dendrophoriques dont il sera question plus loin²⁹.

C'est *couché* dans le tronc d'un platane que Dionysos apparaît aux habitants de Magnésie ; H. Jeanmaire³⁰ traduisait le mot θάμνος par « buisson », traduction qui ne tient pas compte du fait qu'il a été expressément question, quelques lignes plus haut, d'un platane (πλατάνος). C'est bien d'un tronc d'arbre qu'il s'agit ici. Le vocabulaire utilisé ici n'est pas innocent car le verbe καίμω et ses dérivés sont fréquemment employés pour désigner un Dionysos inopérant, endormi, qui réapparaît – sans le vouloir vraiment –, après une absence prolongée. Ce verbe est utilisé par Callimaque³¹ pour qualifier le Dionysos de Samos et par Plutarque³². Couché, endormi, il est dissimulé dans le creux d'un arbre, dans l'obscurité humide de son tronc, un lieu qui n'est pas sans rappeler les endroits où Dionysos *volens nolens* élit domicile pour ses disparitions boudeuses, marécages, mer, voire prison humide et souterraine dans les *Bacchantes*³³. Une notion corollaire est celle du dieu caché (radical κρύπτ-), que l'on trouve à plusieurs reprises, notamment dans les *Bacchantes*³⁴. L'arbre choisi comme cachette est probablement une allusion aux liens que Dionysos entretenait avec la végétation. Plutarque³⁵ mentionne un Dionysos Δενδρίτης « Seigneur des arbres », comme l'un des

maîtres du principe humide et fécond, évocateur d'un dieu qui fait surgir la végétation³⁶. Quant au choix d'un platane comme cachette, il s'inscrit dans l'imaginaire lié aux gigantesques dimensions que cet arbre pouvait atteindre³⁷.

L'emploi des termes ἔτι κοῦρος n'est pas non plus innocent. Désignant un Dionysos jeune, et non un dieu « père » (tel qu'une tradition tardive tendra à le représenter sous les traits caricaturaux d'un roi oriental ivre), ce terme met en évidence son état de subordination par rapport aux aînés et plus particulièrement par rapport à Zeus, chef du panthéon. Cette jeunesse constitue un nouveau point de comparaison avec Télibinu, qui est lui aussi un jeune dieu capricieux, encore assujéti à la puissance paternelle du dieu de l'Orage. Le Dionysos des Magnètes est un dieu-fils dans sa fleur, et ce n'est pas un hasard si les monnaies locales lui donnent souvent les traits d'un enfant, imagerie relativement peu fréquente (la forme dionysiaque généralement adoptée par les artistes étant celle d'un jeune éphèbe)³⁸. En d'autres termes, le pseudo-oracle perpétue le souvenir, en pleine période hellénistique, d'un Dionysos très proche par son comportement des dieux anatoliens et par ses attributions de Télibinu. D'autre part, par l'instauration d'un trio de ménades recrutées à Thèbes, il témoigne d'une volonté de rafraîchir un culte ancien, en lui donnant un lustre nouveau venu de Grèce.

Pour en revenir à l'Apollon d'Aulai, Pausanias³⁹ le décrit comme une statue miraculeuse qui donnait à ses fidèles la force de déraciner des arbres.

Là, un antre est consacré à Apollon ; sa grandeur n'excite pas spécialement l'admiration, mais l'idole d'Apollon est très ancienne. Elle donne de la vigueur pour tout travail de force. Ainsi des hommes qui lui sont consacrés sautent de précipices escarpés et de hauts rochers et, déracinant des arbres très grands, ils marchent

avec des fardeaux par les plus étroits des sentiers⁴⁰.

Comme O. Rayet⁴¹ l'a bien souligné, le culte d'Apollon présente à Aulai des traits archaïques qui indiqueraient qu'il s'agit ici aussi d'une vieille divinité indigène : l'idole est ancienne et elle siège dans un antre. Ces caractéristiques ne sont généralement pas propres à Apollon : sa statue, invigorant ceux qui l'approchent, suscite un enthousiasme proche du délire et des oribasies bachiques. Mais ce n'est pas le seul cas où, dans ce coin d'Asie Mineure, Apollon revêt des allures de dieu mystérieux. A Sardes, deux inscriptions mentionnent des « mystes d'Apollon »⁴² tandis que l'Apollon honoré à Daldis était surnommé localement Μύστης⁴³. La Lydie et la Phrygie ont gardé témoignage de nombreux bois consacrés à des divinités locales telles qu'Apollon, Sabazios, Artémis, peut-être Zeus, ainsi qu'à divers héros⁴⁴. En revanche, si Apollon pouvait porter dans la région de Nacoleia l'épiclèse d'*Alsénos*⁴⁵, ce qui suppose qu'il était maître d'un bois sacré, dans le cas qui nous occupe, il ne me semble pas concevable de voir ces arbres pousser dans un ἄλσος généralement situé en plaine et présentant un caractère aménagé⁴⁶. Mais, compte tenu de la topographie des lieux et du saut d'obstacles auquel se livraient les serviteurs d'Apollon, je serais tentée d'y voir une ὕλη, zone sauvage, naturellement boisée, appartenant à un paysage accidenté et peut-être consacrée à Apollon⁴⁷. La végétation de ces zones de hauteurs devait être constituée de diverses variétés de pins, de chênes verts et de cyprès, dominant un maquis⁴⁸.

Ce rituel serait évoqué au revers d'une monnaie de Gordien (fig. 1) sur laquelle on voit un homme seul, vêtu d'une courte tunique dégageant son torse et chaussé de bottes (ressemblant aux *embades* dionysiaques), transportant un arbre déraciné sur l'épaule⁴⁹. Les représentations de l'arbre varient d'une monnaie à l'autre : dans certains cas, il s'agit d'un arbre aux branches souples et aux grandes feuilles, dans d'autres, d'une espèce aux branches courtes assorties d'un feuillage

serré, mais je ne pense pas qu'il faille forcément chercher dans ces variations l'image naturaliste d'une espèce bien particulière d'arbre. Il s'agit invariablement d'un arbre arraché dont les racines sont clairement mises en évidence ; c'est dans tous les cas un arbre vivant, et non un tronc coupé. D'autres monnaies (fig. 2) sont ornées d'une scène où l'on voit le petit Dionysos, assis dans son temple, tout près d'un autel rond dont s'approche, à gauche, un personnage court vêtu, un arbre déraciné sur l'épaule⁵⁰. Il revient à L. Robert d'avoir suggéré que l'homme ainsi figuré est un dendrophore venu d'Aulai, arrivé au terme de sa marche « par les plus étroits des sentiers » devant le temple où trône le petit Dionysos et d'avoir ensuite corroboré cette hypothèse par le témoignage d'Artémidore d'Ephèse⁵¹. Dans son ouvrage sur la symbolique des songes, ce dernier⁵² dit que rêver « que l'on danse pour le dieu, que l'on porte le thyrsos, que l'on porte des arbres, que l'on fait toute chose qui plaît au dieu (Dionysos), apporte du malheur à tous, excepté aux esclaves ». Ceci conforterait l'hypothèse que l'on connaissait à Ephèse et dans ses environs des dendrophories dionysiaques. Voire, comme L. Robert l'a proposé, que l'arbre arraché avec les forces données par l'un (Apollon) ait été offert à l'autre (Dionysos). Car c'est à ses possédés (ἄνδρες ἱερόι) qu'Apollon confère la force d'arracher les arbres et ce sont manifestement les mêmes possédés qui apportent le même arbre à Dionysos. Or, dans les mythes et les récits à caractère mythique dionysiaques, ce sont toujours les plus fidèles adorateurs d'Apollon qui se voient punis par Dionysos de leur amour trop exclusif. Et c'est bien d'eux que doivent venir les tentatives de conciliation pour apaiser le dieu et celles-ci pourraient consister en une offrande d'arbre à Dionysos, offrande qui n'est possible qu'avec la force donnée par Apollon aux fidèles. Faut-il identifier ces possédés aux mystes appelés dans l'oracle les Καταιβάται? R. Merkelbach et J. Stauber⁵³ en ont fait l'hypothèse, en suggérant que ce thiasos, conduit par la ménade thébaine Thetallè, ait pu regrouper des personnages qui, en proie à l'extase, se seraient précipités dans les ravins avant de se livrer à la dendrophorie. L'autre hypothèse évoquée par ces deux auteurs me paraît plus

convaincante : Καταιβάται serait tiré d'une épiclèse divine Καταιβάτης évoquant la nature même du Dionysos en colère, pour qui la foudre reste l'un des moyens d'expression favoris⁵⁴. Dans le contexte de mystères mimés tels qu'il en existait à Magnésie du Méandre⁵⁵, ne pourrait-il pas s'agir d'un groupe de mystes « les lanceurs de foudre (?) », recréant les circonstances de l'apparition de l'ἄφειδρυμα à Magnésie ? Le nom des Πλατανιστηνῶν, qui désigne un autre groupe de mystes magnètes aussi mentionné par le pseudo-oracle, pourrait à son tour être interprété dans le même registre, et faire référence au platane de l'*aition*.

Malgré une simplification des éléments rendue nécessaire par la dimension des monnaies, les racines de l'arbre constituent un détail important pour la compréhension immédiate de son contenu. Cet élément devait être considéré comme suffisamment évocateur d'un rituel spécifique pour qu'il suffise à évoquer Magnésie et ses cultes. Des processions dendrophoriques ont existé dans d'autres contextes religieux⁵⁶, notamment dans le culte d'Attis, dans les *Daidala* béotiennes d'Héra⁵⁷ et dans les Ἀοῖα aphrodisiens⁵⁸, mais il y est toujours question de couper des arbres, voire de les sculpter grossièrement pour en faire des *xoana* (dans le cas des *Daidala*), et non de les extirper du sol avec leurs racines ; de plus, dans le cas du rituel métroaque, cet arbre devenait clairement un simulacre d'Attis qui devait, au terme du rituel de deuil, être mis au sépulcre⁵⁹ ; au cours des *Daidala*, ces arbres, amenés en chariot sur le Cithéron, étaient brûlés dans un grand feu⁶⁰. Quel intérêt y aurait-il eu à transporter entre Aulai et Magnésie un arbre avec ses racines, si ce n'est pour le replanter ?

L'explication de ce curieux rituel pourrait être là, et l'image du dendrophore arrivant avec son fardeau devant l'autel circulaire de Dionysos pourrait évoquer la replantation de cet arbre devant l'autel. Il est dès lors tentant d'y voir, dans cette région d'Anatolie restée si longtemps attachée à ses traditions, une perpétuation du rite d'offrande de l'arbre *eya* devant l'autel ou la stèle de Télibinu. S'il est délicat de

déterminer à quel moment ce rituel avait lieu, il est tentant de proposer de le mettre en relation avec les Katagôgies dionysiaques. Ces « fêtes », dont le littoral ionien a conservé de nombreuses traces, auraient eu lieu à la fin de l'hiver et auraient mis en œuvre une série de pratiques magiques visant à « charmer » un dieu rebelle, atrabilaire, malveillant vis-à-vis de ce qui l'entoure, à commuer ses mauvaises dispositions en heureuses inclinations. Elles seraient l'étape préliminaire et indispensable aux Anthestéries, vraie fête triomphale de printemps, honorant un dieu redevenu pleinement bénéfique⁶¹. Peut-être le revers d'une monnaie de Gordien⁶², orné du petit Dionysos qu'emportent sur un brancard quatre hommes en chitons courts pourrait-il constituer une évocation de ce rituel de réintégration dans la communauté d'un dieu de la végétation parti, désespérément recherché, finalement retrouvé et purifié de ses noires humeurs (fig. 3)⁶³. La monnaie au dendrophore près de l'autel dionysiaque constituerait l'étape suivante à cette procession, et à cette réintégration du dieu dans son temple, à l'extrême fin des Katagôgies, pour mettre un point final à ce rituel propitiatoire⁶⁴.

Ces rites dendrophoriques « dionysiaques » présentent aussi un certain nombre de points communs avec l'*arbor intrat* du culte métroaque. Bien connue des auteurs anciens et répandue dans tout le monde gréco-romain, la dendrophorie d'Attis était destinée à commémorer la mort de l'amant de Cybèle au pied d'un pin et se déroulait le 22 mars. Un rituel de deuil s'articulait autour de trois moments forts : l'abattage d'un pin (*ectomè*) dont les racines étaient laissées en terre (et que rien ne distingue, sur les monnaies contorniates impériales, d'un feuillu⁶⁵) ; la procession de l'arbre légèrement ébranché et enfin, son exposition dans l'enclos sacré du temple de la Mère⁶⁶. A ce rituel succédaient des funérailles, puis la célébration de sa résurrection. Dans ce cas, par l'entremise d'une série d'attributs chargés d'évoquer le corps sans vie de l'amant de Cybèle, l'arbre est clairement identifié à Attis. Cybèle remplit ici la même fonction qu'Apollon à Aulai, celle

de pourvoyeuse d'arbre, puisque c'était dans son domaine sacré qu'était coupé le pin-Attis⁶⁷.

La dendrophorie de Dionysos pourrait à son tour se dérouler en trois temps : arrachage, procession, exposition. Mais il ne s'agirait nullement d'un rite à connotation funéraire, comme l'atteste le maintien en vie de l'arbre. Celui-ci ne semble pas avoir été identifié à Dionysos comme le prouve la représentation du dendrophore portant son fardeau tout près de l'autel, et celle du dieu dans son temple, sur la monnaie de Gordien. L'arbre n'est donc dans ce cas précis qu'un signe (heureux) de la présence du dieu et non un réel substitut divin. Peut-être, la souveraineté originelle de Dionysos sur le monde végétal, sensible dans l'épiclèse *Dendritès*, a-t-elle favorisé l'identification de ce signe de la présence divine en un symbole du dieu lui-même. A Corinthe, la Pythie n'avait-elle pas enjoint les Corinthiens de trouver le pin du martyre de Penthée, – bien décrit par Euripide⁶⁸ dans ses *Bacchantes* –, et d'honorer l'arbre à l'égal du dieu (το% δένδρον ἐκέينو ἴσα τῷ θεῷ σέβειν)⁶⁹ ? Les Corinthiens en avaient fait deux statues de bois (ξόανα) identiques. En d'autres termes, il faut rendre des honneurs divins à un symbole du dieu, ce symbole n'étant pas le dieu, mais une simple manifestation divine.

Puissent ces quelques lignes attirer l'attention sur la permanence des mythes, des rites et des cultes dans l'Anatolie gréco-romaine.

Isabelle TASSIGNON
Ecole Française d'Athènes

Provenance des illustrations (page suivante) :

Fig. 1 et 2 : clichés Isabelle Tassignon, d'après *NC* 15 (1895), pl. X, 29-30.

Fig. 3 : cliché Isabelle Tassignon, d'après *JNG* 1 (1949), pl. VI, 9.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

¹ LAROCHE, E., « Les dieux du paysan hittite », dans R. Donceel, R. Lebrun (éd.), *Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne. Mélanges en l'honneur de Paul Naster*, Louvain-la-Neuve, 1984, pp.127-133 ; MAZOYER, M., *Télibinu, dieu agraire et fondateur hittite*, Thèse de l'EPHE, Paris, 1994 ; *Id.*, *Télipinu, le dieu au marécage*, Collection Kubaba, Série Antiquité II, Paris, 2003. Pour les relations de Télipinu avec les dieux KAL, voir l'article de M. Mazoyer dans le même volume.

² KERN, O., *Die Inschriften von Magnesia am Mæander*, Berlin, 1900, n° 215 ; l'inscription a été republiée très récemment par MERKELBACH, R., et STAUBER, J., *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, I, Stuttgart-Leipzig, 1998, n° 02/01/02, pp.187-191 et par JACCOTTET, A.-F., *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, II, Zurich, 2003, p.24 s., n° 146. Pour les diverses études que l'inscription a suscitées, on consultera l'article de HENRICHS, A., « Greek Mænadism from Olympias to Messalina », *HSCP* 82, 1978, pp.121-160 et part. p.124, n.7, qui fournit aussi une photographie de l'inscription, conservée aujourd'hui au Musée archéologique d'Istanbul.

³ MUSTI, D., « Il dionisismo degli Attalidi : antecedenti, modelli, sviluppi », dans *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Actes de la Table Ronde organisée par l'Ecole française de Rome (24-25 mai 1984), Rome, 1986, pp.105-128, et part. p.110 ; MERKELBACH et STAUBER, *op. cit.*, datent l'inscription des environs de 210, moment de l'obtention de l'asylie par

les Magnètes. HENRICHS, *op.cit.*, p.127, propose une datation comprise entre 278 et 250.

⁴ VON PROT, H., « Dionysos *Kathegemon* », *AM* 27 (1902), pp.161-188 (article contesté) ; MUSTI, *op.cit.*, pp.105-128 ; KOSMETATOU, E., « Cistophori and Cista Mystica. A New Interpretation of The Early Cistophoric Types », *RBN*, 1998, pp.11-19, et part. p.18-19.

⁵ MERKELBACH-STAUER, *op.cit.*, p.188 et p.191. L'appellation ἀρχαίος μύστης n'est pas connue comme telle dans d'autres inscriptions mystériques. Il est délicat de déterminer s'il s'agit d'un grade au sein d'une hiérarchie initiatique.

⁶ MALKIN, I., *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leyde, 1987, p.42.

⁷ Ἐπὶ πρυτάνεως Ἀκροδῆμου τοῦ Διοτεῖμου ὁ δῆμος ὁ Μαγνήτων ἐπερωτᾷ τὸν θεὸν περὶ τοῦ σημείου τοῦ γεγονότος ὅτι πλατάνου κατὰ τὴν πόλιν κλασθείσης ὑπὸ ἀνέμου εὐρέθη ἐν αὐτῇ ἀφειδρυμα Διονύσου, τί αὐτῷ σημαίνει ἢ τί ἂν ποιήσας ἀδεῶς διατελοῖ ἡδίων. θεοπρόποι ἐπέμθησαν ἰς Δελφούς Ἑρμῶναξ Ἐπικράτους Ἀρίσταρχος Διοδώρου.

⁸ PAUSANIAS IX, 12, 4 ; *RE* X², 1919, c.1458, s.v. *Kadmeios*.

⁹ MALKIN, I., « What is an *Aphidruma* ? », *ClAnt* 10 (1991), pp.77-93, où le lecteur trouvera toute la bibliographie sur ce sujet.

¹⁰ STRABON IV, 1, 4 ; repris par MALKIN, *ibidem*, pp.78-79.

¹¹ On rapprochera ce mode d'apparition de ce que nous rapporte PAUSANIAS (X, 19, 3) à propos du Dionysos *Phallen* de Methymna, surgi de la mer sous les traits d'un morceau de bois boursouflé par l'eau, et dont les traits évoquaient une face dionysiaque. Cf. CASEVITZ, M., FRONTISI-DUCROUX, F., « Le masque du "Phallen" », *RHR* 206, 1989, pp.115-127, et part. p.120.

¹² BRUNEL, J., « A propos des transferts de culte : un sens méconnu du mot ἀφειδρυμα », *RPh* 27, (1953), pp.21-33 ; MALKIN, « What is an *Aphidruma* ? », pp.78-84.

¹³ FRONTISI-DUCROUX, F., « Les limites de l'anthropomorphisme. Hermès et Dionysos », *TR* 7 (1986), pp.193-211, et part. p.197.

¹⁴ LINFERT, A., *Kunstzentren hellenistischer Zeit*, Wiesbaden, 1976, pl.6-7.

¹⁵ PLUTARQUE, *De mulierum virtute*, 13 [= *Moralia*, 249 E]. Cf. VILLANUEVA PUIG, M.-C., « A propos des Thyiades de Delphes », dans *L'association dionysiaque* (cf. *supra*), pp.31-51, et part. p.37 s.

¹⁶ Il suffit de se reporter à l'ouvrage de SCHULTZ, S., *Die Münzprägung von Magnesia am Mäander in der römischen Kaiserzeit*, Berlin, 1975, pour s'en convaincre.

¹⁷ REINACH, S., « Oracle de la Pythie de Delphes adressé à la ville de Magnésie du Méandre », *REG* 3 (1890), pp.349-361. Les seules modifications apportées sont la traduction de κείμενος par « couché » – conformément à la traduction qu'en donne JEANMAIRE, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, p.198. S. Reinach ne traduisait pas le participe et lisait ἐπικουρος (« secourable ») au lieu de ἔτι κοῦρος.

¹⁸ TASSIGNON, I., « Les éléments anatoliens du mythe et de la personnalité de Dionysos », *RHR* 218 (2001), pp.307-337.

¹⁹ BECKMAN, G., « Mythologie A. II », *RdA* 1997, p.566 s. ; HOFFNER, H.A., *Hittite Myths*, Atlanta, 1990, p.11 ; LAROCHE, E., « Les dieux du paysan hittite », dans R., Donceel, R Lebrun (éd.), *Archéologie et religions de l'Anatolie ancienne. Mélanges en l'honneur de Paul Naster*, Louvain-la-Neuve, 1984, pp.127-133.

²⁰ Dans la mythologie grecque, plusieurs objets associés à diverses divinités « boudeuses », seraient les héritiers « sémantiques » de l'arbre *eya* : branche de laurier, δαίδαλον, madrier décoré et pectoral, sont autant de signes chargés d'évoquer le retour de la prospérité et le retour du dieu : BURKERT, W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979, p.136.

²¹ Pour la traduction du mot *kurs a* par « sainte toison », voir LEBRUN, R., « Questions oraculaires concernant le nouveau déroulement de fêtes secondaires de printemps et d'automne (= CTH 568) », *Hethitica* 12, 1994, pp.41-77, et part. p.74, et POPKO, M., *Kultobjekte in der hethitischen Religion*, Varsovie, 1976, pp.108-115. MAZOYER, *Télibinu, le dieu au marécage*, op.cit., p.106 et p.152, n.74, adopte la traduction habituelle de *kurs a* par « égide ». Sur le sens militaire de *kurs a*, voir récemment CASABONNE, O., « Notes ciliciennes – 14. Noms ciliciens : Kiršu, Kriso(u)a », *AnAnt* 11, 2003, pp.133-134.

²² Le pin : GOETZE, A., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955, p.348 ; GÜTERBOCK, H.A., « Lexicographical Notes II », *RHA* 22, 1964, p.100, qui cite le second rituel de Maštikka KUB XVII 25-26. Il y est question de planter en terre un arbre-*eya* « dans son état naturel ». Voir aussi HOFFNER, H.A., « An English-Hittite Glossary », *RHA* 25, 1967), p.41. L'if : PUHVEL, J., *Hittite Etymological Dictionary*, Berlin-New York-Amsterdam, 1984, p.253, s.v. *e(y)a(n)-* ; V. HAAS, *Der*

Kult von Nerik, Rome, 1970, p.66 ; voir aussi HOFFNER, H.A., *Hittite Myths*, Atlanta, 1990, p.17 et p.83. Pour les rapprochements possibles entre le mot *eya* et d'autres racines pré-indo-européennes, on consultera l'ouvrage de FRIEDERICH, P., *Proto-indo-european Trees*, Chicago-Londres, 1970, pp.121-125, qui finalement opte aussi pour l'if comme équivalent à l'arbre *eya* des textes hittites. MAZOYER, *Télibinu, le dieu au marécage*, op. cit., p.106 (et *passim*) traduit *eya* par « chêne vert ». Le chêne vert est effectivement un arbre à feuilles persistantes, mais il est propre aux régions méditerranéennes. Son aire d'extension correspond à celle de l'olivier ; voir bientôt à ce propos JEAN, É., « Archéobotanique et géographie historique : l'olivier en Kizzuwatna », à paraître dans les Actes du Congrès hittitologique de Çorum (2002) (sous presse). Il est donc peu probable qu'il poussait aisément en Anatolie centrale, où était honoré Télibinu et où les hivers étaient – et sont toujours – particulièrement froids et secs. Certaines espèces de chêne vert semblent pourtant pouvoir supporter des froids intenses. Le hiéroglyphe hittite désignant Télibinu (LAROCHE, E., *Les hiéroglyphes hittites I : l'écriture*, Paris, 1960, p.83, n° 151) est une feuille de chêne pédonculé (et non pas de chêne vert) : cf. le dessin du hiéroglyphe dans MAZOYER, *Télibinu, le dieu au marécage*, op. cit., p.347.

²³ MAZOYER, M., *Télibinu, dieu agraire et fondateur hittite*, thèse inédite, Paris, 1994, p.216 (Fête d'automne de Télibinu, NO 14, Ro I, l. 5) : « ils emportent l'arbre *eya* sur la montagne. Ils sacrifient au pied de l'arbre *eya*... ».

²⁴ *Ibidem*, NO 14, Ro I, l. 8 : « Ensuite, le vieil arbre *eya*, ils l'enlèvent. Le prêtre de Télibinu plante un nouvel arbre *eya* près de la stèle. Du feu, on appelle (?) la statue de Télibinu ». Sur les rapports entre Télibinu et l'arbre *eya*, cf. également MAZOYER, *Télibinu, le dieu au marécage*, op. cit., pp.150-151.

²⁵ BURKERT, *Structure and History*, op. cit., pp.125-127.

²⁶ Cf. TASSIGNON, I., « Le héros fondateur face à Dionysos. Etude des modalités du conflit », dans PIRENNE-DELFORGE, V., SUAREZ DE LA TORRE, E., (éd.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Athènes-Liège, 2000 (*Kernos*, Supplément 10), pp.121-132.

²⁷ Æ : Gordien / Statue cultuelle d'Artémis vêtue de l'*ependytes* portant la couronne tourelée. La statue est posée sur un haut socle. Elle tend, vers l'avant, les deux bras d'où pendent des bandelettes. A ses pieds est posé un aigle. A sa gauche se tient Dionysos, vêtu d'une courte tunique et chaussé de

bottes, appuyé sur le thyrsos du bras gauche et faisant une libation aux pieds de la déesse. Cf. SCHULTZ, *op.cit.*, pp.106-107 et pl.28, n° 393, 1-2.

²⁸ MERKELBACH, STAUBER, *op.cit.*, pp.180-186, 02/01/01.

²⁹ PAUSANIAS X, 32, 6 ; dans son article « Documents d'Asie Mineure : le dendrophore de Magnésie », *BCH* 101, 1977, pp.77-88, et part. pp.82-83 (= *Documents d'Asie Mineure*, Paris, 1987 [BEFAR, 239 bis], pp.35-46), L. ROBERT a démontré à la suite d'U. VON WILAMOWITZ (*Kleine Schriften*, V, 1, 1937, p.359, n.3), qu'il ne convenait pas de lire *Hylatès*, mais de corriger le texte de Pausanias en *Aulaïtès*, épiclese attestée pour Apollon sur des monnaies de Magnésie. La correction est admise par MERKELBACH et STAUBER, *op.cit.*, p.190.

³⁰ JEANMAIRE, *op.cit.*, p.198.

³¹ *Epigrammes* XLVIII, 3-5 (= *Anthologie Palatine* VI, 310). L'auteur met l'épigramme dans la bouche d'un masque dionysiaque ornant la paroi d'un mur d'une salle de classe : ἐγὼ δ' ἀνα τῇδε κεχρηγὼς ἢ κεῖμαι τοῦ Σαμίου διπλόν, ὁ τραγητὸς ἢ παιδαρίων Διόνυσος ἐπήκοος.

³² PLUTARQUE, *De Iside et Osiride* 378 E et *De E apud Delphos* 389 C.

³³ TASSIGNON, I., « Vingt mille lieux sous les mers avec Dionysos et Télèbinu », dans Delruelle, E., Pirenne-Delforge, V. (éd.), *Κῆποι. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Liège, 2001 (*Kernos*, Supplément 12), pp.101-112.

³⁴ EURIPIDE, *Bacch.* v. 497, 509-510, 547 s. Chez PLUTARQUE (*Quæst. conv.* VIII, 1 [Moralia 716f-717a]), les bacchantes de Chéronée à la recherche de Dionysos lors des Agriônies disent de lui qu'il « est caché » (κέκρυπται) chez les Muses.

³⁵ *Quæstiones convivales* V, 3, 1 (= *Moralia* 675 F).

³⁶ On consultera à ce propos l'article de BEZERRA DE MENESES, U.T., « Une représentation probable de Dionysos *Dendritès* », *BCH* 87 (1963), pp.309-321, et COCHE DE LA FERTÉ, É., « Pentée et Dionysos », dans R. Bloch, (éd.), *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, Paris, 1980, p.127, n.54.

³⁷ MUCIANUS, frg. 7 Brunn ; en Lydie poussait un platane si gros que son tronc creux était aménagé en cabane susceptible d'abriter dix-neuf personnes. Cf. *RE* XX², (1950, c.2338-2339, s.v. *Platanos*).

³⁸ Pour les quelques représentations de Dionysos enfant sur les monnaies, on consultera l'ouvrage de BERNHART, M., *Dionysos und seine Familie auf griechischen Münzen*, Munich, 1949 (= *JNG* 1).

³⁹ PAUSANIAS X, 32, 6 : ἐνταῦθα Ἀπόλλωνι ἀνεῖται σπήλαιον, μεγέθους μὲν εἵνεκα οὐ πολλοῦ θαύματος, τὸ δὲ ἄγαλμα τοῦ Ἀπολλωνος τὰ μάλιστα ἀρχαῖον καὶ ἰσχυρὸν ἐπὶ ἔργῳ παρέχεται παντί. καὶ αὐτῷ ἄνδρες ἱεροὶ κατὰ κρημνῶν τε ἀποτόμων καὶ πετρῶν πηδῶσιν ὑψηλῶν καὶ ὑπερμήκη δένδρα ἐριπόντες ἐκ ῥιζῶν κατὰ τὰ στενώτατα τῶν ἀτραπῶν ὁμοῦ τοῖς ἄχθεσιν ὁδεύουσι.

⁴⁰ Traduction de ROBERT, « Le dendrophore de Magnésie », *loc.cit.*, p.79.

⁴¹ RAYET, O., *Etudes d'archéologie et d'art*, Paris, 1888, pp.132-133 ; ROBERT, « Le dendrophore de Magnésie », p.80, n.23.

⁴² La première est dédiée par les mystes d'Apollon Πλευρήνος, épiclese formée sur un ethnique d'origine non déterminée : ROBERT, L., « Documents d'Asie Mineure : Apollon *Pleurénos* et le lac », *BCH* 106 (1982), pp.361-362 (= *Documents d'Asie Mineure*, Paris, 1987 [BEFAR, 239 bis], pp.323-329). Pour l'autre inscription, cf. HERRMANN, P., « Mysterienvereine in Sardeis », *Chiron* 26, 1996, pp.318-319.

⁴³ ARTÉMIDORE, *Onirocriticon* II, 70 (éd. R. Hercher, Berlin, 1864, p.168) ; repris par ROBERT, L., « Documents d'Asie Mineure : retour à Magnésie avec Artémidore », *BCH* 102, 1978, pp.538-543 (= *Documents d'Asie Mineure*, Paris, 1987 [BEFAR, 239 bis], pp.234-239).

⁴⁴ On se reportera à l'article de GRAF, F., « Bois sacrés et oracles en Asie Mineure », dans *Les bois sacrés*, Actes du Colloque International de Naples (1989), Naples, 1993, pp.24-29.

⁴⁵ A Nacoleia, des stèles ont été dédiées à un Apollon *Alsénos* : DREW-BEAR, T., NAOUR, C., « Divinités de Phrygie », *ANRW* II 18.3 (1990), pp.1907-2044. Les bois sacrés étaient souvent oraculaires : PARKE, W., *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, Londres, 1985, pp.198-199 ; GRAF, *op.cit.*, pp.24-29.

⁴⁶ JACOB, C., « Paysage et bois sacré : ἄλσος dans la *Périégèse* de la Grèce de Pausanias », dans *Les bois sacrés*, pp.31-44, et part. p.32.

⁴⁷ L. ROBERT (dans *BE* 1979, p.434) a suggéré à juste titre que ces bois sacrés n'aient comporté ni limites, ni monuments sacrés. Ce qui expliquerait que dans l'inscription *TAM*, V, 592 de Karadevlit, un homme s'accuse d'avoir abattu « par ignorance » (κατὰ ἄγνοιαν) un arbre appartenant au bois sacré de Zeus *Sabazios* et d'Artémis *Anaitis*.

⁴⁸ AMIGUES, S., « Quelques aspects de la forêt dans la littérature grecque antique », *Revue forestière française* 32/2, 1980, pp.211-223 (repris dans *Etudes de botanique antique*, Paris, 2002, pp.225-241, et part. pp.228-229). O.

RAYET dans son livre intitulé *Milet et le Golfe Latmique*, Paris, 1877, pp.13-14, donne une bonne description de la vallée du Léthæos et des montagnes qui la dominent.

⁴⁹ ROBERT, « Le dendrophore de Magnésie », *loc.cit.*, pp.77-88.

⁵⁰ SCHULTZ, *op.cit.*, p.38 et pl.15, n° 189, 1-2. Comme F. Imhoof-Blumer avait tôt fait de le remarquer, ce personnage n'est pas un Corybante (bien connu par ailleurs du monnayage dionysiaque de Magnésie) : IMHOOF-BLUMER, F., « Griechische Münzen. IX. Der Δενδροφόρος auf Münzen von Magnesia in Ionien », *NC* 15 (1895), pp.284-286.

⁵¹ ROBERT, « Retour à Magnésie avec Artémidore », *loc.cit.*, pp.538-543.

⁵² ARTÉMIDORE, *Onirocriticon* II, 37 (éd. R. Hercher [Berlin, 1864], pp.140-141) : χορεύειν δὲ τῷ θεῷ ἢ θυροφορεῖν ἢ δενδροφορεῖν ἢ ἄλλο τι τῶν κεχαρισμένων τῷ θεῷ πράττειν πᾶσι πονηρὸν πλὴν δουλῶν.

⁵³ MERKELBACH-STAUER, *op.cit.*, pp.109-191.

⁵⁴ EURIPIDE, *Bacch.* v. 1082-1083 ; ESCHYLE, *Fr.* 71a (H. J. Mette, Berlin, 1959, pp.25-26 ; *TrGF* III, Göttingen, 1985, n° 57) : « le tambour, en écho, fait rouler, comme s'il venait de sous la terre, le grondement terrifiant du tonnerre ».

⁵⁵ JACCOTTET, *op.cit.*, I, pp.128-130 ; II, 147 (inscription où il est question de mystes mimant l'enfance du dieu).

⁵⁶ On trouvera la liste des divinités dont le culte comprenait une dendrophorie dans l'ouvrage de CHARALAMPIDIS, C., *The Dendrites in pre-christian and christian historical-literary tradition and iconography*, Rome, 1995, pp.30-32.

⁵⁷ BURKERT, W., « *Katagógia-Anagógia* and the Goddess of Cnossos », dans R. Hägg, N. Marinatos, G.C. Nordquist, (éd.), *Early Greek Cult Practice*, Stockholm, 1988, pp.81-87.

⁵⁸ HÉSYCHIUS, s.v. Ἀοῖα : δένδρα κοπτόμενα καὶ ἀνατιθέμενα τῇ Ἀφροδίτῃ, ὡς ἱστορεῖ Ἡγήσανδρος, πρὸς ταῖς εἰσοδοῖς. Ce rituel est peut-être à mettre en relation avec *Aw'o", le surnom chypriote d'Adonis ; cf. à ce propos PIRENNE-DELFORGE, V., *L'Aphrodite grecque*, Liège, 1994 (*Kernos*. Supplément 4), p.360. Rapprochant ces rites dendrophoriques d'un culte des arbres au sanctuaire d'Apollon *Hylatès* à Kourion, où des statuettes archaïques représentent des personnages accomplissant des danses autour de troncs (cf. YOUNG, J.H., YOUNG, S.H., *Terracotta Figurines from Kourion in Cyprus*, Philadelphie, 1955, p.41, pl.11, fig. 840), J. MLYNARCZYK a, dans son article « The Paphian Sanctuary of Apollo *Hylates* », *RDAC*, 1980,

pp.239-251, proposé d'y voir un rituel qui aurait eu lieu entre le sanctuaire d'Apollon *Hylatès* à Alonia tou Episkopou et les jardins sacrés d'Aphrodite à Ieroskipou.

⁵⁹ GRAILLOT, H., *Le culte de Cybèle Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, 1912, p.124.

⁶⁰ BURKERT, « *Katagógia-Anagógia* », p.86, suggère que le transport en chariot de ces arbres grossièrement sculptés évoquerait l'arrivée et le départ de la déesse ; voir aussi KNOEPFLER, D., « La fête des *Daidala* de Platées chez Pausanias : une clef pour l'histoire de la Béotie hellénistique », dans D. Knoepfler, M. Piérart, (éd.), *Editer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000*, Neuchâtel, 2001, pp.343-374.

⁶¹ Attestées en Asie Mineure à Erythrées, Ephèse, Priène, Milet et peut-être Clazomènes, ainsi que sur quelques *skyphoi* : TASSIGNON, I., « Dionysos et les Katagógies d'Asie Mineure », dans A. Motte, A., C.-M. Ternes, (éd.), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, Turnhout, 2003, pp.81-99.

⁶² SCHULTZ, *op.cit.*, p.111, n° 419, pl.29.

⁶³ J'hésitais à reconnaître un rituel katagógique dans cette procession, mais la nature même du Dionysos local et ses liens possibles avec l'Apollon d'Aulai rendent aujourd'hui l'hypothèse formulée jadis par W. BURKERT dans son ouvrage *Homo necans*, Berlin-New York, 1972, p.223, tout à fait plausible.

⁶⁴ W. BURKERT (*Structure and History*, p.135) a suggéré une semblable interprétation pour une scène reproduite sur un vase apulien (Musée de Madrid, 11050 ; LEROUX, G., *Vases grecs et italo-grecs du Musée archéologique de Madrid*, Paris, 1912, p.177, n° 327), où Dionysos est figuré conduisant un char tiré par un couple de cerfs et brandissant un rameau fleuri, qui ne serait que le successeur de l'arbre *eya*.

⁶⁵ Sur les quelques représentations monétaires du pin d'Attis (cf. VERMASEREN, M. J., *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, Leyde, 1966, p.25, pl.XIV, 1 et p.33, pl.XIV, 2), cet arbre n'est pas nettement caractérisé comme un conifère, pas plus que ne l'est l'arbre du dendrophore de Magnésie.

⁶⁶ GRAILLOT, *op.cit.*, pp.121-123.

⁶⁷ VIRGILE, *Enéide* IX, 85, entre autres. Pour la liste des références, cf. GRAILLOT, *op.cit.*, p.122.

⁶⁸ vv. 1065-1113.

⁶⁹ PAUSANIAS II, 2, 6.