

<sup>B</sup>H<sup>I</sup><sub>B</sub>R

INSTITUT HISTORIQUE BELGE DE ROME  
BELGISCH HISTORISCH INSTITUUT TE ROME

Dieux des Grecs -  
Dieux des Romains



Panthéons en dialogue  
à travers l'histoire et l'historiographie

Sous la direction de

Corinne Bonnet

Vinciane Pirenne-Delforge

Gabriella Pironti

# Dieux des Grecs, dieux des Romains

Panthéons en dialogue  
à travers l'histoire et l'historiographie

Sous la direction de  
Corinne BONNET  
Vinciane PIRENNE-DELFORGE  
Gabriella PIRONTI

Bruxelles - Brussel - Roma  
Belgisch Historisch Instituut te Rome  
Institut Historique Belge de Rome  
Istituto Storico Belga di Roma

2016

*Ce livre a été publié avec le soutien financier de l'Institut Universitaire de France,  
de l'Università di Napoli Federico II et de l'Università di Roma La Sapienza.*

© 2016 IHBR - BHIR

No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission of the copyright owner.

D/2016/351/1  
ISBN 978-90-74461-81-8

## Table des matières

C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, G. PIRONTI, <i>Dieux des Grecs, dieux des Romains : en guise d'ouverture</i> .....	7
M. BETTINI, <i>Interpretatio Romana: Category or Conjecture?</i> .....	17
J. SCHEID, <i>Moerae, Ilithyiae, Terra mater, des Grecques très romaines</i> .....	37
N. BELAYCHE, <i>La Mater Magna, Megalè Mèter ?</i> .....	45
S. PAUL, <i>Nommer les dieux romains en Grèce. Épiclèses grecques et latines en interaction dans la pratique dédicatoire</i> .....	61
E. STAVRIANOPOULOU, <i>From the god who listened to the god who replied: Transformations in the concept of epekoos</i> .....	79
S. CANEVA, <i>Configurations publiques de Dionysos dans le cadre de l'hellénisation de Rome</i> .....	99
F. MASSA, <i>Liber face à Dionysos : une assimilation sans écarts ? Koinè dionysiaque et pratiques rituelles romaines</i> .....	117
V. HUET, <i>Mars et ses images sur les reliefs romains : un corps d'Arès pour des rites romains ?</i> .....	131
C. JOURDAIN-ANNEQUIN, <i>Dieux de la Grèce et dieux de Rome en son empire. L'exemple d'Héraclès/Hercule dans les Alpes occidentales</i> .....	157
C. PISANO, <i>Divine Configurations of "Pity" in Greece and Rome: Eleos and Clementia</i> .....	173
A. SAGGIORO, <i>Vacuna, un cas d'école</i> .....	187
F. VAN HAEPEREN, <i>Les dieux publics outragés par Verrès</i> .....	199
E. ROSSO, <i>Isotheoi timai. Les empereurs, les « honneurs divins » et leur refus, entre Orient et Occident</i> .....	211
P. BORGEAUD, <i>Jérôme traducteur et la Mère des dieux (Commentaire à Osée)</i> .....	229
S. ESTIENNE, Y. LAFOND, <i>Conclusions</i> .....	239

# Configurations publiques de Dionysos dans le cadre de l'hellénisation de Rome\*

Stefano CANEVA

En 140/39 av. J.-C., une mission romaine guidée par Scipion Émilien en compagnie du philosophe Panétius visita les alliés orientaux de Rome et se rendit à Alexandrie. Diodore, Athénée et Justin nous informent, probablement à partir du témoignage de Panétius, que Ptolémée VIII accueillit ses hôtes en grande pompe et leur montra les splendeurs du quartier royal. Face à son corps déformé par les excès de la *tryphè*, les Romains ne manifestèrent que de la répulsion et du dégoût. En outre, le détail qui attire le plus l'attention d'Athénée et de Justin est le costume bizarre porté par le roi : un chiton transparent, descendant jusqu'aux pieds et sur les poignets, qui suscita le rire des Romains et leur condamnation du luxe effréné du royaume oriental par rapport à la sobriété romaine<sup>1</sup>.

Il a fallu beaucoup de temps à la critique moderne pour reconnaître, grâce à une étude

de Heinz Heinen, que le costume de Ptolémée VIII visait à représenter le roi en nouveau Dionysos<sup>2</sup> : Ptolémée VIII n'avait peut-être pas le physique de l'emploi pour que cette épiphanie dionysiaque ait du succès, mais dans le *chitôniskos* qu'il porte on reconnaît le *krokôtos*, le survêtement couleur safran typique du dieu. On sait depuis la comédie attique du v<sup>e</sup> siècle que cette robe féminine attribuée à Dionysos pouvait se prêter à des jeux caricaturaux<sup>3</sup>, mais il faut s'abstenir d'adopter cette perspective comique pour interpréter le sens profond du lien entre le roi et Dionysos dans l'Alexandrie ptolémaïque. À Alexandrie, le *krokôtos* se manifeste comme l'un des symboles d'un Dionysos caractérisé comme dieu royal, depuis la grande procession de Ptolémée II (première moitié du III<sup>e</sup> siècle)<sup>4</sup>. La signification religieuse du vêtement de Ptolémée VIII n'aurait d'ailleurs pas dû surprendre les visiteurs romains.

\* Cette contribution se veut une esquisse d'une histoire culturelle concernant la définition des places attribuées à Dionysos dans le cadre interculturel de la Méditerranée hellénistique. Je tiens à remercier les organisatrices du colloque pour m'avoir donné l'occasion d'aborder dans cette perspective un thème qui m'est très cher, à savoir celui des relations entre religion et représentations du pouvoir. Dans le déroulement de cette recherche, je regrette de ne pas avoir pu consulter un volume qui va constituer une référence dans l'étude du dionysisme à Rome à l'époque républicaine (Wyler, *Les images de Liber*).

<sup>1</sup> Diodore, XXXIII, 28a, 2 ; Justin, XXXVIII, 8, 8-11 ; Athénée, XII, 549d-e (= Poseidonios, *FGrH* 87 F 6 Jacoby).

<sup>2</sup> Heinen, « Die Tryphè » ; cf. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, II, 69, qui se limitait à paraphraser le jugement des

auteurs anciens. Le dionysisme de Ptolémée VIII et des derniers Lagides ne peut sans doute pas être réduit à la caricature qu'en font les sources philo-romaines. À cet égard, on peut regretter que la monographie de Nadig, *Zwischen König und Karikatur*, consacrée à la figure de Ptolémée VIII, ne touche pas à la question du rapport de ce roi avec Dionysos. Sur Dionysos et les Ptolémées, voir récemment Renault, « Ptolémée Philopator » ; Caneva, « Il coro del re » et *From Alexander to the Theoi Adelphoi*, Chapitre 3.

<sup>3</sup> Cf. Aristophane, *Grenouilles*, 45-48.

<sup>4</sup> Athénée, V, 198c-d. Le survêtement couleur safran est un attribut de de la première statue de Dionysos dans la procession : cf. Rice, *The Grand Procession*, 59-60, qui ne note pourtant pas le détail du *krokôtos*.

Comme le montrent deux fragments du *Lycurgue* de Naevius (fin du III<sup>e</sup> siècle), où le *krokotos* est l'attribut des ménades et de leur dieu, la connotation dionysiaque de ce costume était connue des Romains<sup>5</sup>. Le point de vue de nos sources ne peut dès lors être le fruit d'un manque d'instruments interprétatifs de la part des ambassadeurs romains, mais le résultat d'un refus de type idéologique, enraciné dans la mentalité romaine de cette période<sup>6</sup>.

Aux yeux de ses spectateurs romains, l'épisode d'Alexandrie fait de Dionysos et du dionysisme hellénistique la quintessence du désordre dans une dimension à la fois individuelle et institutionnelle. Il nous offre dès lors un point de départ utile pour discuter les rapports entretenus par Rome avec Dionysos pendant les derniers siècles de la République, c'est-à-dire à l'époque de l'affirmation du pouvoir romain dans la Méditerranée orientale et de l'hellénisation de Rome. Plutôt que sur l'activité culturelle elle-même, les réflexions suivantes se concentreront sur les configurations publiques du Dionysos hellénistique, telles qu'elles furent connues, refusées ou adoptées par les Romains de l'époque dans les dimensions de la pratique politique et de l'idéologie. Ce sujet sera abordé selon deux perspectives complémentaires. En premier lieu, il s'agira d'examiner les réactions des Romains face au rôle joué par Dionysos dans la représentation religieuse du pouvoir dans le monde hellénistique. Les cas étudiés montreront que le rejet radical témoigné par l'épisode d'Alexandrie est

loin de représenter un phénomène généralisé. Au contraire, il sera possible de reconnaître plusieurs contextes où des modèles provenant de l'Orient hellénistique furent acceptés, et parfois même intégrés à la pratique et à la représentation du pouvoir à Rome.

Cet aspect nous amène au deuxième point de la discussion : un contact plus étroit entre les Romains et l'Orient hellénistique a conduit plusieurs aspects de la figure publique de Dionysos à entrer en interaction, et parfois en conflit, avec les espaces et les fonctions traditionnellement attribués à Liber à Rome. Ce point requiert une considération de méthode préalable. Loin de pouvoir être réduite au simple acte de remplacement d'une figure divine étrangère avec une autre, indigène, qui lui serait semblable *a priori*, l'*interpretatio* est envisagée de plus en plus par la critique récente comme un processus historique complexe d'approximation, de codification et décodification, se déroulant dans des contextes concrets et activé par l'initiative, et pour rencontrer les objectifs, d'acteurs socialement et culturellement bien définis<sup>7</sup>. Dans ce contexte, cette contribution ne vise pas à reprendre l'examen des contacts les plus anciens entre Liber et Dionysos, qui datent de la période archaïque de l'histoire de Rome. De la même manière, on ne poursuivra pas ici une analyse comparative, structurelle des deux divinités. En continuité avec le premier point de la discussion, on déplacera plutôt l'attention sur les contextes et les acteurs qui contribuèrent à l'interaction et aux

<sup>5</sup> Naevius, *Lycurgue*, fr. 39 (*Remains of Old Latin*, II) : *pal-lis patagiis crocotis malacis mortalibus* ; fr. 42 : *diabathra in pedibus habebat, erat amictus epicroco*. Cf. Massa-Pairault, « Image et sens politiques du thiasse », 208-209.

<sup>6</sup> D'après Valère Maxime, I, 3, 3, toujours en 139 av. J.-C., Rome décréta l'expulsion d'Italie des astrologues chaldéens et des Juifs, ces derniers étant accusés de contaminer les coutumes romaines avec leur culte de Jupiter Sabazius ; cf. Capponi, *Il tempio di Leontopoli*, 103-104.

<sup>7</sup> Pour une mise à point des questions méthodologiques concernant les interprétations de cultures dans des contextes de contact, voir Moyer, *Egypt*. Pour une discussion des problèmes inhérents à la catégorie d'*interpretatio romana*, voir la contribution de Maurizio Bettini dans ce volume. Pour un traitement différent du sujet, cf. Ando, « *Interpretatio Romana* » et *The Matter of the Gods*, 43-58.

échanges entre Dionysos et Liber, au cours de la période d'affirmation du pouvoir de Rome en Orient. En d'autres mots, plutôt que les origines ou les résultats d'une histoire de contacts, cette étude entend cibler les dynamiques humaines – à savoir idéologiques et politiques – de cette histoire dans une période bien définie. En partant de ces prémisses méthodologiques, on espère pouvoir apporter une nouvelle contribution à la discussion des phénomènes d'interprétation entre cultures en contact, notamment concernant le monde religieux dans sa dimension plus large d'instrument de communication culturelle.

Le rejet du Dionysos royal ptolémaïque attesté par l'épisode d'Alexandrie doit donc être inséré dans un parcours diachronique complexe, au sein duquel le dieu grec peut apparaître, de cas en cas, comme l'ennemi expulsé de l'ordre moral et politique romain ; comme un modèle adopté par les généraux triomphateurs dans leurs cérémonies d'autoreprésentation ; comme une divinité purifiée de ses éléments les plus perturbants pour produire une image archaïsante, où une grécité idéalisée se mêle aux mythes fondateurs de Rome et de son identité civique et religieuse.

## 1. II<sup>e</sup> siècle : Rome sur la scène hellénistique

La tradition romaine recueillie par Denys d'Halicarnasse fait remonter l'importation à

Rome du culte de Cérès, Liber et Libera à l'an 496 av. J.-C., quand le dictateur Aulus Postumius aurait ordonné le recours aux Livres Sibyllins pour sortir Rome de la famine qui la frappait pendant la guerre contre les Latins<sup>8</sup>. L'histoire, qui n'apparaît pas chez Tite-Live, rapporte une démarche pieuse, menée à l'initiative de la magistrature la plus haute de l'État et sous l'autorité des Livres Sibyllins : un contexte diamétralement opposé au cadre dans lequel s'inscrit, dans la narration de Tite-Live, la répression des Bacchanales par le *senatus consultum* de l'an 186 av. J.-C.<sup>9</sup>. Arrivés à Rome depuis l'Italie méridionale, ces cultes nocturnes fréquentés par une foule mixte d'hommes et de femmes, de plébéiens et de nobles, sont représentés par Tite-Live comme une menace, provenant de l'extérieur, pour l'intégrité de la *civitas* et de l'ordre romains. D'un côté, l'affaire des *Bacchanalia* se place dans la continuité d'une tendance, répandue dans le monde hellénistique, à réaffirmer le rôle des institutions publiques dans la vie religieuse des communautés, face à la multiplication d'associations de culte non officielles, nées surtout en relation avec les cultes à mystères<sup>10</sup>. De l'autre côté, la solution brutale mise en œuvre par le Sénat romain signale une différence entre Rome et le monde grec contemporain, qui s'explique par rapport à la situation particulière de l'Urbs au début du II<sup>e</sup> siècle : une ville qui domine une partie considérable de la Méditerranée, mais est exposée aux risques externes de soulèvement

<sup>8</sup> Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, VI, 17, 2-4 ; VI, 94, 3 ; VII, 71, 2 ; Tacite, *Annales*, II, 49, 1.

<sup>9</sup> Tite-Live, XXXIX, 8-19. Parmi la bibliographie énorme sur l'affaire des Bacchanales, on se limitera ici à mentionner les travaux de Bruhl, *Liber Pater* ; Pailler, *Bacchanalia* ; Granet, « Dionysos contre Rome » ; Beard, North, Price, *Religions of Rome*, I, 91-96 ; Takács, « Politics and religion ».

<sup>10</sup> On hésitera pourtant à donner à ces associations la qualification de « privées », terme trompeur dans la mesure où

l'action de ces groupes se manifestait en grande partie dans la sphère publique et en relation étroite avec les associations institutionnalisées : cf. Suys, « Les associations culturelles » ; Jaccottet, « Du thiasse aux mystères » ; Bricault, « La diffusion isiaque », 251-252 (en particulier sur les associations isiaques). Pour une mise à point juridique de la question dans le contexte romain, cf. Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu*, 76-80.

des peuples récemment soumis et à ceux, internes, liés à la division de son élite<sup>11</sup>.

Les cas d'Alexandrie et des Bacchanales témoignent du rejet idéologique d'un modèle extérieur, perçu comme dangereux pour l'ordre social, politique et militaire de Rome. Peut-on pourtant dire qu'à cette époque, une configuration publique de Dionysos/Liber est entièrement impossible pour les Romains ? En fait, l'inscription de Triolo (*CIL* I<sup>2</sup>, 581) montre que la politique religieuse de Rome ne visait pas à extirper les cultes bachiques d'Italie, mais plutôt à les soumettre à un contrôle politique et social étroit. Sur le front international, une exception au rejet d'une dimension publique de Dionysos semble être offerte par le dionysisme des Attalides de Pergame, alliés des Romains depuis la fin du III<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>. La compénétration profonde entre le culte du dieu, la dynastie et les associations culturelles actives à Pergame font du dionysisme de cette *polis* royale l'exemple pleinement abouti d'une configuration publique de Dionysos au sein des monarchies hellénistiques. Mais ce qui rend Pergame unique sur le plan international, c'est le lien

existant entre son dionysisme d'État et le sanctuaire de Delphes. En héritiers des Argéades, les dynasties hellénistiques les plus anciennes semblent avoir forgé de manière naturelle un lien étroit entre le roi et Dionysos, déjà attesté dans la tradition argéade<sup>13</sup>. En tant que nouvelle dynastie, en revanche, Pergame a dû inventer d'autres récits et d'autres symboles de légitimation : notamment, la fondation légendaire par le héros arcadien Télèphe et l'allure delphique de la victoire d'Attale I<sup>er</sup> contre les Galates<sup>14</sup>. Pour le lien entre le roi et Dionysos, les sources nous montrent aussi une géographie idéale qui ne passe pas par la Macédoine, mais par la Grèce et plus particulièrement par Delphes [Tableau 1]. Pausanias et Diodore nous informent qu'Attale I<sup>er</sup>, le premier dans la dynastie, s'identifia avec Dionysos après un oracle pythique. L'identité delphique voulue par les Attalides était destinée à avoir des implications importantes dans la diplomatie de l'époque. Delphes était contrôlée par la ligue étolienne, alliée de Rome contre la Macédoine pendant les deux premières guerres macédoniennes (212-206 ; 200-196 av. J.-C.)<sup>15</sup>. Par

11 À cet égard, on notera qu'une vieille interprétation rapprochant le *senatus consultum* romain du décret dionysiaque de Ptolémée IV (*BGU*, VI, 1211 = *C. Ord. Ptol.*, 29) a été réfutée de manière convaincante par la critique récente (cf. ci-dessus, bibliographie n. 2).

12 Sur les cultes de Dionysos à Pergame, cf. Musti, « Il dionisismo degli Attalidi » ; Aneziri, *Die Vereine der dionysischen Techniten*, 71-109 (*technitai* de Téos sous les Attalides) ; Hamon, « Les prêtres du culte royal » ; Suys, « Les associations culturelles », 210-212 ; Jaccottet, *Choisir Dionysos*, I, 108-112 ; II 171-192 ; « Du thiase aux mystères », 201-202 ; Michels, « Dionysos Kathegemon » ; Isler-Kerényi, « Dionysos in Pergamon ».

13 Cf. Caneva, « Il coro del re » et *From Alexander to the Theoi Adelphoi*, Chapitre 3.

14 Sur ces deux aspects de l'identité de Pergame, voir respectivement Dignas, « Rituals and the Construction of Identity » ; Strootman, « Deliverance from Barbarians », 121-134, avec références à la bibliographie précédente.

15 Pausanias, X, 15, 3 ; Diodore, XXXIV-XXXV, 13, 1. La portée internationale de l'axe Rome - Delphes - Pergame

est confirmée, encore sous Attale I<sup>er</sup>, par l'affaire de l'introduction du culte de la Mère des dieux Idéenne en 205-204 av. J.-C., épisode dans lequel l'oracle de Delphes joua un rôle de médiateur pour l'intégration de la divinité de Pessinonte à Rome. Cette histoire se situe au même moment où la paix de Phœnice entre Philippe V et Rome (205 av. J.-C.) insérait la petite ville d'Ilion parmi les *adscripti* du côté romain : un choix sans doute chargé d'une signification idéologique visant à souligner le passé troyen de Rome et donc ses affinités avec l'alliée Pergame et ses droits de conquête sur la région. Sur l'introduction du culte de la Mère de Pessinonte dans le cadre politique international de la fin de la deuxième guerre punique, cf. Borgeaud, *La Mère des dieux*, 89-130 ; Roller, *In Search of God the Mother*, 263-285 ; Erskine, *Troy between Greece and Rome*, 205-224 ; Van Haepelen, « Fonction des autorités », 40-44. Sur les rapports entre Rome et la Mère, voir aussi la contribution de Nicole Belayche dans ce volume. Sur le rôle idéologique des origines troyennes de Rome, voir surtout Erskine, *Troy between Greece and Rome* ; avec une perspective littéraire, Fabrizi, *Mores veteresque novosque*, 31-72. Si on considère



conséquent, le lien avec Delphes servait aussi à sanctionner une orientation philo-romaine de Pergame et de ses cultes. Garanti par l'Apollon de Delphes, le Dionysos « apollonisé » des Attalides était un dieu grec, qui depuis des siècles partageait de manière ordonnée les espaces et les temps sacrés du sanctuaire pythien et du mont Parnasse<sup>16</sup>.

Pour revenir à Rome, à cette époque, la ville passe par un processus d'hellénisation de ses élites dont on connaît bien la rapidité et l'ampleur. Il est intéressant, à ce propos, de rappeler que la seule tragédie d'Ennius dédiée à un sujet dionysiaque, l'*Athamas*, met en scène le culte de Dionysos sur le Parnasse fréquenté par Inô Leucothéa, sœur de Sémélé et nourrice du dieu. Le fragment conservé livre un portrait de *Bacchus Pater* comme inventeur de la vigne et évoque une scène harmonieuse de danse effectuée par les Thyades de Delphes. Dans cette scène traditionnelle, associée aux lieux sacrés de la géographie pythique, rien n'évoque les aspects les plus perturbants de l'univers cultuel et social bachique. Mais c'est surtout dans la rareté de l'épithète *Pater* en association au théonyme Bacchus, se référant d'habitude au

dieu grec, qu'il semble possible de reconnaître l'intention d'Ennius de mettre en valeur une image divine à la croisée des mondes grec et romain, et ceci encore une fois par le biais des cultes delphiques et des mythes grecs qui leur étaient attachés<sup>17</sup>.

## 2. I<sup>er</sup> siècle : les généraux triomphateurs et les ennemis du peuple romain

Valère Maxime attribue à C. Marius l'habitude de boire dans un canthare pour montrer que ses victoires étaient comparables à celles de Pater Liber, qui aurait utilisé ce type de coupe lors de son triomphe indien<sup>18</sup>. C'est encore à Marius que Frontin et Plutarque attribuent l'habitude de se faire accompagner par une prophétesse syrienne du nom de Martha, qui lui annonçait l'avenir et le conseillait dans ses sacrifices. Cette femme orientale était portée pompeusement sur une litière et habillée d'un double manteau de pourpre et d'une lance entourée de bandelettes et de guirlandes. Si la pourpre a un lien bien connu avec le pouvoir

l'affaire de la Mater Magna dans la perspective interne à Rome, les précautions accompagnant l'intégration de cette divinité – le contrôle exercé par la *nobilitas* par le biais du *vir optimus* requis par l'oracle de Delphes d'une part, la séparation entre les *cives* romains et le personnel de culte d'autre part – permettent d'identifier les menaces ressenties par la classe sénatoriale romaine en relation avec les *Bacchanalia*.

<sup>16</sup> Une stratégie similaire de confirmation d'une identité hellénique à travers la géographie mythique et culturelle se signale, à nouveau dans l'aire d'influence de Pergame, dans la fondation des trois thiasés de Magnésie du Méandre (*I. Magn.*, 215 ; Jaccottet, *Choisir Dionysos*, I, 77-78, 134 et II, n° 146 ; cf. Jaccottet « Un dieu, plusieurs mystères ? », 220-221). Datée de l'époque d'Hadrien mais reproduisant probablement le texte d'un oracle hellénistique, cette inscription nous informe, aux lignes A 24-41, qu'à la suite d'un prodige, les Magnésiens interrogèrent l'oracle de Delphes,

qui leur ordonna d'amener des Ménades thébaines descendantes d'Inô Cadméeenne pour qu'elles importent les rites et les coutumes du culte à Magnésie. On pourrait remarquer que le personnage d'Inô Cadméeenne établit en même temps un renvoi ultérieur à l'Orient phénicien. Néanmoins, ce renvoi semble « neutralisé » par l'appartenance d'Inô à l'histoire mythique thébaine. Pour le lien entre Dionysos à Magnésie et Thèbes, cf. aussi l'autel pour le dieu et Sémélé *I. Magn.*, 214 (cf. Isler-Kerényi, « Dionysos in Pergamon »).

<sup>17</sup> Ennius, *Athamas*, fr. 128-132 (*Remains of Old Latin*, I). Cf. Massa-Pairault, « Image et sens politique du thiasé », 215-218. On reconnaît une étape ultérieure de cette tradition dans le *Fastes* d'Ovide, où Inô est identifiée avec Mater Matuta, la déesse des *Matralia* (cf. ci-dessous, § 4).

<sup>18</sup> Sur la tradition du triomphe indien de Dionysos et sur son lien avec la mémoire de la campagne asiatique d'Alexandre, voir Caneva, « Il coro del re », 180-184, et *From Alexander to the Theoi Adelphoi*, Chapitre 3.

personnel, dans la dimension des charges politiques aussi bien que sacerdotales, la lance décorée se laisse interpréter comme une lance-thyrse, attirail traditionnellement attribué aux Bacchantes<sup>19</sup>. Le général accompagné par la prophétesse se présenterait donc comme une proposition minimale, mais reconnaissable, du cortège de Liber/Dionysos victorieux<sup>20</sup>.

Le cas de Marius nous amène à discuter l'un des aspects idéologiquement plus intéressants de la pénétration de l'imagerie hellénistique de Dionysos à Rome : l'insertion de traits empruntés à l'image du dieu triomphant dans les pratiques de la *pompa triumphalis* romaine et, plus généralement, dans la représentation du pouvoir personnel des grands généraux de la fin de la République<sup>21</sup>. Dans la perspective d'une histoire des contacts culturels entre Rome et l'Orient, on notera que, bien que les sources latines fassent référence au dieu sous le nom de Liber, les modèles suivis par les généraux romains sont sans doute à chercher dans les systèmes d'autoreprésentation du pouvoir personnel développés par les royaumes hellénistiques. Cette ouverture aux modèles orientaux se signale par son caractère transversal dans la classe politique romaine du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. En effet, si la figure de Marius s'insère dans la partie *popularis* de l'élite romaine entre la fin du II<sup>e</sup> et le début du I<sup>er</sup> siècle, la volonté du

jeune Pompée, lors de son triomphe africain de 79 av. J.-C., de défiler sur un char tiré par quatre éléphants à la manière de Liber révèle qu'aucune force politique de l'époque ne fut indifférente à la possibilité de transformer les traditions républicaines pour les buts de la lutte politique. Un détail emblématique de la rapidité de ce processus est le fait que Pompée dut finalement renoncer au défilé des éléphants parce que la *Porta Triumphalis* traditionnelle n'était pas assez large pour faire passer ces animaux exotiques<sup>22</sup>.

À la même période, la guerre sociale en Italie et celle contre Mithridate VI Eupator en Orient nous permettent d'identifier une autre configuration publique de Liber/Dionysos, cette fois-ci adoptée dans leur propagande par les ennemis de Rome. Comme dieu épiphannique, en même temps qu'évergète pour ses fidèles et irrésistible pourfendeur de ses ennemis, le Dionysos hellénistique se prêtait parfaitement à symboliser le pouvoir charismatique et les ressources illimitées du *basileus*. Au moment de l'affirmation de Rome dans les équilibres politiques de la Méditerranée orientale, cette caractérisation dionysiaque de la *basileia* finit par entrer en résonance avec un grand déploiement d'outils de propagande, souvent empruntés à un répertoire de thèmes religieux. Le lien de Mithridate avec la figure de

<sup>19</sup> Valère Maxime, III, 6, 6 ; Frontin, *Stratagèmes*, I, 11, 12 ; Plutarque, *Marius*, 17, 2-5. Pour l'interprétation de la lance décorée de Martha comme une lance-thyrse, voir de Cazanove, « Le thiase et son double », 197.

<sup>20</sup> Cette pratique aurait dû déranger la sensibilité de nombreux romains avec son exhibition de luxe oriental : un embarras que Plutarque ne manque pas de souligner et qu'on détecte aisément dans le titre du chapitre de Valère Maxime, dédié aux hommes illustres dont les vêtements et les manières se détachèrent du *mos patrius*.

<sup>21</sup> Parmi la vaste bibliographie sur le triomphe romain, on se limitera ici à mentionner les études de Versnel, *Triumphus* ; Itgenshorst, *Tota illa pompa* ; Bastien, *Le triomphe romain* ; Armstrong, « Claiming Victory ». Sur la pénétration de traits renvoyant au Dionysos hellénistique dans les triomphes de la République tardive, cf. de Cazanove, « Le thiase et son double », 190-197 ; Bastien, *Le triomphe romain*, 172-179.

<sup>22</sup> Pline, *Histoire naturelle*, 8, 2 ; Plutarque, *Pompée*, 14, 3. Sur la *Porta Triumphalis*, cf. Versnel, *Triumphus*, 132-163.

Dionysos est bien connu<sup>23</sup>. La propagande dionysiaque du roi du Pont put entrer en interaction avec la représentation de Liber comme le protecteur des *socii* italiques en révolte contre Rome. Un *aureus* unique conservé au Cabinet des Médailles de Paris montre au droit un buste masculin couronné de lierre (Liber ? ; Mithridate en Dionysos ?) ; au revers, une légende en osque (*MI. IEIUS MI.*), se référant à un personnage autrement inconnu, apparaît au-dessous d'une ciste mystique, sur laquelle sont posés une nébride et un thyrses décoré d'une bandelette. Les savants ont associé cette pièce, ainsi que d'autres pièces très rares, à la tentative des Italiques, jamais aboutie, d'établir une alliance militaire avec le roi du Pont. Pour l'*aureus* en question, cette interprétation semble confirmée par le fait que le même type iconographique se

retrouve dans le monnayage des villes pontiques d'Amisos et de Dia<sup>24</sup>. De son côté, Rome ne resta pas inerte face à cette guerre d'images, comme le montre la série de *quinarii* frappée par M. Porcius Cato à Rome en 89 av. J.-C. Sur cette émission, le profil de Liber au droit est accompagné, au revers, d'une Victoire assise, évoquant le soutien militaire du dieu à Rome<sup>25</sup>.

L'image d'un Dionysos vengeur de l'Orient émerge aussi, à quelques décennies de distance, d'un passage de Plutarque concernant la première rencontre entre Antoine et Cléopâtre en Cilicie, en 41 av. J.-C.<sup>26</sup>. La reine s'y rendit déguisée en Aphrodite-Isis entourée de servants représentant des *Érôtes* et, selon le texte de Plutarque, « partout courait la rumeur qu'Aphrodite venait en *kômos* rejoindre Dionysos pour le bien de l'Asie ». Mais si Antoine signe l'étape

<sup>23</sup> Sur la propagande de Mithridate VI, cf. McGing, *The Foreign Policy of Mithridates*, 89-108 ; de Callataÿ, *L'histoire des guerres mithridatiques*, 4-27 (lierre dans les émissions monétaires du roi) ; Muccioli, *Gli epiteli ufficiali dei re ellenistici*, 329-331. Pour la possible représentation de Mithridate comme vengeur de l'Orient dans la littérature prophétique, voir les propositions de Collins, *Seers, Sibyls and Sages*, 62-64, 71-72, concernant l'*Oracle d'Hystaspes*, un texte annonçant l'avènement d'un « roi du ciel » et la conquête de l'Occident par l'Orient. Voir aussi Buitenwerf, *Book III of the Sibylline Oracles*, concernant la prophétie de revanche de l'Asie contre Rome dans *Oracles Sibyllins*, III, 350-380. Pour un aperçu du débat sur la datation du III<sup>e</sup> livre des *Oracles*, cf. aussi Camassa, « Ripensando la Sibilla Giudaica ».

<sup>24</sup> Eychenne, « Considérations numismatiques », 76-77, fig. 9 ; de Callataÿ, *L'histoire des guerres mithridatiques*, 287 et pl. LI, cat. E ; Wyler, « Réhabilitation de Liber », 238-239, fig. 3. Un autre type en bronze montre au droit une figure masculine couronnée d'un diadème, d'un pampre et d'un rameau de lierre ; au revers un taureau est en train d'écraser une louve, avec la légende osque VITELIV (« Italie ») (Eychenne, « Considérations numismatiques », 75-76, fig. 8 ; Wyler, « Réhabilitation de Liber », 239).

<sup>25</sup> Cf. Crawford, *Roman Republican Coinage*, 352 et n° 343 2a ; Wyler, « Réhabilitation de Liber », 239. Il est intéressant de remarquer la présence de ce contraste entre Diony-

sos/Liber et Victoire dans les séries monétaires frappées, quelques décennies plus tard, par Marc Antoine et Octavien. En 39 av. J.-C., Antoine introduit à son nom une série de cistophores représentant, au droit, son portrait et celui d'Octavie, et au revers Dionysos sur la ciste mystique, avec canthare et thyrses, entouré par deux serpents. Après la victoire contre Antoine, en 28, des nouveaux *quinarii* d'Octavien représentèrent le portrait du vainqueur au droit, tandis que, dans la scène au revers, Dionysos était remplacé par une Victoire ailée, avec la légende *ASIA RECEPTA* (cf. Sauron, *L'histoire végétalisée*, 103-106, fig. 41-44).

<sup>26</sup> Plutarque, *Antoine*, 26, 1-7. Sur la rencontre de Tarse, cf. Kuttner, « Hellenistic Images of Spectacle », 101 ; Thompson, « Hellenistic Royal Barges », 185-187. Sur Antoine se faisant identifier avec Dionysos et Osiris en Égypte, voir Dion Cassius, L, 25, 3. L'histoire hellénistique, à la fois iconographique et culturelle, de l'association entre Dionysos et Aphrodite a été récemment reparcourue par Wyler, « Dionysos/Loufir/Liber », dans son étude du fronton du temple bachique de Sant'Abbondio, près de Pompéi. On notera que, en confirmant la datation du temple au III<sup>e</sup> plutôt qu'au début du II<sup>e</sup> siècle, les fouilles françaises de 2008 ont permis d'abandonner une interprétation reçue, identifiant dans l'édification d'un nouveau sanctuaire dionysiaque un acte de provocation, de la part de la cité samnite, à l'interdiction des Bacchanales en 186 av. J.-C. et donc à l'hégémonie romaine.

finale de l'appropriation du Dionysos hellénistique par un général romain, c'est dans la carrière de César qu'il faut, semble-t-il, chercher le point de jonction entre le cortège dionysiaque minimal de Marius et l'utilisation systématique de ce dieu dans la propagande d'Antoine. Selon Dion Cassius, à l'occasion du triomphe de 46 av. J.-C., César « passa les premières journées du triomphe conformément aux usages établis ; le dernier jour, après le repas du soir, il vint à son forum, chaussé de sandales (βλαύτας) et couronné de toutes sortes de fleurs ; de là, il fut ramené chez lui par le peuple pour ainsi dire tout entier qui formait le cortège autour de lui, accompagné de nombreux éléphants porteurs de torches »<sup>27</sup>. Comme dans le cas de Marius, mais avec des proportions gigantesques montrant la rapidité du renouvellement des traditions républicaines, la construction d'un cortège à la teneur dionysiaque<sup>28</sup> s'étend de la structure officielle de la *pompa triumphalis* à la dimension ambiguë de la partie suivante du programme, placée à mi-chemin entre la fête institutionnelle (les banquets du triomphe) et la célébration personnelle du chef. De forte valeur symbolique est le passage du cortège au forum bâti par César même, selon une superposition entre initiative personnelle et espace public, à la fois politique et religieux, qui caractérise l'époque et qui trouvera son point d'aboutissement dans le programme architectural d'Octavien sur le Palatin. Il faut aussi

noter que le cortège musical nocturne accompagnant le triomphateur avait déjà été adopté, au III<sup>e</sup> siècle, par C. Duilius, le premier Romain à avoir remporté un triomphe naval sur les Carthaginois (à Mylae, en 260 av. J.-C.) : d'après Cicéron et Tite-Live, à la suite de cette victoire, Duilius se fit précéder, en revenant des banquets, par un cortège chantant au son d'une flûte et illuminé par une torche<sup>29</sup>. La création d'un cortège nocturne suivant le commandant victorieux après le banquet a, encore une fois, des précédents dans la tradition hellénistique, comme le montre la procession à teneur dionysiaque issue du banquet d'Alexandre après la conquête de Persépolis, que Diodore décrit comme un ἐπινίκιον κῶμον [...] Διονύσω<sup>30</sup>. De même que le couronnement avorté en 44 av. J.-C. aux *Lupercalia*<sup>31</sup>, l'épisode mentionné par Dion s'insère donc dans une tendance, bien connue pour César, à forcer progressivement les limites traditionnelles de l'autoreprésentation du pouvoir personnel, notamment à travers des dispositifs offerts par une imagerie dionysiaque.

Toutes les facettes publiques de Dionysos qu'on vient de mentionner convergent dans la figure de Marc Antoine<sup>32</sup>. Dans ses *Vies parallèles*, Plutarque joue sur cette personnification dionysiaque pour représenter Antoine comme une figure de théâtre, selon un *topos* rhétorique que l'auteur développe systématiquement dans sa caractérisation de Démétrios Poliorcète en

<sup>27</sup> Dion Cassius, XLIII, 22, 1. Sur ce passage, voir Pailler, *Bacchanalia*, 739-740 ; Wyler, « Réhabilitation de Liber », 242. Sur la valeur monarchique et dionysiaque des éléphants dans la tradition hellénistique, cf. Bell, *Spectacular Power*, 114-150 ; Iossif, Lorber, « The Elephantarches Bronze ». Sur les éléphants à Rome, Bell, *Spectacular Power*, 151-198 ; Bastien, *Le triomphe romain*, 176-179.

<sup>28</sup> Le type de sandales portées par César renvoie aussi à une iconographie dionysiaque : cf. le *diabathra* attribués au dieu par Naevius, *Lycurgue*, fr. 42 (ci-dessus, n. 5).

<sup>29</sup> Cicéron, *De senectute*, 44 ; Tite-Live, *Periochae*, 17.

<sup>30</sup> Diodore, XVII, 72 ; cf. Quinte-Curce, V, 7 ; Plutarque, *Alexandre*, 38. Pour les *epinikia* d'Alexandre à Persépolis, voir Caneva, « Il coro del re », 175-177.

<sup>31</sup> Cf. Turcan, « César et Dionysos », 323-325.

<sup>32</sup> Sur Antoine *Neos Dionysos* à travers les textes littéraires, l'épigraphie et la numismatique, cf. Marasco, « Marco Antonio » ; Wyler, « Réhabilitation de Liber », 240-244 ; Voutiras, « Des honneurs divins », 462-463.

« roi de tragédie »<sup>33</sup>. Le *topos* est bien attesté dans la culture rhétorique de l'époque impériale<sup>34</sup>, où les chefs s'emparant d'une pratique charismatique du pouvoir, inspirée de la tradition hellénistique, sont souvent caractérisés d'*eidôla* ou d'acteurs jouant le rôle d'Alexandre, de Dionysos, d'Héraclès, ou des Dioscures<sup>35</sup>. L'appropriation de traits dionysiaques par ces personnages n'est pourtant pas simplement une stratégie littéraire, mais elle répond de manière concrète à une conception charismatique et épiphanique du pouvoir personnel<sup>36</sup>. L'apparition théâtrale au sens large, c'est-à-dire dans un contexte officiel et/ou à travers une performance ritualisée devant un large public, fut adoptée à plusieurs reprises par Antoine dans un processus d'exploitation de toutes les ressources idéologiques offertes par la figure

publique de Dionysos dans le monde hellénistique. Une longue série d'épisodes attestés par les sources historiographiques peut être mentionnée à cet égard [Tableau 2] :

- 1) l'*apantésis* dionysiaque célébrée par les habitants d'Éphèse en 41 av. J.-C., lors de l'arrivée d'Antoine<sup>37</sup> ;
- 2) la structure installée dans le théâtre d'Athènes, simulant l'autel dionysiaque, à l'intérieur de laquelle Antoine organisait des banquets en présentant son pouvoir comme l'objet d'un spectacle ritualisé pour les citoyens<sup>38</sup> ;
- 3) la hiérogamie avec Athéna, encore à Athènes, épisode mettant en scène une idée de proximité entre Antoine et la sphère divine qui renvoie encore une fois au modèle de Démétrios Poliorcète<sup>39</sup> ;

<sup>33</sup> Plutarque, *Antoine*, 29, 4 ; *Démétrios*, 34, 4 ; 41, 5 ; 44, 9 ; 45, 5 ; 53, 1.

<sup>34</sup> Avant Plutarque, on trouve ce motif dans le portrait que Philon d'Alexandrie donne de Caligula, (*Legatio ad Caium*, 76-81), dépeint comme un Protée utilisant les attributs des héros sans qu'il sache se montrer à la hauteur de leurs gestes. Cependant, le motif du roi déguisé en dieu semble remonter bien plus haut : on le trouve déjà dans le pamphlet composé par Éphippe d'Olynthe sur la mort d'Alexandre III, selon lequel le roi macédonien aurait eu l'habitude de se présenter en public avec les attributs propres à plusieurs divinités (*FGrH* 126 F 5 Jacoby = Athenée, XII, 537e – 538b).

<sup>35</sup> Cf. Plutarque, *Démétrios*, 41, 5.

<sup>36</sup> Sur les rapports entre les stratégies adoptées par Démétrios et Antoine avec leur représentation littéraire, cf. von Hesberg, « The King on Stage » ; Thonemann, « The Tragic King ». Sous l'étiquette de « roi de théâtre » se situe l'une des apparitions les plus efficaces de Démétrios à Athènes, au printemps 295 (Plutarque, *Démétrios*, 34, 4-5) : après le siège et conquête de la ville, Démétrios réunit le peuple dans le théâtre, en entourant la scène et le *logeion* de soldats. Démétrios entra par la *parodos* supérieure ὠσπερ οἱ τραγωδοί et devant le public terrifié il montra sa bienveillance en se réconciliant avec le peuple et adoptant une politique qui lui était favorable.

<sup>37</sup> Plutarque, *Antoine*, 24, 4-5. L'épisode n'apparaît que chez Plutarque et il était probablement rapporté par une tradition hostile à Antoine, d'où la mention des épiclèses

parodiées. En revanche, Appien, *Guerre civile*, 5, 4, se limite à signaler qu'Antoine rendit hommage à Artémis. Pour Antoine se faisant annoncer comme nouvel Dionysos dans les villes grecques, cf. aussi Socrate de Rhodes, *FGrH* 192 F 2 Jacoby ; Plutarque, *Antoine*, 24, 4 ; 26, 5-6 ; 60, 2 ; Dion Cassius, XLVIII, 39, 2. Sur les célébrations publiques liées à l'arrivée de souverains ou d'autres chefs dans une ville (*apantésis*), voir les contributions recueillies par Bérenger, Perrin-Saminadayar, *Les entrées royales et impériales*.

<sup>38</sup> Socrate de Rhodes, *FGrH* 192 F 2 Jacoby. Dans le même passage, Socrate fait aussi mention de processions nocturnes avec des lampes remontant sur l'Acropole. Un autel dionysiaque faisait partie de la décoration du bateau royal de Ptolémée IV, la *Thalamègos* (Athenée, V, 203f – 205c : cf. Thompson, « Hellenistic Royal Barges », 189-192). Sur la fonction de l'autel et d'autres éléments contribuant à reconstruire la sauvagerie dionysiaque dans ses lieux de culte, cf. Jaccottet, « Integrierte Andersartigkeit ».

<sup>39</sup> Sénèque, *Suasoriae*, I, 6 ; Dion Cassius, XLVIII, 39, 2. D'après Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, IV, 48, Démétrios aurait mis en scène une « hiérogamie » sur l'acropole en remplaçant Athéna par la courtisane Lamia (sur Démétrios dans le Parthénon, voir aussi Plutarque, *Démétrios*, 24 et 26). Si l'on en croit le témoignage de Clément, cet épisode serait emblématique d'une tendance de Démétrios à manipuler les traditions religieuses locales (dans ce cas, les rites des Anthéstéries) pour les intégrer à sa propre représentation de chef charismatique (à ce propos, cf. Kuhn, « Ritual

- 4) le triomphe alexandrin de 34 av. J.-C., où, selon le compte rendu critique de Velleius Paterculus, Antoine se présenta habillé en Liber Pater<sup>40</sup> ;
- 5) l'institution de thiasés de cour à Alexandrie, selon une tradition ptolémaïque<sup>41</sup>.

En dépassant les modèles romains précédents dans une perspective plus largement méditerranéenne, l'expérience d'Antoine anticipe le scénario de l'empire gréco-romain des siècles à venir. En même temps, elle s'insère dans le contexte idéologique de la phase finale des guerres civiles, marqué par la polarisation entre Antoine-Liber-Dionysos et Octavien-Apollon<sup>42</sup>.

Change ». L'acte de Démétrios a d'ailleurs divisé la critique moderne entre ceux qui mettent l'accent sur la violation impie des traditions religieuses (cf. Kuhn, « Ritual Change », 272-275) et ceux qui interprètent le geste de Démétrios comme une conduite visant à intégrer la figure charismatique du roi dans la ritualité traditionnelle d'Athènes (Ogden, *Polygamy*, 263). On pourra garder les deux interprétations et suggérer que des positions similaires pourraient avoir divisé les opposants et les partisans de Démétrios dans l'Athènes de la fin du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>40</sup> Velleius Paterculus, II, 82, 4 : *cum ante novum se Liberum Patrem appellari iussisset, cum redimitus haderis crocotaque [con. Ruhnken | corona AP] velatus aurea et thyrsus tenens cothurnisque succinctus curru velut Liber Pater vectus esset Alexandriae*. Sur le triomphe alexandrin de 34 av. J.-C., cf. Strootman « Queen of Kings ». Les détails donnés par l'historien romain suggèrent que l'événement fut inspiré du modèle de la grande procession de Ptolémée II, au règne duquel Cléopâtre puisa beaucoup d'éléments idéologiques.

<sup>41</sup> Les deux thiasés sont connus comme *synodos Amomèto-biôn* et *Synapothanoumenoi*. Sur les thiasés de cour ptolémaïques, cf. Tondriau, « Les thiasés dionysiaques » ; Caneva, « Il coro del re », 173-174.

<sup>42</sup> Des traces de la propagande de l'époque se trouvent notamment dans le passage de Plutarque sur l'entrée dionysiaque d'Antoine à Éphèse, où les épicleses *Charitodès* et *Meilichios* sont remplacées, dans la partie favorable à Octavien, par *Omèstès* et *Agriônios* (*Antoine*, 24, 3-5). La

### 3. Octavien Auguste

Cette opposition radicale n'était toutefois pas destinée à survivre à la chute d'Antoine. Après avoir célébré la fin de la guerre contre Sextus Pompée avec le vœu d'un nouveau temple d'Apollon sur le Palatin – en 36 av. J.-C. et le temple fut dédié en 28 av. J.-C. – Octavien veilla à ce que le conflit qui l'entraîna jusqu'à Actium ne soit pas perçu comme une guerre civile, mais bien comme un conflit externe dirigé contre l'alliée rebelle Cléopâtre. Dans la propagande d'Octavien, Antoine n'était donc plus qu'un magistrat privé de toute légitimité par sa propre conduite. Par conséquent, la victoire fut présentée de manière systématique

campagne idéologique associant Antoine et Cléopâtre avec un Dionysos menaçant l'ordre de Rome façonne aussi le récit de la chute d'Alexandrie après Actium, précédée, selon une tradition rapportée par Plutarque (*Antoine*, 75, 4-6), par la fuite de Dionysos qui laisse la capitale ptolémaïque (sur le dieu abandonnant son protégé, voir aussi le dossier sur Démétrios à Athènes, étudié par Kuhn, « Ritual Change », 275-277). L'autre côté de la propagande est montré par Suétone, *Auguste*, 70, 1-2, qui mentionne l'épisode du banquet privé « des douze dieux », inspiré du *lectisternium* et organisé par Octavien en 39, probablement dans sa maison sur le Palatin. Si l'on en croit notre source, à cette occasion, chaque invité aurait pris la place d'une divinité, et Octavien celle d'Apollon. Cette initiative, plus adaptée au cérémoniel d'une cour hellénistique qu'au *mos maiorum* romain, fut considérée comme un acte impie et immoral pendant une période de famine à Rome. Suétone fait mention à cet égard d'un poème satyrique, certainement issu de la partie antonienne, qui attribue à Octavien le nom d'Apollon *Tormentor*. Pour Octavien se prétendant le fils d'Apollon ou Apollon lui-même, voir en particulier Domitius Marsus, *Epigrammata Bobiensia*, 39 ; Dion Cassius, XLV, 1, 2 ; Suétone, *Auguste*, 94, 4 (= Asclépiades de Mendès, *FGrH* 617 F 2 Jacoby) ; cf. Lange, *Res Publica Constituta* ; Wiseman, *Unwritten Rome*, 130-131. Sur l'opposition entre propagande apollinienne et bachique à l'époque de la guerre entre Octavien et Antoine, voir aussi l'étude de Sauron, *L'histoire végétalisée*.

comme l'acquisition de l'Égypte et la pacification de l'Orient révolté.

Cet effacement silencieux de l'hostilité interne convient tout autant à ce qui se passa dans la sphère de la politique religieuse. Certes, Liber n'occupe pas une place principale dans les projets d'Auguste : il est significatif qu'à l'opposé de la centralité d'Apollon dans le programme religieux et architectural du prince, le temple ancestral de Liber aux pieds de l'Aventin, détruit par un incendie en 31 av. J.-C., ne semble pas avoir été inséré dans le grand programme de restauration de temples de l'année 28<sup>43</sup>. Auguste n'entama la restauration du temple de Liber que très tard, le temple étant finalement inauguré par Tibère, en 17 ap. J.-C.<sup>44</sup>. La diffusion de motifs bachiques dans l'art privé de l'époque augustéenne montre toutefois que Liber pouvait encore trouver sa place à Rome, même dans les cercles les plus proches du *princeps*<sup>45</sup>. Les sources iconographiques et textuelles dévoilent en effet un laboratoire en action, visant à façonner la figure d'un Liber conforme à l'idéologie augustéenne de la restauration du *mos maiorum*. Dans ce dernier cas, la stratégie adoptée se révèle toujours archaïsante. Paul Zanker a consacré des pages désormais classiques au message moral impliqué par la récupération des modèles de l'art grec pré-hellénistique. Dans le même cadre culturel, on peut insérer aussi, entre le 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C. et le 1<sup>er</sup> ap. J.-C., la diffusion d'un type iconographique de Dionysos barbu et d'âge mûr. Ce succès se signale dans l'art néo-attique, un art conçu pour un public romain et

combinant des éléments grecs éclectiques mais ressentis comme archaïques<sup>46</sup>. Dans la littérature de l'entourage d'Auguste, l'affirmation d'une image mitigée et socialement approuvée de Liber passe, de la même façon, à travers une imagerie idéalisée, où le Liber agricole italique est hybridé avec un Dionysos vu, à travers l'art grec classique, comme une divinité intégrée dans le système religieux et moral de la *polis*<sup>47</sup>. Ainsi, le Iacchus au cortège inquiétant et barbare de Catulle – si proche des *Bacchantes* d'Euripide mais aussi des descriptions romaines des rites des Galles – laisse la place, dans les *Géorgiques* de Virgile, au Bacchus dieu de la végétation qui côtoie Cérès, le *Pater Lenaeus* protecteur de la vigne et du vin<sup>48</sup>. De la même façon, un Bacchus agricole, toujours accompagné de Cérès, est invoqué par Tibulle parmi les *dii patrii* préposés à la *lustratio* des champs<sup>49</sup>. La connotation traditionnelle de Bacchus comme dieu de la sauvagerie apparaît elle aussi mitigée dans les *Carmina* d'Horace. Ici le dieu est identifié avec l'inspiration poétique, tandis que les paysages évoqués (principalement la Thrace avec le fleuve Hebrus et le mont Rhodope, mais aussi la Thèbes de Penthée et Delphes avec les Thyades) proposent de manière stéréotypée une géographie bachique « classique », dépourvue de tout élément inquiétant et réellement sauvage<sup>50</sup>.

Mais c'est dans la réorganisation et la systématisation de la mémoire officielle de la Rome républicaine, mise en place par Auguste, qu'on trouve pleinement achevé ce projet de construction de la figure de Pater Liber : dieu éclectique

<sup>43</sup> Pour l'incendie, cf. Dion Cassius, L, 10, 3. Pour la restauration des temples, cf. Auguste, *Res Gestae*, 20, 4 ; Tite-Live, IV, 20, 7 ; Suétone, *Auguste*, 30, 2 ; Dion Cassius, LIII, 2, 4-5.

<sup>44</sup> Tacite, *Annales*, II, 49. Cf. Fuhrer, « Inszenierung von Göttlichkeit », 380-381 ; Wiseman, *Unwritten Rome*, 131-134.

<sup>45</sup> Wyler, « Réhabilitation de Liber », 243-244.

<sup>46</sup> Zanker, *Augustus* ; Wyler, « À la barbe de Dionysos ».

<sup>47</sup> Cf. Fuhrer, « Inszenierung von Göttlichkeit », 381-387.

<sup>48</sup> Catulle, 64, 251-262 ; Virgile, *Géorgiques*, I, 9 ; II, 1-8. La date de composition des *Géorgiques*, entre 36 et 29 av. J.-C., permet d'identifier un programme idéologique alternatif à celui du Dionysos hellénistique d'Antoine.

<sup>49</sup> Tibulle, II, 1, 17.

<sup>50</sup> Cf. Horace, *Odes*, II, 19 ; III, 25.

et pourtant pleinement romain car instauré une fois pour toujours – *sancte et auguste*, pour citer Cicéron<sup>51</sup> – sous les auspices des ancêtres. Si la version livienne de l'affaire des Bacchanales fait connaître la lecture officielle du régime sur la défense du culte traditionnel et de la citoyenneté contre les dégénéralions venues de l'étranger, la poésie étiologique des *Fastes* d'Ovide montre jusqu'à quel point les mythes grecs de Bacchus et de son cortège se mêlent aux rites romains des *Liberalia* et des *Matralia* d'Inô-Mater Matuta<sup>52</sup>. Cependant, il s'agit toujours de contacts projetés dans le passé préhistorique de Rome : depuis l'arrivée d'Inô le long du Tibre, au temps du règne de l'arcadien Évandré, jusqu'à l'instauration du temple de la tante de Bacchus par le roi Servius Tullius, cette narration issue de l'idéologie augustéenne met en scène une hellénisation de Rome acceptable car appartenant aux temps des fondateurs.

Peu de politiques culturelles se sont montrées si profondément imprégnées d'une idéologie archaïsante que celle d'Auguste. Comme toujours, une idéologie archaïsante qui s'impose comme dispositif culturel dominant devient un archaïsme « génératif », c'est-à-dire refaçonnant et réinventant, avec de nouveaux objectifs, les traditions qu'il élève au rang de valeur. Au moment où Rome achève le processus qui lui fait dominer entièrement le bassin méditerranéen, la classe ayant vaincu la guerre civile se donne l'effort de construire un modèle culturel explicitement inspiré du monde de la *polis* grecque, en particulier celui de l'Athènes archaïque et classique, plutôt que des empires hellénistiques. Refaçonnée selon des modèles grecs archaïsants pour paraître pleinement

romaine, l'image augustéenne de Liber Pater constitue, avec son éclectisme paradoxal, le point d'arrivée, bien que temporaire, d'une histoire culturelle longue de deux siècles. Ce filtre idéologique permet de puiser à une grécité classique, libérée des traits orientaux des ennemis de Rome et donc capable de devenir un modèle identitaire pour une Rome se prétendant pacificatrice et pacifiée.

#### BIBLIOGRAPHIE

- ANDO, Clifford, « *Interpretatio Romana* », *CPh*, 100/1 (2005), 41-51.
- ANDO, Clifford, *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2008.
- ANEZIRI, Sophia, *Die Vereine der dionysischen Techniten im Kontext der hellenistischen Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine*, Stuttgart, Steiner, 2003 (*Historia Einz.*, 163).
- ARMSTRONG, Jeremy, « Claiming Victory: The Early Roman Triumph », in Anthony J. Spalinger, Jeremy Armstrong (éd.), *Rituals of Triumph in the Mediterranean World*, Leiden/Boston, Brill, 2013, 7-22.
- BASTIEN, Jean-Luc, *Le triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois derniers siècles de la république*, Rome, École française de Rome, 2007 (*CEFR*, 392).
- BEARD, Mary, NORTH, John, PRICE, Simon, *Religions of Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- BELL, Andrew, *Spectacular Power in the Greek and Roman World*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- BÉRENGER, Agnès, PERRIN-SAMINADAYAR, Éric (éd.), *Les entrées royales et impériales. Histoire, représentation et diffusion d'une cérémonie publique, de l'Orient ancien à Byzance*, Paris, De Boccard, 2009.

<sup>51</sup> Cicéron, *De la nature des dieux*, 2, 24 : *eum quem nostri maiores auguste sancteque Liberum | cum Cerere et Libera consecraverunt, quod quale sit ex mysteriis intellegi potest.*

<sup>52</sup> Ovide, *Fastes*, III, 713-808 ; IV, 473-648. Sur la proximité topographique des deux temples de Liber et Mater

Matuta et sur son importance dans l'élaboration des mythes étiologiques associés à leurs cultes, voir Scheid, À *Rome sur les pas de Plutarque*, 32, 37.



- BORGEAUD, Philippe, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Seuil, 1996.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste, *Histoire des Lagides*, Paris, Leroux, 1903-1907.
- BRICAULT, Laurent, « La diffusion isiaque : une esquisse », in Peter C. Bol, Gabriele Karminski, Caterina Maderna (éd.), *Fremdheit – Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Stuttgart, Scheufele, 548-556.
- BRUHL, Adrien, *Liber pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris, De Boccard, 1953.
- BUITENWERF, Rieuwerd, *Book III of the Sibylline Oracles and Its Social Setting: With an Introduction, Translation, and Commentary*, Leiden, Brill, 2003.
- CAMASSA, Giorgio, « Ripensando la Sibilla Giudaica di Alessandria », in Gianpaolo Urso (éd.), *Iudaea socia – Iudaea capta. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 22-24 settembre 2011*, Pisa, ETS, 2012, 13-28.
- CANEVA, Stefano G., « Il coro del re. Capo e comprimari nella storiografia e nell'epos fra IV e III secolo a.C. », *QS*, 77 (2013), 167-206.
- CANEVA, Stefano G., *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Foundation and Legitimation of a Dynasty*, Leuven, Peeters, à paraître (*Studia Hellenistica*, 56).
- CAPPONI, Livia, *Il tempio di Leontopoli in Egitto. Identità politica e religiosa dei Giudei di Onia (c. 150 a.C. – 73 d.C.)*, Pisa, ETS, 2007.
- COLLINS, John J., *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Boston/Leiden, Brill, 2001.
- CRAWFORD, Michael H., *Roman Republican Coinage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- DE CALLATAÏ, François, *L'histoire des guerres mithridatiques vue par les monnaies*, Louvain-La-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1997 (*Numismatica Lovaniensia*, 18).
- DE CAZANOVE, Olivier, 1986, « Le thiasse et son double », in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome, École française de Rome, 1986 (*CEFR*, 89), 177-197.
- DIGNAS, Beate, « Rituals and the Construction of Identity in Attalid Pergamon », in Beate Dignas, Roland R.R. Smith (éd.), *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 119-144.
- ERSKINE, Andrew, *Troy between Greece and Rome. Local Tradition and Imperial Power*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- EYCHENNE, Jean-Marc, « Considérations numismatiques sur la guerre sociale », *Pallas*, 36 (1990), 71-87.
- FABRIZI, Virginia, *Mores veteresque novosque: rappresentazioni del passato e del presente di Roma negli Annales di Ennio*, Pisa, ETS, 2012.
- FUHRER, Therese, « Inszenierung von Göttlichkeit. Die politische Rolle von Dionysos/Bacchus in der römischen Literatur », in Renate Schlesier (éd.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, 373-390.
- GRANET, Jean, « Dionysos contre Rome », *Pallas*, 36 (1990), 53-70.
- HAMON, Patrice, « Les prêtres du culte royal dans la capitale des Attalides : note sur le décret de Pergame en l'honneur du roi Attale III (OGIS 332) », *Chiron*, 34 (2003), 169-185.
- HEINEN, Heinz, « Die Tryphè des Ptolemaios VIII. Euergetes II. Bemerkungen zum ptolemäischen Herrscherideal und zu einer römischen Gesandtschaft in Ägypten (140/39 v. Chr.) », in Heinz Heinen (éd.), *Althistorische Studien Hermann Bengtson zum 70. Geburtstag dargebracht von Kollegen und Schülern*, Wiesbaden, Steiner, 1983 (*Historia Einz.*, 40), 116-130.
- HESBERG (VON), Henner, « The King on Stage », in Bettina Bergmann, Christine Kondoleon (éd.), *The Art of Ancient Spectacle*, Washington, Yale University Press, 1999, 65-76.
- IOSSIF, Panagiotis P., LORBER, Catharine C., « The Elephantarches Bronze of Seleucus I Nikator », *Syria*, 87 (2010), 147-164.
- ISLER-KERÉNYI, Cornelia, « Dionysos in Pergamon. Ein polytheistisches Phänomen », in Renate Schlesier (éd.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, 433-446.
- ITGENSHORST, Tanja, *Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- JACCOTTET, Anne-Françoise, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zürich, Akanthus, 2003.
- JACCOTTET, Anne-Françoise, « Du thiasse aux mystères. Dionysos entre le privé et l'officiel », in Véronique Dasen, Marcel Piérart (éd.), *Ἱδία καὶ δημοσία. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2005 (*Kernos Suppl.*, 15), 191-202.

- JACCOTTET, Anne-Françoise, « Un dieu, plusieurs mystères ? Les différents visages des mystères dionysiaques », in Corinne Bonnet, Jörg Rüpke, Paolo Scarpi (éd.), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart, Steiner, 2006 (PAB, 16), 219-230.
- JACCOTTET, Anne-Françoise, « Intégrée Andersartigkeit: Die Rolle des dionysischen Vereine », in Renate Schlesier (éd.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, 413-431.
- KUHN, Annika B., « Ritual Change during the Reign of Demetrius Poliorcetes », in Eftychia Stavriano-poulou (éd.), *Ritual Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2006 (*Kernos Suppl.*, 16), 265-282.
- KUTTNER, Ann, « Hellenistic Images of Spectacle, from Alexander to Augustus », in Bettina Bergmann, Christine Kondoleon (éd.), *The Art of Ancient Spectacle*, Washington, Yale University Press, 1999, 97-123.
- LANGE, Carsten H., *Res Publica Constituta: Actium, Apollo and the Accomplishment of the Triumviral Assignment*, Leiden, Brill, 2009 (*Impact of Empire*, 10).
- MARASCO, Gabriele, « Marco Antonio “nuovo Dioniso” e il *De sua ebrietate* », *Latomus*, 51 (1992), 538-548.
- MASSA-PAIRAULT, Françoise-Hélène, « Image et sens politique du thiasse des tragiques latins à Ovide », in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome, École française de Rome, 1986 (CEFR, 89), 199-226.
- MCGING, Brian C., *The Foreign Policy of Mithridates VI Eupator, King of Pontus*, Leiden, Brill, 1986.
- MICHEL, Christoph, « Dionysos Kathegemon und der attalidische Herrscherkult. Überlegungen zur Herrschaftsrepräsentation der Könige von Pergamon », in Linda-Marie Günther, Sonja Plischke (éd.), *Studien zum vorhellenistischen und hellenistischen Herrscherkult*, Berlin, Verlag Antike, 2011, 114-140.
- MOYER, Ian S., *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.
- MUCCIOLI, Federicomaria, *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici*, Stuttgart, Steiner 2013 (*Historia Einz.*, 224).
- MUSTI, Domenico, « Il dionisismo degli Attalidi: antecedenti, modelli, sviluppi », in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome, École française de Rome, 1986 (CEFR, 89), 105-128.
- NADIG, Peter, 2007, *Zwischen König und Karikatur. Das Bild Ptolemaios' VIII. im Spannungsfeld der Überlieferung*, München, Beck, 2007 (*Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte*, 97).
- OGDEN, Daniel, *Polygamy, Prostitutes, and Death: The Hellenistic Dynasts*, London, Duckworth, 1999.
- PAILLER, Jean-Marie, *Bacchanalia. La répression de 186 avant J.-C. à Rome et en Italie*, Rome, École française de Rome, 1988, (BEFAR, 270).
- RENAULT, Luc, « Ptolémée Philopator et le stigmate de Dionysos », *Mètis*, 4 (2006), 211-238.
- RICE, Ellen E., *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- ROLLER, Lynn E., *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1999.
- SAURON, Gilles, *L'histoire végétalisée. Ornement et politique à Rome*, Paris, Picard, 2000.
- SCHEID, John, *À Rome sur les pas de Plutarque*, Paris, Vuibert, 2012.
- SCHEID, John, *Les Dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Seuil, 2013.
- STROOTMAN, Rolf, « Deliverance from Barbarians as a Theme in Hellenistic Royal Propaganda », in Karl A.E. Enekel, Ilja Leonard Pfeijffer (éd.), *The Manipulative Mode: Political Propaganda in Antiquity. A Collection of Case Studies*, Leiden/Boston, Brill, 2005, 100-141.
- STROOTMAN, Rolf, « Queen of Kings: Kleopatra VII and the Donations of Alexandria », in Margherita Facella, Ted Kaizer (éd.), *Kingdoms and Principalities in the Roman Near East*, Stuttgart, Steiner, 2010 (*Occidens et Oriens*, 19), 140-157.
- SUYS, Véronique, « Les associations cultuelles dans la cité aux époques hellénistique et impériale », in Véronique Dasen, Marcel Piérart (éd.), Ἱδία καὶ δημοσία. *Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2005 (*Kernos Suppl.*, 15), 203-218.
- TAKÁKS, Sarolta A., « Politics and Religion in the Bacchanalian Affair of 186 B.C.E. », *HSCP*, 100 (2000), 301-310.
- THOMPSON, Dorothy J., « Hellenistic Royal Barges », in Kostas Buraselis, Mary Stefanou, Dorothy J. Thompson (éd.), *The Ptolemies, the Sea and the*

- Nile: Studies in Waterborne Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 185-196.
- THONEMANN, Peter, « The Tragic King: Demetrios Poliorketes and the City of Athens », in Olivier Hekster, Richard Fowler (éd.), *Imaginary Kings: Royal Images in the Ancient Near East, Greece and Rome*, Stuttgart, Steiner, 2005 (*Oriens et Occidens*, 11), 63-86.
- TONDRIAU, Julien, « Les thiasés dionysiaques royaux de la cour ptolémaïque », *CdÉ*, 41 (1946), 149-171.
- TURCAN, Robert, « César et Dionysos », in *Hommages à la mémoire de J. Carcopino*, Paris, Belles Lettres, 1977, 317-325.
- VAN HAEPEREN, Françoise, « Fonction des autorités politiques et religieuses romaines en matière de cultes orientaux », in Corinne Bonnet, Jörg Rüpke, Paolo Scarpi (éd.), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart, Steiner, 2006 (*PAB*, 16), 39-52.
- VERSNEL, Hendrik S., *Triumphus: An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden, Brill, 1970.
- VOUITIRAS, Emmanuel, « Des honneurs divins pour Marc Antoine à Thessalonique ? », in Panagiotis P. Iossif, Andrzej Chankowski, Catharine C. Lorber (éd.), *More than Men, Less than Gods: Studies in Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens (1-2 November 2007)*, Leuven, Peeters, 2011 (*Studia Hellenistica*, 51), 457-474.
- WISEMAN, Timothy, *Unwritten Rome*, Exeter, University of Exeter Press, 2008.
- WYLER, Stéphanie, « À la barbe de Dionysos : les valeurs d'une image 'archaïsante' à Rome », *Ktèma*, 31 (2006), 189-202.
- WYLER, Stéphanie, « Réhabilitation de Liber : ambiguïtés de la condamnation des images dionysiaques, de "l'affaire" des Bacchanales à Actium », in Stéphane Benoist, Anne Daguët-Gagey (éd.), *Un discours en images de la condamnation de mémoire*, Metz, Centre régional universitaire lorrain d'histoire, 2008 (*CRULH*, 34), 229-244.
- WYLER, Stéphanie, « Dionysos/Loufir/Liber et sa parèdre. Le fronton du temple et le culte de S. Abbondio », *MEFRA – Antiquité*, 125/1 (2013), <http://mefra.revues.org/1252>
- WYLER, Stéphanie, *Les images de Liber. Perceptions du dionysisme dans la Rome républicaine*, Rome, École française de Rome, à paraître (*BEFAR*).
- ZANKER, Paul, *Augustus und die Macht der Bilder*, München, Beck, 2003<sup>4</sup> [1987].

## Tableaux

1) Géographies de Dionysos : le rôle médiateur de Delphes entre Rome et le monde hellénistique, plus un cas de comparaison.  
L'importation du culte de la Mater Magna.

	Rome	Grèce « classique »		« Orient ami de Rome »		Ennemis
	Traditions ancestrales romaines	Delphes	Thèbes	Asie Mineure	Pergame	
1) Dionysisme de Ptolémée VIII						<i>tryphè</i> « orientale »
2) Dionysisme des Attalides		oracle		Géographie dionysiaque « classique » : Lydie, Phrygie	Attale I <sup>er</sup>	Galates ; Macédoine antigonide
3) <i>Athamas</i> d'Ennius	Bacchus <i>Pater</i>	Thyadès	Inô Leucothéa			
4) Mater Magna Idaea	Livres Sibyllins ; <i>optimus vir</i> ; <i>matronae</i>	oracle		Pessinonte ; Origines troyennes de Rome	Attale I <sup>er</sup>	Carthaginois et Celtes

## 2) Quelques éléments publics inspirés de la figure de Dionysos, importés du monde hellénistique à Rome

1) Le <i>krokotos</i>	Statue colossale de Dionysos dans la grande procession de Ptolémée II. Alexandrie, 280-260 av. J.-C. (Athenée, V, 198c-d)	Costume de Ptolémée VIII. Alexandrie, 139 av. J.-C. (Diodore, XXXIII, 28a, 1-2 ; Athenée, XII, 549d-e ; Justin, XXXVIII, 8, 8-11)	Marc Antoine sur le char au triomphe d'Alexandrie, 34 av. J.-C. (Velleius Paterculus, II, 82, 4)
2) Le théâtre et les épiphanies du chef à Athènes	Démétrios Poliorcète entre par les <i>parodoi</i> comme les acteurs et parle de la scène aux citoyens réunis dans le théâtre ; Athènes, 295 av. J.-C. (Plutarque, <i>Démétrios</i> , 34, 4-5)  Hiérogamie avec Lamia/Athéna (Clément, <i>Protreptique</i> , IV, 48)	Antoine établit dans le théâtre une structure couverte évoquant l'ancre de Dionysos, pour rendre publics les banquets avec ses collaborateurs. Athènes, 39 av. J.-C. (FGrH 192 F 2 Jacoby)  Hiérogamie avec Athéna (Sénèque, <i>Suasoriae</i> , I, 6 ; Dion Cassius, XLVIII, 39, 2)	
3) L'ancre de Dionysos	Ancre dionysiaque dans le bateau de Ptolémée IV, <i>Thalamégos</i> . Dernier quart du III <sup>e</sup> siècle. (Athenée, V, 205, e-f)	Ancre d'Antoine au théâtre d'Athènes (cf. ci-dessus)	
4) Le char tiré d'animaux exotiques, attribut de Dionysos triomphateur	Statue d'Alexandre sur un char à quatre éléphants dans la grande procession de Ptolémée II. Alexandrie, 280-260 av. J.-C. (Athenée, V, 202a)  Char à quatre éléphants dans la procession d'Antiochos IV à Daphné (165 av. J.-C. ?) (Athenée, V, 194f)	Pompée réclame le triomphe pour sa victoire africaine et prépare son entrée sur un char à quatre éléphants. Rome, 79 av. J.-C. (Pline, <i>Histoire naturelle</i> , VIII, 2 ; Plutarque, <i>Pompée</i> , 14, 3)	Eléphants au cœur de Rome après le triomphe de César, 46 av. J.-C. (Dion Cassius, XLIII, 22, 1)

<p>5) L'entrée de Dionysos dans une ville → entrée d'un roi hellénistique victorieux → <i>pompa triumphalis</i> à Rome</p>	<p>Démétrios Poliorcète à Athènes : honneurs culturels rendus en 307/6 av. J.-C. Hymne ithyphallique en 291/90 av. J.-C. (Athenée, VII, 253d-f)</p>	<p>Cortège dionysiaque indien dans la grande procession de Ptolémée II. Alexandrie, 280-260 av. J.-C. (cf. ci-dessus)</p>	<p>Innovations dans la <i>pompa triumphalis</i> des généraux romains</p>	<p>Antoine entre à Ephèse entouré de figurants dionysiaques, 41 av. J.-C. (Plutarque, <i>Antoine</i>, 24, 3-4) Antoine Dionysos rencontre Cléopâtre Aphrodite. Tarse, 41 av. J.-C.. (Plutarque, <i>Antoine</i>, 26, 1-7) Triomphe d'Alexandrie. 34 av. J.-C. (cf. ci-dessus)</p>
<p>6) Le cortège (d'habitude nocturne) du vainqueur comme Dionysos</p>	<p>Alexandre et l'<i>epinikios kômos</i> pour Dionysos à Persépolis (Diodore, XVII, 72 ; Quinte-Curce, V, 7 ; Plutarque, <i>Alexandre</i>, 38)</p>	<p>C. Duilius introduit l'habitude de se faire accompagner à la maison par un cortège nocturne, après les banquets, à la suite de son triomphe naval contre les Carthaginois. Rome, après 260 av. J.-C. (Cicéron, <i>De Senectute</i>, 44 ; Tite-Live, <i>Periochae</i>, 17)</p>	<p>Après ses triomphes, C. Marius boit du canthare et se fait accompagner par une femme orientale portant un thyrses. Rome, après 101 av. J.-C. (Valère Maxime, III, 6, 6 ; Frontin, <i>Stratagèmes</i>, I, 11, 12 ; Plutarque, <i>Marius</i>, 17, 2-5) Après la fin de son triomphe, César se fait accompagner par un cortège formé par le peuple et illuminé par des éléphants porteurs de torches. Rome, 46 av. J.-C. (cf. ci-dessus)</p>	<p>Cortèges nocturnes jusqu'à l'Acropole d'Athènes. 39 av. J.-C. (<i>FGrH</i> 192 F 2 Jacoby)</p>