

NICEA, DIONISO E FIGLI: IL MITO E LA CITTÀ *

1. Più di un secolo di storiografia

La notorietà dell'episodio di Nicea e Dioniso è strettamente connessa con la fortuna delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli. Le vicende della vergine cacciatrice occupano infatti quasi due libri di quest'opera monumentale, da sempre capace di suscitare nei suoi lettori i giudizi più disparati. L'episodio di Nicea ha inizio nel XV libro ¹ subito dopo la prima battaglia di Dioniso contro gli Indiani e prosegue per tutto il libro successivo. Nicea compare nuovamente all'interno dell'episodio della vergine Aura, proprio nei versi finali delle *Dionisiache* ². Nonno non è però l'inventore del nucleo del racconto di Nicea, anche se certamente colorisce l'episodio con numerose aggiunte personali. Le vicende della Ninfa sono infatti narrate, prima di Nonno, da Memnone di Eraclea, autore nella prima età imperiale di una storia locale su Eraclea nel Ponto (*infra*, § 2). Già Koehler, nel 1853, raffrontò le due versioni conservateci del mito mettendone in evidenza somiglianze e differenze ³. La prima parte dell'episodio (15.169-422), con ogni probabilità frutto della fantasia del Panopolitano, è, con la sua descrizione

*) Ringrazio la prof.ssa Giampiera Arrigoni per la fiducia e la pazienza; Mme Gerin del Cabinet des Médailles di Parigi per la sua disponibilità; i responsabili del Museo Nazionale di Atene; il dott. Massimo Di Salvatore e il prof. Adriano Savio per i preziosi consigli; Valentino Albini per il valido aiuto con le immagini; il dott. Claudio Consonni per la cura e l'attenzione con cui mi ha aiutato a preparare l'articolo per la stampa.

¹) *Dion.* 15.169-422. Di seguito faccio riferimento (salvo altra indicazione) alla edizione Belles Lettres, voll. I (Paris 1976) - XIX (Paris 2006), a cura di F. Vian *et al.* Tutte le traduzioni dal greco sono mie.

²) *Dion.* 48.811-828 (Nicea cerca di consolare Aura); 866-889 (Dioniso prega Nicea di prendersi cura di suo figlio Iacco).

³) Koehler 1853, p. 74. Le prime edizioni critiche delle *Dionisiache* risalgono al XIX secolo. Tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento compaiono i primi studi critici.

dell'infelice amore del bovaro Inno, uno degli episodi più amati dai primi traduttori delle *Dionisiache*. Graefe, nel 1813, dà inizio alle sue traduzioni nonniane proprio con quest'episodio ed è attraverso la sua traduzione del tragico idillio che Goethe ha modo di conoscere Nonno⁴. Damiani, all'inizio del Novecento, include questi versi del XV libro tra i suoi quattro saggi di traduzione italiana di Nonno⁵. Nel 1889 Ernst Maass fornisce un'analisi accurata dell'episodio nonniano di Nicea, soffermandosi in particolare sulla figura di Inno⁶. Dopo di lui, numerosi altri studiosi si sono interessati, con analisi più o meno specifiche, al racconto di Nicea⁷.

Nelle *Dionisiache* di Nonno l'episodio che vede protagonista l'eroina cacciatrice si estende per oltre 650 versi. Nei versi finali del poema, Nicea ricompare, ormai trasformata, in qualità di «guida della *teleté* di *Lyaïos*»⁸, madre di Teleté e nutrice di Iacco.

La Ninfa Nicea, definita nelle *Dionisiache* Ἄρτεμις ἄλλη⁹, va senz'altro affiancata ad altre παρθέναι simili del mito, citate talora dallo stesso Nonno. Questo non significa però che essa sia sprovvista di identità propria e che vada considerata una mera ipostasi di Artemide, come si è creduto in passato. Risulta infatti di grande aiuto accostare Nicea ad altre vergini φυγόμενοι a lei simili, ma non per questo bisogna trasformarla in una pallida figura all'interno di un gruppo indistinto di vergini ritrose compagne di Artemide. Alcuni tra i primi studiosi dell'episodio di Nonno, come Wilhelm, Maass, Castiglioni e Ruehl¹⁰, sembrano invece insistere soprattutto sulle analogie di Nicea con altre cacciatrici artemidee del mito, rischiando in tal modo di appiattirne il personaggio, invece di metterne in luce i tratti peculiari.

Nonno dedica ampio spazio al ritratto di Nicea καλλιφνής e la qualifica fin dai primi versi come cacciatrice selvaggia, insensibile ai piaceri dell'amore e ignara del *modus vivendi* delle vergini domestiche¹¹. Proprio questa descrizione iniziale di Nicea, giocata sul contrasto tra la vita della vergine artemidea e quella delle παρθέναι domestiche, viene però ribaltata alla fine del poema, quando «l'altra Artemide» si è ormai mutata in madre dell'Iniziazione dionisiaca e l'altera fanciulla è ormai divenuta «una misera donna

⁴) Vd. Lind 1978, p. 163.

⁵) Damiani 1902, p. 42 ss.

⁶) Maass 1889, pp. 523-529.

⁷) Si pensi p.es. ai contributi di Keydell 1927; Id. 1936; D'Ippolito 1964 (con accurata analisi); Schulze 1968; Fauth 1981; Chuvin 1991; Vian 1994, pp. 197-233.

⁸) *Dion.* 48.811 τελετής Νίκαια κυβερνήτειρα Λυαίου.

⁹) *Dion.* 15.171.

¹⁰) Wilhelm 1906, p. 99 ss.; Maass 1889, p. 524 ss.; Castiglioni 1932, p. 327 ss.; Ruehl 1909, p. 57.

¹¹) *Dion.* 15.169-203. Nicea non conosce i profumati recessi delle stanze virginali, è estranea alle fatiche del telaio e non si cura di unguenti profumati.

che lavora al telaio» (δειλή ἴστοπόνος θήλεια)¹². La descrizione iniziale di Nicea, in contrasto con le vergini domestiche, non è quindi convenzionale e stereotipata, ma funzionale al racconto, in quanto dà maggiore rilievo alla trasformazione finale della Ninfa. Schulze¹³, nella sua analisi dell'episodio delle *Dionisiache*, ha giustamente notato che Nicea, pur essendo «un'altra Artemide», non è però conforme in tutto alla dea. Infatti la cacciatrice osa perfino biasimare Artemide, poiché ha aggiogato al suo carro cerve di poco conto (οὐτιδαναῖς ἐλάφοισιν ἐὴν ἔζευξεν ἀπήνην), senza curarsi invece di pantere e leoni¹⁴.

Tra i pur numerosi difetti di Nonno, non si dovrebbe a mio avviso annoverare la sua incapacità di dare vita ai personaggi. Sbagliava Negrisoni¹⁵, e con lui molti altri, nel considerare Nicea e Aura due figure di vergini che si confondono tra loro e nel descrivere l'ultima come semplice copia della prima¹⁶. Nonno invita di proposito al confronto tra le due vergini ὄρεστιάδες¹⁷, ma proprio per metterne in luce le profonde differenze¹⁸. È quindi ovvio che le vicende delle due cacciatrici vadano affiancate, ma senza voler considerare l'una come l'inutile ripetizione dell'altra. Allo stesso modo, è chiaro che il racconto di Nicea e Dioniso non può in alcun modo essere considerato, all'interno delle *Dionisiache*, una semplice digressione esornativa. Nicea, come si è visto, non viene abbandonata da Nonno alla fine del XVI libro, ma torna nuovamente nel canto finale del poema, richiamata da Dioniso proprio all'interno dell'episodio di Aura. La sua comparsa nei versi conclusivi dell'opera non può essere casuale: è qui che Dioniso, compiuta la sua missione sulla terra, si prepara a salire sull'Olimpo, dopo aver generato da Aura Iacco, il terzo Dioniso. Ed è qui che Nicea, madre della Teleté dionisiaca, viene scelta per allevarlo¹⁹.

¹²) *Dion.* 48.825-826.

¹³) Schulze 1968, p. 4.

¹⁴) *Dion.* 15.187-189.

¹⁵) Negrisoni 1903, pp. 46-51.

¹⁶) Vd. Keydell 1932, p. 199.

¹⁷) *Dion.* 15.371; 48.284.

¹⁸) Se Aura si suicida, incapace di vivere senza l'amata verginità, Nicea invece non solo si rassegna al suo nuovo ruolo di madre, ma si fa addirittura custode dei misteri di Dioniso generando Teleté e allevando Iacco (vd. Keydell 1932, p. 199). È vero che l'amore di Dioniso per questa ὀπλοτέρη Ἄρτεμις (*Dion.* 16.125) costituisce solo un episodio isolato all'interno delle molte imprese che il dio compie nelle *Dionisiache*, ma Nicea resta pur sempre la prima donna amata dal dio, nonché la madre di Teleté, l'Iniziazione ai suoi misteri. Come Aura è l'ultima grande avversaria di Dioniso e l'ultima donna cui il dio si unisce prima di lasciare la terra, così Nicea è la prima che il dio incontra all'uscita dalla sua adolescenza e all'inizio della sua impresa più impegnativa, la guerra indiana (Vian 1994, p. 197 ss.).

¹⁹) Come fa giustamente notare Lightfoot 1998, pp. 293-306, l'episodio nonniano di Aura deve molto a quello di Nicea, ma Aura resta diversa da Nicea. Vd. in part. p. 296: «The implication is that Nonnus did intend to end the *Dionysiaca* in this way, that Iacchus is not a mere afterthought, and that Aura is very much more than a mere "doublet"».

Accanto all'analisi del mito in Memnone di Eraclea, storico della prima età imperiale, e in Nonno, è importante prendere in considerazione la cacciatrice Nicea all'interno del contesto civico della città di cui è eponima. Due grandi studiosi, Louis Robert²⁰ e Reinhold Merkelbach²¹, hanno avuto il merito di affiancare a uno studio della città il mito della cacciatrice amata da Dioniso. Robert, in particolare, attraverso l'aiuto incrociato di fonti letterarie, numismatiche ed epigrafiche, ha finalmente portato alla luce l'interesse per il ruolo rivestito da questo racconto nella città di Nicea in Bitinia. Anche Guinea Diaz ha affrontato, in un suo articolo, lo studio del mito di Nicea nel contesto della città, focalizzando la sua attenzione sulla versione di Memnone, dietro la quale si cela con ogni probabilità la tradizione locale²². Guinea Diaz è anche autore di una monografia storica sulla città di Nicea, all'interno della quale dedica un certo spazio alla diffusione del mito di Nicea e Dioniso e ad altri rari miti legati all'origine della città, che coinvolgono ora Eracle, ora Teseo, ora Asclepio²³.

In un'analisi della figura di Nicea all'interno del contesto sociale della città cui è legata, risulta determinante l'aiuto fornito dalle molte, seppure tarde, testimonianze numismatiche. L'unione tra la cacciatrice e il dio del vino, che in Nonno appare inserita nella summa delle imprese di Dioniso, assume qui una veste pubblica e ufficiale. Nicea e Dioniso vengono infatti raffigurati sulle monete imperiali della città, che li include quindi all'interno della propria propaganda ufficiale. Sulle monete di Nicea, inoltre, Dioniso è definito in più occasioni *κτίστης*²⁴; Dione di Prusa (Bitinia) lo chiama *προπάτωρ*²⁵; in un'iscrizione dedicata all'imperatore Adriano sulla porta orientale di Nicea, con ogni probabilità la città proclamava di discendere da Dioniso ed Eracle²⁶. Ancora Libanio chiama Nicea «città di Dioniso»²⁷.

²⁰) Robert 1977, p. 6 ss.

²¹) Merkelbach 1987, pp. 34-41.

²²) Guinea Diaz 1992, pp. 223-230. Secondo questo studioso, la versione di Memnone include due tipi di personaggi appartenenti ad ambienti mitico-religiosi distinti: i frigi Sangario e Cibele da un lato, i greci Dioniso e Satiro dall'altro. L'interpretazione che egli fornisce del mito, che propone un parallelismo con le relazioni tra Atis e Sangaritis e che legge la versione del mito con Dioniso e Nicea come un'ellenizzazione della tradizione frigia, risente di correnti interpretative tipiche di anni passati.

²³) Guinea Diaz 1997, pp. 294-312. Per Eracle fondatore vd. pp. 300-301; per Teseo, pp. 302-303; per Asclepio, p. 308.

²⁴) Waddington - Babelon - Reinach 1910, nn. 44; 44bis; 54; 55; 78; 80; 219; 269; 696. La prima testimonianza di Dioniso fondatore attestata sulle monete della città risale all'età di Nerone (nn. 44; 44bis); le altre monete sono dell'età di Domiziano, Antonino Pio, Lucio Vero, Commodo e Gordiano.

²⁵) Dio Chrys. 39.8.

²⁶) Vd. Robert 1977, p. 6 ss.; Sahin 1978, p. 18 ss.; Id. 1979, nn. 30-30a; Merkelbach 1987, pp. 25-26.

²⁷) Liban. 1.48.

La presenza di tale culto di Dioniso nella città di Nicea incuriosisce, anche perché capita solo di rado che il dio venga onorato in qualità di fondatore o progenitore di città²⁸.

2. *Memnone di Eraclea e Nonno di Panopoli*

Nonno di Panopoli non costituisce la sola fonte letteraria conservata del racconto di Dioniso e della Ninfa Nicea: esiste, infatti, una testimonianza precedente. Si tratta dell'opera di Memnone, originario di Eraclea Pontica e vissuto probabilmente tra il I e il II secolo d.C.²⁹ Memnone scrisse la storia locale della propria città in almeno 16 libri, richiamandosi forse all'opera di Nymphis di Eraclea, storico del III secolo a.C.³⁰ I libri 9-16 dell'opera di Memnone sono sostanzialmente conservati in Fozio, che li riassume nella sua *Biblioteca* in modo organico ed esteso³¹. Nel XV libro delle sue *Storie*,

²⁸) Vd. Farnell 1909, pp. 133-134. Anche S.G. Cole, quando esamina il caso di Teos e l'importanza di cui Dioniso godeva nella città, considera che «Dionysos was an unusual choice for prime city divinity» (Cole 1995, p. 313). Vd. anche Burkert 1995, pp. 209-210. Gernet 1982, nel suo capitolo dedicato a Dioniso – un commento al *Dioniso* di Jeanmaire – non aveva forse presente i casi di Teos e Nicea quando scriveva che questo dio, che ha tanti santuari ma pochi templi, non penetra volentieri nella religione civica e «sauf accident ou artifice, est étranger à la 'politique'. Non pas hostile, mais tranquillement étranger». Dioniso, continua Gernet, è la sola delle grandi divinità greche a non essere associata a una qualche funzione dello Stato e a non figurare in qualche momento della *polis*, ma ad avere un rapporto diretto con la natura selvaggia, non civilizzata e non socializzata (pp. 112-113). Anche Gruppe 1906, p. 1433, afferma che «Stadtgott ist Dionysos kaum irgendwo gewesen», ma rimanda a Paus. 8.26.1, che cita un Dioniso Πολίτης. A rafforzare il legame tra Dioniso e la Bitinia c'è anche la testimonianza, mai evidenziata prima, di Arriano di Nicomedia (*Bitbynica* fr. 42, II p. 215 Roos-Wirth), II secolo d.C., che localizza proprio sulle rive del Sangario la nascita di Dioniso, ormai maturo, dalla coscia di Zeus. La Bitinia quindi, e in particolare la regione vicino al Sangario dove poi sorgerà Nicea, si vantava di aver dato i natali al dio del vino. In età imperiale circolavano dunque più miti che connettevano Dioniso alla città di Nicea.

²⁹) La datazione di Memnone è incerta. Jacoby pensava in realtà a un periodo tra il I secolo a.C. ed il I d.C. (Memnon *FGrHist* 434, in margine); altri (Diaz 1992, p. 311; Vian 1994, p. 200; Gerlaud 1994, p. 50; Müller a *FHG* III 547, p. 525) ipotizzano invece che sia contemporaneo di Plutarco.

³⁰) Su Nymphis di Eraclea vd. Meister 1990, p. 127.

³¹) Per la sezione su Nicea vd. Phot. *Bibl.* 233b-234a. Occorre tenere presente che quello che più dovette interessare a Fozio non era tanto la storia locale della città di Eraclea, che costituiva la parte predominante dell'opera di Memnone, quanto, più in generale, la storia del mondo greco-orientale. Per informazioni più dettagliate su Memnone e sulle sue *Storie*, vd. Desideri 1967; Id. 1970-71; Meister 1999, che, per motivi stilistici, data Memnone entro il II secolo d.C.; Janke 1963. Quasi tutti gli studiosi che hanno analizzato l'episodio nonniano di Nicea hanno preso in esame anche la precedente versione di Memnone, ma solo

Memnone parla della città di Nicea, in Bitinia, associando una tradizione “storica” sulla fondazione della città al racconto mitico della Ninfa artemideia amata da Dioniso. Come fa notare Janke, Memnone distingue quindi chiaramente tra una “saga” di fondazione e una fondazione reale³². Occorre però ricordare che gli antichi, diversamente da noi, non concepivano una distinzione netta tra mito e storia, né una precisa linea di demarcazione tra le due categorie. Pertanto anche i passi di Memnone vanno interpretati alla luce della mentalità antica, secondo cui mito e storia spesso si intersecano e si fondono³³. Per farsi un’idea di come gli antichi Greci trattassero mito e storia, basti pensare che Tuciddide, che pure si propone chiaramente di evitare il μυθῶδες (1.22.4), non si fa alcun problema a citare personaggi mitici come Cecrope e Teseo accanto a personaggi storici come Pericle e Temistocle (2.15). Ancora, nella cronaca ellenistica del *Marmor Parium*³⁴ appare del tutto normale trattare avvenimenti leggendarî, quali l’intervento di Posidone in Attica o l’episodio di Deucalione, accanto a eventi storici come la tirannia di Gerone o la battaglia di Salamina.

Fatta questa premessa, ecco come inizia il passo di Memnone sulla città di Nicea:

Αὕτη δὲ ἡ πόλις ἡ Νίκαια τὴν μὲν κλήσιν ἄγει ἀπὸ ναΐδος νόμφης ὄνομα λαχούσης τὴν Νίκαιαν, ἔργον δὲ γέγονε Νικαέων τῶν μετὰ Ἀλεξάνδρου μὲν συστρατευσάντων, μετὰ δὲ τὸν ἐκείνου θάνατον κατὰ ζήτησιν πατρίδος αὐτὴν τε κτισάντων καὶ συνοικισαμένων.

Questa città di Nicea prende nome da una Ninfa Naiade, che si chiamava Nicea, e fu opera dei Nicei, che avevano combattuto con Alessandro e che, dopo la sua morte, in cerca di una patria, la fondarono e la popolarono.³⁵

pochi vi hanno dedicato la dovuta attenzione. Nel complesso, manca un’analisi specifica e dettagliata della versione del mito in Memnone e delle peculiarità rispetto a Nonno e nessuno dà la dovuta importanza ai personaggi del mito da lui narrato; tutti, per esempio, sembrano trascurare l’importanza e la peculiarità della menzione di Satiro come figlio di Dioniso e Nicea. Per le analisi più attente della versione dello storico, vd. D’Ippolito 1964, pp. 88-91, che cita il testo completo e che attua un confronto dettagliato con Nonno; Gerlaud 1994, p. 49 ss.; Diaz 1992, pp. 297-299; Vian 1994, pp. 200-201 e, ancora, Chuvin 1991b, pp. 149-150. Confuso e troppo sintetico, invece, il rimando alla versione di Memnone fatto da Vollkommer 1992, p. 847. Sempre sul mito di Nicea e Dioniso in Memnone, vd. anche Koehler 1853, pp. 74-75; Robert 1977, p. 13 nt. 59; Maass 1889, pp. 523-524.

³²) Janke 1963, p. 95.

³³) Su mito e storia vd. Calame 1999 e Price 2002, in part. pp. 21-30.

³⁴) *Marmor Parium FGrHist* 239.

³⁵) Memnon *FGrHist* 434 F 1 28, § 9, da cui cito; la successiva edizione foziana di Henry (vol. IV, 1965) presenta lievi differenze testuali, comunque non rilevanti ai fini della mia trattazione.

Fin dall'inizio del passo riguardante Nicea, Memnone enfatizza l'eponimia mitica della città, affermando subito che essa prende il suo nome dalla Ninfa Naiade Nicea. Dopo aver riferito il mito della Ninfa cacciatrice, che tra poco analizzerò nei dettagli, lo storico prosegue il suo racconto sulla città in questo modo:

Οἱ δὲ Νικαεῖς, οἱ τὴν πόλιν ἤγειραν καὶ συνώικισαν, Νικάϊαν εἶχον πατρίδα Φωκίδος γείτονα, πρὸς ἣν καὶ πολλάκις στασιάσαντες, ὑπ' αὐτῆς ἐκείνης ὕστερον τὴν πατρίδα ἀφηρέθησαν, καταστροφὴν αὐτῆς καὶ ἀφανισμόν τῶν ἐν τῇ Φωκίδι πολλῇ σπουδῇ καταπραξαμένων.

I Nicei, che fondarono e popolarono la città [*scil.* Nicea in Bitinia], avevano come madrepatria Nicea vicina alla Focide, alla quale anche più di una volta si ribellarono e successivamente da quella stessa furono privati della patria, avendola i Focesi sottomessa e distrutta in gran fretta.³⁶

In due parti disgiunte, prima e dopo il racconto "mitico", Memnone parla dei soldati di Alessandro Magno, che fondarono la città dopo la sua morte (323 a.C.). Questi vengono definiti da Memnone «Nicei»: si tratta infatti degli abitanti della fortezza di Nicea nella Locride³⁷, distrutta dai Focesi durante la IV guerra sacra (339-338 a.C.). Essi, dopo la morte di Alessandro Magno, fondarono la città in Bitinia e la chiamarono Nicea³⁸.

Questa notizia riferita da Memnone non trova però riscontro nelle nostre altre fonti: Strabone, Stefano di Bisanzio ed Eustazio narrano solo di fondazioni successive della città³⁹. Secondo queste tradizioni, Nicea sarebbe stata fondata da Antigono, intorno al 316 a.C., con il nome di Antigoneia e, dopo la battaglia di Issò del 301 a.C., in cui il Monofalmo trovò la morte, sarebbe stata rifondata da Lisimaco, che la chiamò Nicea in onore di sua moglie, figlia di Antipatro⁴⁰. Stefano di Bisanzio e la fonte di una dotta annotazione di epoca bizantina alla *Notitia Episcopatum*⁴¹ conoscono inoltre un nome più antico, locale: prima della fondazione di Lisimaco, la città, colonia dei Bottiei successivamente distrutta dai Misi,

³⁶ Memnon *FGrHist* 434 F 1 28, § 10.

³⁷ La fortezza, contesa tra Tessali e Tebani, aveva grande importanza strategica, aprendo la via alla Grecia centrale. Vd. Oldfather 1936, col. 224; Daverio Rocchi 2000, coll. 894-895. È citata per la prima volta da Aeschin. 2.132-134; 138; Steph. Byz. *s.v.* Νικαία.

³⁸ Di questo parere sono Jacoby nel suo commento al passo di Memnone (*FGrHist* 434 F 1, 28, §§ 9-10) e Robert 1977, p. 13 nt. 59. Guinea Diaz 1992, pp. 304-308, considera invece la fondazione dei veterani di Alessandro e quella dei Locresi due tradizioni distinte.

³⁹ Strab. 12.4.7; Liban. 1.48; Steph. Byz. *s.v.* Νικαία; Eust. *Il.* 2.863, p. 574 van der Valk.

⁴⁰ Vd. p.es. Robert 1977, p. 12, e la parte introduttiva della raccolta di Waddington - Babelon - Reinach 1910.

⁴¹ In Gelzer 1890, pp. 11-12 (ἐκαλεῖτο δὲ πρότερον Ἐλικόρη).

si sarebbe chiamata Ἀγκώρη ο Ἐλικώρη (comm. Merkelbach), «ricca di tralci»⁴², nome da connettere forse alla sfera di Dioniso.

Di tutt'altro genere, infine, la versione di Menecrate, autore di una *Storia di Nicea*, che sembra collegare la fondazione della città con la guerra di Teseo contro le Amazzoni⁴³. L'opera di questo autore doveva forse raccogliere tutte le tradizioni onorabili su Nicea⁴⁴, conferendo fama e splendore alla città. Non si sa nulla di certo sull'epoca in cui quest'opera venne composta, anche se alcuni, tra cui Jacoby, ipotizzano l'età ellenistica⁴⁵. Ben poco si sa sull'autore, poiché, nonostante si conoscano parecchi eruditi e storici di nome Menecrate, Plutarco, che riporta il passo, non specifica l'etnico di questo Menecrate autore di una storia su Nicea⁴⁶.

Narrando la spedizione di Teseo nel Ponto Eusino contro le Amazzoni, Plutarco riferisce un racconto preso dalla *Storia di Nicea* di Menecrate (Μενεκράτης δέ τις ἱστορίαν περὶ Νικαίας τῆς ἐν Βιθυνίᾳ πόλεως ἐκδεδωκώς)⁴⁷. L'autore riferiva infatti che Teseo, tenendo l'Amazzone Antiope sulla sua nave, trascorse un po' di tempo in quei luoghi. Insieme a lui c'erano tre giovani fratelli ateniesi, Euneo, Toante e Solunte, che si innamorò di Antiope. Poiché questa rifiutò il suo amore, Solunte si uccise gettandosi in mare. Quando Teseo venne a sapere dell'accaduto, si ricordò a malincuore di un oracolo, che aveva ricevuto a Delfi. La Pizia gli aveva infatti predetto che quando, in una terra straniera, si fosse trovato triste e afflitto, avrebbe fondato in quel luogo una città e avrebbe lasciato alcuni dei suoi uomini a governarla. Egli fondò quindi una città e la chiamò Pitopoli in onore del dio Pitico; chiamò poi il fiume adiacente Solunte in ricordo del giovane Ateniese e lasciò come governatori della città i due fratelli di Solunte ed Ermo, un nobile Ateniese. In suo onore, gli abitanti di Pitopoli chiamano un luogo nella città «la casa di Hermes», cambiando in modo scorretto l'ultima sillaba e trasferendo l'onore da un uomo a un dio (da Ἑρμοῦ a Ἐρμού). La città

⁴² Vd. Merkelbach 1985, da cui cito (= Id. 1997, pp. 143-145); Jacoby, *FGrHist* 434 F 1 (Ἀγκώρη); Diaz 1992, pp. 305-307; Merkelbach 1987, p. 9; Id. 1991, p. 65; Bonacasa 1963, p. 452.

⁴³ Menekrates *FGrHist* 701 F 1.

⁴⁴ Diaz 1997, p. 305.

⁴⁵ Menekrates *FGrHist* 701 F 1; Robert 1977, p. 13 nt. 59.

⁴⁶ Vd. il commento al passo di Plutarco (*Thes.* 26) in Ampolo, Manfredini 1988, pp. 242-243. A ragione Ampolo ipotizza che il Menecrate di cui parla Plutarco potrebbe essere Menecrate di Elaia, vissuto alla fine del IV secolo a.C., autore di *Κτίσεις* e di una *Περίοδος Ἑλλησποντιακή* e che tra l'altro parlava di Amazzoni (Strab. 12.3.22; 13.3.3). Altrimenti, forse, si potrebbe trattare di Menecrate di Nisa, del II secolo a.C.: questa città, infatti, in precedenza si chiamava Pitopoli, come la città in Bitinia di cui parla il Menecrate di Plutarco (Steph. Byz. s.v. Πυθόπολις). Vd. Göbel 1931, col. 801; Asheri 1983, p. 154 nt. 84.

⁴⁷ Plut. *Thes.* 26.3-7.

di Pitopoli era, come riferisce l'autore di un trattato pseudo-aristotelico⁴⁸, vicina al lago Ascanio, distante circa 120 stadi da Kios (ca. 20 km) e molto vicina, quindi, a Nicea. È pertanto possibile che Menecrate, riferendo nella sua *Storia di Nicea* un episodio relativo alla vita di Teseo e alla fondazione da parte dell'eroe di una città, associasse l'eroe ateniese alla fondazione di Nicea, o lo considerasse almeno uno dei suoi mitici progenitori⁴⁹.

Proprio all'inizio del passo sulla città di Nicea, Memnone considera la Ninfa Nicea, eponima della città omonima. Di questa Ninfa egli narra poi le vicende:

Ἡ μὲν οὖν ναῖς ἡ Νίκαια λέγεται φῦναι Σαγγαρίου τοῦ κατὰ τὴν χάραν δυνάστου καὶ Κυβέλης· παρθενίαν δὲ μᾶλλον ἢ τὴν πρὸς ἄνδρα ποθοῦσα ὀμιλίαν, ἐν ὄρεσι καὶ θήραις τὸν βίον ἔσχε. Ταύτης δὲ Διόνυσος μὲν ἦρα, ἐρῶν δὲ οὐκ ἐτύγχανε· μὴ τυγχάνων δὲ μηχαναῖς τὸ λείπον τῆι γνώμῃ ἀναπληροῦν ἐπεχείρει. Πληροὶ τοίνυν τὴν κρήνην, ἅφ' ἧς εἴωθεν ἡ Νίκαια πίνειν, ἐπειδὴν ἀπὸ τῆς θήρας κοπωθεῖη, ἀντὶ τοῦ ὕδατος οἴνου· ἡ δὲ μηδὲν συνειδυῖα καὶ τὸ εἰωθὸς ποιοῦσα, ἐμφορεῖται τε τοῦ ἐπιβούλου νάματος, καὶ ὑπηρετεῖ καὶ ἄκουσα τῶι βουλήματι τοῦ ἐραστοῦ· μέθης γὰρ αὐτὴν καὶ ὕπνου λαβόντων, ὃ τε Διόνυσος αὐτῆι ἐπιμίγνυται, καὶ παῖδας ἐξ αὐτῆς φύει Σάτυρόν τε καὶ ἐτέρους.⁵⁰

Si dice, dunque, che la Naiade Nicea nacque dal Sangario, signore della regione, e da Cibele; preferendo la verginità alla relazione con un uomo, trascorreva la vita tra i monti e le cacce. Dioniso si innamorò di lei, ma, pur amandola, non riusciva a ottenere il suo amore. Non ottenendolo, cercava allora di supplire con artifici ciò che mancava al suo desiderio. Riempì quindi di vino, invece che d'acqua, la fonte dalla quale Nicea era solita bere, dopo che si era stancata per la caccia. Quella, non sospettando niente e facendo ciò che era abituale, bevve il liquido insidioso e, contro la propria volontà, si sottomise alla volontà di colui che era innamorato di lei. Infatti, mentre l'ebbrezza e il sonno la tenevano, Dioniso si unì a lei e da lei generò come figli Satiro e altri.

Con ogni probabilità il racconto riguardante la cacciatrice Nicea e Dioniso non risale al I-II secolo d.C., ma nasce in età ellenistica. Questo mito di eponimia sarebbe quindi stato narrato all'interno di composizioni, storiche o poetiche, incentrate sulla figura di Dioniso o interessate a trattare vicende e miti locali⁵¹. Il nucleo del racconto di Nicea è comune a Memnone e a Non-

⁴⁸ Ps. Arist. *Mir. Ausc.* n. 54 (in Giannini, *Paradoxographi Graeci*, p. 244); manca l'indicazione della distanza in Ps. Antigonus Carystius n. 126 Musso (p. 68).

⁴⁹ Diaz 1992, p. 302. Janke 1963, p. 95, sbaglia quando afferma che Plutarco, basandosi su Menecrate, definisce esplicitamente Teseo fondatore della città di Nicea.

⁵⁰ Memnon *FGrHist* 434 F 1 28, § 9.

⁵¹ Vd. su questo argomento Robert 1977, p. 13 nt. 59, e Diaz 1992, p. 299. Anche Larson 2001, p. 123, accenna al mito di Nicea affermando che la fondazione della città

no: Dioniso ama senza successo la Ninfa cacciatrice amante della verginità e della vita sui monti. Il dio si unisce a lei con l'inganno, complici l'ebbrezza e il sonno, dopo che quella ha bevuto l'acqua da lui mutata in vino.

Vi sono, tuttavia, alcune rilevanti differenze tra le versioni dei due autori, cui occorre prestare la dovuta attenzione. Innanzitutto Memnone definisce Nicea con il termine *ναΐς*, «Naiade», specificando ciò che Nonno lascia generico: *νύμφη*, «Ninfa»⁵².

Memnone, inoltre, inizia la descrizione di Nicea, precisandone subito la genealogia: la Naiade è figlia del Sangario, fiume della Bitinia, e della dea Cibele. Il mito narrato dallo storico di Eraclea assume pertanto un vivissimo colore locale e Nicea viene saldamente radicata in quella zona dell'Asia Minore comprendente Frigia e Bitinia. Infatti Cibele⁵³ è divinità originaria della Frigia e Sangario, che secondo Memnone genera alla dea Nicea, è personificazione del fiume locale, che scorre attraverso Frigia e Bitinia e sfocia nel Ponto Eusino a ovest di Eraclea. Esso era venerato dagli abitanti di tutta la provincia di Bitinia e rappresentato su molte monete della città di Nicea⁵⁴.

da parte di Antigono I vide l'apparizione di storie su una Ninfa eponima corrispondente («Presumably, the existence of an eponymous Nymph gave the foundation an instant aura of venerable antiquity»).

⁵² Il significato usuale del termine è «giovane donna». *Νύμφη* è un termine ambiguo che si riferisce sia a «Ninfa» sia alla giovane sposa o alla fanciulla in età da marito, senza che abbia una necessaria qualificazione di verginità: vd. Andò 1996, pp. 47-79; Larson 1996-97, pp. 249-257; Ead. 2001, p. 3 ss.; King 1983, pp. 111-113; Borgeaud 1979, pp. 126-127. In Nonno il sostantivo *νύμφη* in riferimento a Nicea ha, il più delle volte, il significato usuale di «Ninfa» (vd. *Dion.* 15.203, 378, 380; 16.262, 343; 48.567, 866): Nicea è una Ninfa cacciatrice che vive sui monti e che è cresciuta insieme alle Ninfe Astacidi. Talora, però, quando Dioniso parla a Nicea e dopo che la fanciulla è stata violata dal dio, il termine assume anche la sfumatura di «sposa», «donna amata» (*Dion.* 16.61, 211, 296; 48.948). Il termine *ναΐς* di cui si serve Memnone è invece più specifico. Le Naiadi sono più precisamente Ninfe dell'elemento liquido e quindi dei fiumi e delle sorgenti; esse sono spesso figlie di divinità fluviali. Secondo Vian (1994, p. 200 nt. 16), la versione di Memnone è incoerente: una Naiade, infatti, non è una cacciatrice e non ha bisogno di dissetarsi. Ma si pensi per esempio a Cirene che, nipote della Naiade Creusa e del dio del fiume Peneo (*Pind. Pyth.* 9.14-15), è comunque una cacciatrice.

⁵³ Cibele aveva forse un culto proprio a Nicea: compare su alcune monete tarde della città di Nicea (vd. p.es. Wroth 1889, n. 137 dell'età di Treboniano Gallo e n. 153 dell'epoca di Gallieno). Queste monete non sono menzionate da Turcan 1983, che dichiara (p. 44): «Dans l'imagerie monétaire de Gallien et de Postumus on retrouve Sérapis, le dieu cher à Caracalla, mais jamais Cybèle ni Attis». Vermaseren 1987, p. 80, nn. 247-248, cita due statue di marmo bianco raffiguranti la dea e provenienti dall'antica Nicea. Per Cibele vd. Borgeaud 1996, che però non cita la dea come madre di Nicea nella versione di Memnone.

⁵⁴ Vd. Moormann 1994; Imhoof-Blumer 1923, pp. 263-265. Esso è raffigurato anche sulle monete di Pessinunte e Iouliopoli e, in ogni caso, solo in età imperiale e nei luoghi in cui scorre l'omonimo fiume. La tipologia delle raffigurazioni è quella canonica: disteso su un fianco, vestito di chitone e con gli attributi tipici delle divinità fluviali (brocca da cui fuoriesce acqua, timone, prora, canna o ramo).

Un epigramma di Ericio testimonia inoltre che la dea Madre e il Sangario erano geograficamente associati anche a Pessinunte (τῆ παρὰ Σαγγαρίῳ Ματέρει)⁵⁵.

Il fiume frigio compare anche all'interno di altre leggende, oltre a quella narrata da Memnone⁵⁶. Secondo una delle tradizioni più diffuse, sarebbe padre di Nana, che, cogliendo i frutti dell'albero sorto dal sangue di Agdisti, divenne miracolosamente madre di Attis⁵⁷. Sangario sarebbe quindi nonno del frigio Attis, a sua volta connesso con Cibeles⁵⁸.

Più interessante, in questa sede, la tradizione secondo cui Sangario e Metope generarono Ecabe, seconda moglie di Priamo⁵⁹. La genealogia di Ecabe-Ecuba è in realtà molto discussa e complessa⁶⁰, ma è notevole che, secondo una delle versioni attribuite a Ferecide, Ecuba sarebbe stata figlia del fiume Sangario e della Ninfa Naiade Evagora⁶¹. Alla luce di queste altre tradizioni mitiche che coinvolgono il fiume frigio, si apprende quindi che il Sangario non è solo padre della Naiade Nicea, ma è associato anche ad altre due Ninfe: Metope e la Naiade Evagora. Rilevante e ulteriore fattore di forte localizzazione del mito il fatto che Memnone chiami il dio-fiume, padre di Nicea, «il signore della regione», ὁ κατὰ τὴν χώραν δυνάστης⁶², conferendogli un ruolo insigne nella vita del luogo.

⁵⁵) AP 6.234. Ericio è datato alla seconda metà del I secolo a.C. Vd. anche Rapp 1894-97, coll. 1640; 1652-1653. Secondo Esiodo (*Theog.* 336-345), il grande Sangario (Σαγγάριον ... μέγαν) era figlio di Oceano e Teti. Il fiume frigio era noto anche a Omero (*Il.* 3.187; 16.719).

⁵⁶) Vd. p.es. Höfer 1909-15, col. 334.

⁵⁷) Arnob. *Adv. Nat.* 5.6 (*Cuius Nana speciem contemplata regis Sangari vel fluminis filia carpit mirans atque in sinu reponit: fit ex eo praegnas*).

⁵⁸) Per Sangario come padre, vd. anche la testimonianza di un mitografo anonimo, secondo cui Sangario era padre di un certo Alfeo, che diede lezioni di flauto ad Atena e che, dopo aver cercato di violare la dea vergine, fu fulminato da Zeus: *Paradoxographi Graeci, De impiis* p. 221, 18-20 Westermann.

⁵⁹) Apollod. *Bibl.* 3.12.5.

⁶⁰) Apollodoro stesso riferisce che alcuni considerano Ecuba figlia di Dimante, altri di Cisseo e altri ancora di Sangario e Metope. Secondo Omero (*Il.* 16.718), Ecuba era figlia di Dimante, «che abitava in Frigia presso la corrente del Sangario». Lo scoliasta a Omero (Schol. Hom. *Il.* 16.718 Erbse) dice che secondo Ferecide Ecuba era figlia di Dimante e della Ninfa Eunoe (*FGrHist* 3 F 136b), mentre secondo Atenione era figlia di Cisseo e di Telecleia (*FGrHist* 564 F 2); lo scoliasta a Euripide (Schol. Eur. *Hec.* 3 Schwartz) afferma che Ferecide ricordava anche la versione che vuole Ecuba figlia di Dimante, figlio di Eioneo, figlio di Proteo (*FGrHist* 3 F 136a). Ecuba era figlia di Cisseo secondo Eur. *Hec.* 3, e Verg. *Aen.* 7.320; 10.705. Il mitografo Igino lascia aperta la questione sul fatto che Ecuba fosse figlia di Cisseo o di Dimante (*Fab.* 91; 111; 249).

⁶¹) Schol. Eur. *Hec.* 3 (Schwartz): Πρίαμος δὲ ὁ Λαομέδοντος γαμεῖ Ἐκάβην τὴν Δύμαντος τοῦ Ἰωνέως τοῦ Πρωτέως, ἡ Σαγγαρίου τοῦ ποταμοῦ, καὶ νηίδος νόμφης Εὐαγόρας. Fowler (Pherecydes Atheniensis F 136a) preferisce secludere ἡ Σαγγαρίου τοῦ ποταμοῦ.

⁶²) Per il termine δυνάστης vd. Chantraine 1968, p. 301 (s.v. δύναιμαι): «celui qui a le pouvoir d'agir, notamment en parlant du pouvoir politique». In uso già a partire dal V secolo a.C.

Sorprende invece che la genealogia di Nicea venga taciuta da Nonno, che pure si dilunga nel delinearne il ritratto e che invece fornisce la genealogia, altrettanto poco nota, della vergine Aura⁶³. Se è vero che egli definisce Nicea «sposa Cibele di Dioniso» (48.866, Νίκαιαν ἔην Κυβελήϊδα νόμφην)⁶⁴, è bene guardarsi dalla tentazione di vedervi un cenno ad una genealogia *ex matre*, in quanto l'epiteto Κυβελίς o Κυβελής connota anche Aura (1.28), Rhea (10.140; 387), le Baccanti (21.152; 40.266) e Afrodite (equiparata a Cibele, 48.698)⁶⁵. Ogni riferimento esplicito alla nascita di Nicea dal dio fiume Sangario viene eliminato nella versione nonniana, anche se il Pano-politano dimostra di conoscere bene il fiume del luogo⁶⁶.

Nonno, dunque, pur localizzando il mito di Nicea e Dioniso in Bitinia⁶⁷, non parla della nascita della Ninfa dal fiume Sangario e accenna solo in modo implicito alla sua nascita dalla frigia Cibele. Memnone dà quindi più peso, rispetto a Nonno, al legame del mito con questa zona specifica dell'Asia Minore.

Dopo la menzione della genealogia di Nicea, Memnone mette in luce l'amore della Ninfa per la verginità, la sua indifferenza nei confronti delle relazioni con gli uomini, la vita trascorsa sui monti a cacciare⁶⁸.

Proseguendo con il passo di Memnone si viene a sapere dell'amore di Dioniso per la bella cacciatrice. Poiché il dio non viene in alcun modo ricambiato, medita l'inganno del vino *appositamente* per poter sedurre in-

Se in Memnone il fiume Sangario e il δυνάστης della regione sembrano coincidere con la stessa figura, Arnobio, invece (*Adv. Nat.* 5.6), li distingue, citando da un lato Sangario fiume dall'altro Sangario *rex*. L'idea di Nicea figlia di Sangario sembra invece infastidire Nonno.

⁶³ *Dion.* 48.246-248: Aura è figlia del Titano Lelanto e dell'Oceanide Peribea.

⁶⁴ Per *Dion.* 15.380 gli editori in genere (tranne Rouse 1940) accettano le due emendazioni di Graefe (1819), accolte nell'edizione di R. Keydell (1959) e di B. Gerlaud (1994), Ἀστακίδος e Κυβηλίδες in luogo di Ἀστακίδες e Κυβηλίδος del Ms. L.

⁶⁵ Vian 1976, p. 135 (commento a 1.28), intende l'epiteto come connotazione geografica alludente alla Frigia, paese di Cibele.

⁶⁶ Il Sangario viene citato più volte nelle *Dionisiache*; è nelle sue acque, per esempio, che si bagnano Artemide, Aura e le altre Ninfe (48.327); Aura adirata getta nel Sangario la statua di Afrodite (48.694) ed è in questo fiume che si suicida (48.931). Vd. anche p.es. *Dion.* 13.519, 531; 14.270. Livrea 1997, p. 670 deduce da *Dion.* 16.60-62 una indiretta allusione al fiume Sangario padre di Nicea, in parallelo col fiume Asopo padre di Egina, fulminato da Zeus (*Callim. Hymn. Del.* 78) ma è notevole che Nonno taccia per entrambi i padri sia il nome proprio sia la caratteristica di fiume.

⁶⁷ L'episodio di Nicea si svolge in Bitinia, vicino all'odierno lago di Iznik. La localizzazione di questo episodio è la stessa del primo scontro tra l'esercito dionisiaco e gli Indiani (*Dion.* 14; 15.1-168). La seconda parte del XV libro, dedicata alla cacciatrice artemidea, si collega infatti alla prima mediante l'avverbio di luogo ἔνθα «là, in quei luoghi» (v. 169).

⁶⁸ Anche Nonno, nel ritratto di Nicea, insiste, con dovizia di particolari, su questi temi (*Dion.* 15.169-203): Nicea è una vergine, un'altra Artemide cacciatrice, estranea all'amore e inesperta di Citerea. Essa, inoltre, trascorre il suo tempo cacciando le fiere e correndo sui monti.

gloriosamente la vergine ritrosa. In Nonno, invece, Nicea beve dallo stesso fiume da cui avevano già attinto gli Indiani solo *per un caso fortuito*, di cui Dioniso approfitta⁶⁹. Questa diversa valutazione di Dioniso è, insieme alla presenza di Inno e Satiro, la vera notevole differenza tra le versioni di Memnone e Nonno⁷⁰.

Tale differenza si estende anche ai termini usati. Memnone infatti parla di κρήνη, «fonte», facendo più coerentemente bere Nicea alla fonte montana, da cui era solita dissetarsi dopo la caccia. I canti XIV-XVI del poema di Nonno, invece (battaglia ed episodio di Nicea), si caratterizzano per la presenza dell'acqua sotto tre forme diverse: lago, fiume e fonte (λίμνη, ποταμός, πηγή). La battaglia si svolge all'imboccatura del *lago*; Nicea vive nella foresta, beve e si rinfresca nelle *sorgenti montane* (15.191, 249); eppure nel XVI libro (vv. 252-254) si trova a bere dallo stesso *fiume* che defluisce dal lago Ascanio, da cui avevano già bevuto gli Indiani⁷¹.

È importante notare, poi, che nella versione dello storico eracleota è assente ogni accenno alla figura di Inno, che invece occupa tutta la prima sezione del racconto delle *Dionisiache* (15.204-422). Il personaggio del bovaro, innamorato della ritrosa cacciatrice e da lei ucciso senza pietà, è da considerarsi, con ogni probabilità, un'invenzione di Nonno⁷². Oltre a non avere nessun altro riscontro letterario, Inno, a differenza della Ninfa e di Dioniso, non compare nemmeno in alcuna delle pur numerose monete della città di Nicea. Maass ha considerato Inno un personaggio superfluo ai fini del racconto, in quanto si presenta, in qualità di amante non corrisposto dalla vergine, come una sorta di doppio perdente di Dioniso⁷³. Eppure, il fatto di inserire la figura di Inno nell'episodio della Ninfa Nicea conferisce alla vicenda connotazioni che sono invece del tutto assenti dal racconto dello storico. Se infatti in Memnone Dioniso si unisce alla cacciatrice solo perché la desidera, in Nonno la violenza subita da Nicea ha il valore di

⁶⁹) *Dion.* 16.252-254. Invece nell'episodio di Aura, Dioniso, ricordandosi della precedente avventura con Nicea, si servirà del medesimo tranello di proposito: *Dion.* 48.567-569.

⁷⁰) Vd. D'Ippolito 1964, pp. 89-90, dove lo studioso ipotizza che Nonno avesse dapprima scritto un epilogo isolato su Nicea, seguendo la versione di Memnone e che successivamente lo avesse inserito nelle *Dionisiache*, collegandolo alla guerra indiana per mezzo del fiume, da cui Nicea beve; vd. anche Chuvin 1991, p. 149, e Lightfoot 1998, p. 297.

⁷¹) Keydell 1927, pp. 399-400, mostra i diversi termini impiegati dai due autori e la contraddizione dei vocaboli di cui si serve Nonno. Quanto alla localizzazione della battaglia in Nonno, essa si svolge lungo la sponda occidentale del lago di Nicea (*Dion.* 14.386, 409).

⁷²) Vd. Maass 1889, pp. 523-524; Chuvin 1991, pp. 149-152. Secondo Maass, quella di Inno è la differenza più importante tra le versioni dei due autori. Livrea 1997, p. 669, ipotizza in Nonno l'imitazione per Inno di un poema elegiaco (?) di Partenio di Nicea. Ma l'episodio di Inno, che getta una cattiva luce sulla Ninfa Nicea, è veramente pensabile in uno scrittore di Nicea? La Nikaia di *SH* 610 è purtroppo di incerta identificazione.

⁷³) Maass 1889, pp. 523-524.

una giusta punizione: Dioniso infatti agisce con il consenso di tutti gli dei (Artemide compresa), portando a compimento la vendetta di Eros⁷⁴. In Memnone, Nicea è una vittima senza colpa delle brame e delle *μηχαναί* di Dioniso e il dio è un *ἐραστής* non corrisposto. Nelle *Dionisiache*, invece, Nicea viene punita per ciò di cui, macchiandosi di *ῥβρις*, si è resa colpevole: l'uccisione di Inno. In Nonno è Inno la vera vittima ingannata. La perdita della verginità da parte di Nicea rientra nella sfera più ampia della vendetta divina e della punizione di un atto di superbia; Inno è stato ucciso senza motivo e Nicea paga la propria colpa con la perdita di ciò che le è più caro, la verginità⁷⁵.

Se dunque il nucleo del mito di Nicea è comune a Memnone e a Nonno, è però vero che i suoi personaggi mostrano caratteri opposti. Nel racconto dello storico, che riferisce la versione più antica e locale, Nicea è una figura positiva e priva di colpa. Dioniso, invece, presenta ben altra statura rispetto al dio giusto punitore di Nonno: amante incapace di ottenere l'amore che brama, egli ricorre all'astuzia del vino per unirsi a Nicea, che lo disdegna.

Nonno, nel raccontare le vicende della Ninfa all'interno delle sue *Dionisiache*, dà connotazioni ben diverse ai personaggi: Nicea è una crudele assassina⁷⁶, colpevole dell'omicidio del bovato Inno; Dioniso è il dio portatore di giustizia, il dio magnanimo che poco prima, provando pietà per le truppe indiane, decide di porre fine alla battaglia ricorrendo al grandioso miracolo del vino⁷⁷. Tutto è visto in un'ottica diversa, perfino il mutarsi dell'acqua in vino, che in Memnone appare come un mero espediente, una *μηχανή* usata per sopraffare la Naiade, in Nonno come il portentoso

⁷⁴) Eros giura vendetta contro Nicea *φονίη* ai vv. 383-385 del libro XV e tutti gli dei e la natura partecipano al compianto per Inno, biasimando la Ninfa assassina (15.370 ss.).

⁷⁵) Vd. Chuvin 1991, p. 149, e Vian 1994, p. 205.

⁷⁶) Nicea è definita da Nonno *ἀνδροφόνος* (15.371), *φονίη* (15.383), *μαιφόνος* (15.392) *ὑψαύχην* (15.256, 271), *χωομένη* (15.293), *ἄστοργος* (15.314) e *βριάρη* (16.150). Oltre ad aver ucciso Inno, Nicea ha anche la colpa di biasimare Artemide poiché aggioa al proprio carro cerve di poco conto, anziché pantere e leoni (15.187-189).

⁷⁷) *Dion.* 14.411-417 («Ma il dio nel suo animo amante della gioia ebbe pietà degli avversari e versò nelle onde il dono dell'ebbrezza [...]»). Il prodigio del vino è distintivo proprio di Dioniso, che non solo lo fa scaturire dal nulla o fa crescere e maturare grappoli in un sol giorno, ma che anche, con una metamorfosi, trasforma l'acqua in vino. In alcuni templi del dio tali trasformazioni rituali erano la sua più evidente epifania. Così per esempio ad Andros, nel tempio di Dioniso (Plinio *Nat. Hist.* 2.231; 31.16) nel giorno chiamato *Theodosía* dalla fontana sgorgava vino che, se portato fuori della vista del tempio del dio, si tramutava in acqua. A Elide (Paus. 6.26.1-2; Theopomp. *FGrHist* 115 F 277; Ps. Arist. *Mir. Ausc.* n. 123a Giannini), durante la festa *Thyia* in onore di Dioniso, celebrata a otto stadi dalla città, tre recipienti vuoti si riempivano miracolosamente di vino. Gli abitanti di Teos (Diod. 3.66.2) sostenevano che il dio fosse nato lì e portavano come prova il fatto che in giorni fissi dalla terra sgorgava spontaneamente una sorgente di vino profumato. Vd. Vürtheim 1920, pp. 92-96.

miracolo del dio che lotta contro la barbarie. L'inganno, δόλος⁷⁸, usato contro Nicea è in realtà il risultato del grande prodigio⁷⁹ utilizzato da Dioniso con gli Indiani, di cui il dio si serve provando pietà per i nemici ormai sconfitti. Si tratta del dono e dell'arma ingannevole di Dioniso, che nel poema di Nonno è un dio apportatore di civiltà e benefattore, che si conquista il cielo grazie alla vittoria sugli Indiani e che punisce chi viola le leggi divine⁸⁰. Quando il dio vuole unirsi a Aura θεημάχος⁸¹, si ricorda del liquido ingannevole con cui conquistò la fiera Nicea⁸² e si appresta a preparare nuovamente il δόλος εὐνῆς, l'inganno per il letto⁸³. Ma ancora una volta il vino viene utilizzato dal dio per punire, in nome di Nemese e di tutti gli dei, una fanciulla colpevole, che in questo caso ha osato perfino deridere le generose forme di Artemide⁸⁴. Il Dioniso di Nonno usa vino ed ebbrezza per punire chi, come Aura e gli Indiani, non teme gli dei. Con il suo tirso percuote la terra e lascia scorrere vino profumato⁸⁵. E Aura invincibile, bevendo alla Βακχείην ἀπατήλιον πηγὴν⁸⁶, soccombe al dolce sapore di questo θαῦμα⁸⁷.

Non è casuale, infine, che Memnone, pur citando esplicitamente l'eponimia mitica da Nicea, la Ninfa, non faccia alcun accenno alla fondazione mitica della città di Nicea da parte di Dioniso e che Nonno, invece, in accordo con la sua visione positiva di Dioniso e in ultima analisi anche di Nicea, accenni esplicitamente alla fondazione di Nicea, sostenendo che Dioniso *fondò una città dalle belle pietre presso il lago che ama il vino, Nicea, che chiamò così dalla Ninfa Astacide e dopo la vittoria che distrusse gli Indiani*⁸⁸.

⁷⁸) *Dion.* 16.252.

⁷⁹) *Dion.* 14.427 μέγα θαῦμα.

⁸⁰) Vd. p.es. *Dion.* XLVIII 98, dove proprio all'inizio dell'episodio di Pallene, in cui Dioniso si incarica di punire Sitone, il dio è definito Δίκης πρόμος. Per un'attenta e dettagliata analisi dell'episodio di Pallene, vd. Perugini 1998-99.

⁸¹) *Dion.* 48.350, 426.

⁸²) *Dion.* 48.567-569.

⁸³) *Dion.* 48.570.

⁸⁴) *Dion.* 48.351 ss.

⁸⁵) *Dion.* 48.575-576.

⁸⁶) *Dion.* 48.594.

⁸⁷) *Dion.* 48.602.

⁸⁸) *Dion.* 16.403-405. La versione di Dioniso fondatore di Nicea si accorda con le numerose monete della città in cui il dio è definito κτίστης: Waddington - Babelon - Reinach 1910, nn. 44, 44 bis; 54; 55; 78; 80; 219; 269; 696 e la n. 819 (Valeriano I e Gallieno), dove Dioniso e Nicea insieme sono definiti οἱ κτίσται. La più antica di queste monete risale all'età di Nerone (54-68 d.C.), le altre appartengono agli imperi di Domiziano (81-96 d.C.), Antonino Pio (138-161 d.C.), Lucio Vero (II d.C.), Commodo (180-193 d.C.) e Gordiano (238-244 d.C.).

3. *I figli di Nicea e Dioniso*

3.1. *Satiro*

L'ultima e importante differenza tra Memnone e Nonno riguarda la menzione dei figli nati da Dioniso e Nicea. Complici il sonno e l'ebbrezza, il dio e la Naiade generano, secondo Memnone, «Satiro e altri». Nonno, invece, nomina solo una figlia, Teleté, «Iniziazione», nata dall'unione di Dioniso con la Ninfa e legata al culto misterico del dio. Se è vero che niente impedisce di pensare che negli ἔτεροι di cui parla Memnone fosse inclusa anche Teleté⁸⁹, risulta difficile credere che lo storico abbia tralasciato di specificare il nome di questa figlia del dio, tanto importante all'interno del culto dionisiaco.

La menzione di Satiro come figlio di Dioniso è insolita, anche se nessuno vi si è soffermato a sufficienza, e quella di Memnone è per noi l'unica importante testimonianza di questa versione del mito. Satiri e Sileni vengono solitamente concepiti come un gruppo, una collettività, anche per quanto riguarda la loro genealogia. Quello citato da Memnone sembra essere l'eponimo dei Satiri, il Satiro per eccellenza.

Alle parole dello storico di Eraclea viene spontaneo accostare, come già ha ipotizzato Imhoof-Blumer⁹⁰, una moneta della città di Nicea, dell'età di Geta e Caracalla (211-212 d.C.), in cui Dioniso viene rappresentato in compagnia di un giovane Satiro (*Fig. 1*):

Recto Α ΣΕΠΤΙΜ ΓΕΤΑΣ ΚΑΙ. Busto di Settimio Geta, con corazza e mantello, rivolto verso destra.

⁸⁹) Di questo parere sono Koehler 1853, p. 74; D'Ippolito 1964, pp. 89-90; Maass 1889, p. 523. Giustamente Vian 1994, p. 200 nt. 15, fa notare che in Memnone i molteplici figli della coppia fanno presupporre che Nicea, dopo essere stata violata da Dioniso, ne sia divenuta amante abituale. Dei figli di Dioniso i più noti sono quelli nati da Arianna: Staphylos, Peparthos (Oinopion), Thoas (Eur. *Hypsipyle* fr. 752a Kannicht; Lloyd-Jones 1963, pp. 157-160; per Thoas vd. anche Stat. *Theb.* 5.675-676). Di Phlious/Phlias viene talora citata come madre Chthonophyle (Steph. Byz. s.v. *Phlious*; Philit. *F inc. sed.* 16 Sbardella) a volte considerata però sua moglie e Araithyrea sua madre (Paus. 2.12.6). Di Bakchis (Corinto) non viene citata la madre (Schol. Ap. Rh. 4.1212-1214a Wendel). Priapos è considerato figlio di Dioniso (*AP* 10.2.8) e di una Ninfa anonima (Strab. 13.1.12), ma a Lampsaco è figlio di Dioniso e Afrodite (Paus. 9.31.2).

⁹⁰) Imhoof-Blumer 1899, p. 31, n. 44, tav. B 22. Vd. anche Id. 1908, p. 156. La stessa moneta si trova anche nella raccolta di Waddington - Babelon - Reinach 1910, p. 463, n. 508, tav. LXXX 16. Per Dioniso e i Satiri vd. Bernhart 1949, p. 9 ss.; Bernhart cita anche la moneta in questione: p. 126, n. 988.



*Fig. 1. - Dioniso e un giovane Satiro.
Moneta della città di Nicea (Geta e Caracalla).
Università di Bologna 27
(foto tratta da Imboof-Blumer 1899,
p. 31, n. 44, tav. B 22).*



*Fig. 2. - Dioniso e un giovane Satiro.
Moneta della città di Nicea (Caracalla).
Paris, Cabinet des Médailles 27
(da Waddington - Babelon - Reinach 1910,
p. 453, n. 432, tav. LXXVIII 14).*



*Fig. 3. - Dioniso seduto e Satiro che accorre.
Moneta della città di Nicea (Marco Aurelio). Paris,
Cabinet des Médailles 25
(da Waddington - Babelon - Reinach 1910,
p. 418, n. 153, tav. LXX 19).*



*Fig. 4. - Rilievo con figura femminile seduta
e l'iscrizione TEΛETH (II sec. d.C.).
Atene, Museo Nazionale 1390
(foto dell'autrice).*

Verso ΝΙΚΑΙ|ΕΩΝ. Dioniso, nudo, stante, in posizione frontale, solleva il braccio destro sopra la propria testa e tiene il braccio sinistro sopra la testa di un giovane Satiro nudo che si muove al suo fianco con le braccia alzate. Ai piedi di Dioniso, sulla sinistra, una pantera ⁹¹ e un ramo di vite.

Un'altra moneta di Nicea dell'età di Caracalla (211-217 d.C.) presenta una raffigurazione molto simile ⁹² (Fig. 2):

Recto ΑΝΤΩΝΙΝΟΣ ΑΥΓΟΥΣΤΟΣ. Busto di Caracalla laureato e con corazza rivolto verso destra.

Verso ΝΙΚΑΙΕΩΝ. Dioniso nudo, stante, in posizione frontale, sotto un ramo di vite, solleva il braccio destro sopra la propria testa e poggia la mano sinistra su di un giovane Satiro nudo che accorre al suo fianco, con un *pedum* ⁹³ nella mano sinistra. Ai piedi di Dioniso, una pantera.

Raffigurazioni di questo tipo, su monete imperiali della città, sembrerebbero alludere alla versione del mito di cui parla Memnone, anche se la Ninfa Nicea non è rappresentata. Il Satiro inoltre è raffigurato da solo, giovane e imberbe, e sembra avere con Dioniso un rapporto privilegiato: il dio, infatti, solleva il braccio destro e appoggia la mano sinistra sopra la testa del Satiro, quasi a indicarne la protezione. La presenza su entrambe le monete del ramo di vite allude con ogni probabilità al legame tra Dioniso e il vino, e non escludo che a un conoscitore del mito di Nicea e Dioniso avrebbe potuto ricordare l'ingannevole trasformazione della fonte in vino da parte del dio.

Sulle monete di Nicea compaiono anche altre raffigurazioni di Satiri da soli o in compagnia di Dioniso, ma esse si differenziano dalle due monete sopra considerate ⁹⁴: si tratta infatti di Satiri più comunemente rappresentati barbati o cornuti, spesso non giovanili e con gambe caprine. In questi casi si tratterà più probabilmente di allusioni ai Satiri appartenenti alla

⁹¹) La pantera, raffigurata ai piedi del dio, è animale tipicamente dionisiaco e si trova spesso accostata a Dioniso nelle testimonianze iconografiche (vd. p.es. Gasparri 1986, p. 461, nn. 430-434); animale bello ed elegante, ma anche selvaggio e pericoloso, venne infatti associato alla natura ambivalente del dio del vino (Otto 1997, pp. 116-119).

⁹²) Waddington - Babelon - Reinach 1910, p. 453, n. 432, tav. LXXVIII 14; Bernhart 1949, p. 126, n. 987. Vd. anche Mionnet 1830, p. 119, n. 659.

⁹³) Bastone ricurvo usato da pastori e cacciatori e, a partire dal IV secolo a.C., attribuito di Pan, dei Satiri, dei Centauri e, in generale, delle divinità campestri.

⁹⁴) Vd. p.es. Wroth 1889, p. 173, n. 131 (Filippo II); Imhoof-Blumer 1899, pp. 28-29, nn. 36, 38 (Marco Aurelio); Waddington - Babelon - Reinach 1910, p. 419, n. 158, tav. LXX 23 (Marco Aurelio); p. 433, n. 272, tav. LXXIII 13 (Commodo); p. 453, n. 433, tav. LXXVIII 15 (Caracalla).

cerchia di Dioniso o di Pan o, tutt'al più, di rappresentazioni dello stesso dio Pan⁹⁵. Il dio capro, tra l'altro, doveva avere nelle tradizioni locali del mito di Nicea e Dioniso un ruolo importante, che talora traspare anche dai versi di Nonno⁹⁶.

Potrebbe invece essere dubbio se si debba parlare di Satiro figlio di Dioniso o di un Satiro qualunque nel caso di una moneta, più antica delle prime due considerate, che raffigura nuovamente Dioniso e un giovane Satiro con *pedum*. La moneta è dell'età di Marco Aurelio (161-180 d.C.)⁹⁷ (Fig. 3):

Recto [AY KA M AYP] ANTΩN[EINOΣ]. Testa nuda di Marco Aurelio rivolta verso destra.

Verso NIKAIΕΩN (nell'esergo). Dioniso drappeggiato, seduto sulla sinistra; nella mano destra tiene il tirso e volta la testa. Dietro di lui, sulla destra, un giovane Satiro imberbe, con un *pedum* nella sinistra e con la destra sollevata (per salutare?), si allontana.

È vero che, alla luce di Memnone, risulta difficile considerare il Satiro in compagnia di Dioniso un Satiro qualsiasi. Come fa notare anche Weiser, per la città di Nicea Satiro assume un significato specifico, alludendo con ogni probabilità all'unione di Dioniso e Nicea e alla nascita del loro figlio. Anche il gesto di saluto potrebbe essere letto alla luce di questo mito: Dioniso si gira per osservare suo figlio, il Satiro per eccellenza, che lo saluta prima di allontanarsi.

Quello che è innegabile, a ogni modo, è la menzione, rispettivamente in Memnone e Nonno, di Satiro e di Teleté come figli di Dioniso e Nicea. La Teleté delle *Dionisiache* potrebbe essere una sorta di permutazione rispetto a Satiro. Essa è infatti una figura certo ben diversa da Satiro, ma in qualche modo sul suo stesso piano, legata anch'essa alla sfera di Dioniso⁹⁸.

Ci si sarà comunque resi conto, a questo punto, dell'importanza della testimonianza di Memnone. Si è visto, infatti, che il nucleo del suo racconto sulla cacciatrice è uguale a quello di Nonno. Gli elementi fondamentali dell'episodio, alcuni secoli prima delle *Dionisiache*, sono già presenti in

⁹⁵) Così pensa Imhoof-Blumer 1899, p. 28.

⁹⁶) Nell'episodio nonniano di Nicea, Pan, che pure non ha un ruolo specifico, viene però nominato ben 14 volte su 70 apparizioni in tutto il poema. Vd. sull'argomento Chuvin 1991, p. 151. Su una moneta dell'età di Giulia Domna (187-217 d.C.), Pan precede il carro nuziale di Nicea e Dioniso: Vollkommer 1992, p. 849, n. 29.

⁹⁷) Weiser 1983, pp. 203-204, n. 16; Waddington - Babelon - Reinach 1910, p. 418, n. 153, tav. LXX 19 (Dioniso e Pan); Mionnet 1807, p. 453, n. 229; Id. 1830, p. 94, n. 491; Bernhart 1949, p. 126, n. 991.

⁹⁸) Interessante l'associazione tra Satiri e iniziazione mistica (τελετάς) in Pl. *Leg.* 815c.

Memnone. Questo costituisce una prova del fatto che questo mito era diffuso a Nicea ben prima del V secolo d.C. e che Nonno può certo aver inventato alcuni elementi del racconto⁹⁹, ma non la sua struttura di fondo.

La versione di Memnone è, per chiunque si interessi alla vergine Nicea, di grande interesse. Accanto alla struttura di base del racconto, lo storico fornisce preziose informazioni, quali la genealogia della Naiade Nicea, che con ogni probabilità dovevano essere presenti nella versione locale del mito. In quanto storico e nativo di Eraclea, Memnone dovette conoscere a fondo il territorio in cui si svolsero gli avvenimenti narrati nelle sue *Storie*; egli dovette inoltre essere al corrente delle versioni locali del mito ed essere interessato a tramandarle fedelmente.

3.2. *Teleté*

Teleté viene citata in modo esplicito solo da Nonno. Ai vv. 399-402 del XVI canto delle *Dionisiache*, la figlia di Nicea viene così descritta:

ἐκ δὲ γάμου Βρομίοιο θεόσσυτος ἦνθεε κούρη,
ἦν Τελετήν ὀνόμηθεν ἀεὶ χαίρουσαν ἑορταῖς,
κούρην νυκτιχόρευτον, ἐφespoμένην Διονύσῳ,
τερπομένην κροτάλοισι καὶ ἀμφιπλήγι βοεΐη.

Dall'unione con Bromio fioriva una fanciulla divina, che [*scil.* Nicea] chiamò Teleté che sempre si rallegra per le feste, fanciulla dei cori notturni, seguace di Dioniso, che si diletta al suono dei crotali e del tamburino doppio.

Nonno mette subito in risalto la natura divina di questa figlia di Dioniso *Bromios*¹⁰⁰: essa è detta infatti θεόσσυτος, che letteralmente significa «mandata da un dio». La sfera di competenza della divina fanciulla, anche se descritta in pochi versi, viene subito inquadrata: Teleté è legata alle feste notturne (νυκτιχόρευτος)¹⁰¹ di Dioniso suo padre, caratterizzate da danze al suono di crotali e tamburini. Al v. 880 del XLVIII libro, Nonno la definisce proprio χοροπλεκής, «colei che intreccia danze corali»¹⁰². Di Teleté, fanciulla nata in

⁹⁹) Quali, forse, Inno o Teleté.

¹⁰⁰) *Bromios* è epiteto di Dioniso molto frequente, in particolare in Nonno.

¹⁰¹) Il termine ricorre 7 volte nelle *Dionisiache*, sempre in riferimento ai riti orgiastici e alle danze notturne in onore di Dioniso (di Iacco, il terzo Dioniso, in *Dion.* 48.961).

¹⁰²) Questo termine ricorre 13 volte nelle *Dionisiache*; oltre che per descrivere Teleté, Nonno lo usa per Dioniso, per le Baccanti e per i Coribanti. Il termine τελετή è collegato a τελεῖν, compiere, portare a termine, e, letteralmente, indica appunto il «compimento». Esso assume però un significato specifico: indica infatti il «compiere una festa solenne, un rito sacro». Si riferisce in particolare a tutte le feste religiose caratterizzate da un forte legame con le danze, senza indicare necessariamente riti iniziatici (per un'esauriente e dettagliata

seguito al prodigio del vino operato dal suo divino padre, viene messo in risalto il suo legame con l'aspetto orgiastico del culto dionisiaco. Nonno la intende quindi come iniziazione ai sacri riti di Dioniso¹⁰³, caratterizzati da canti e danze notturne. Essa è presentata con grande precisione, che la fa distinguere propriamente dalla Menade: è una «fanciulla dei cori notturni», che «si diletta al suono dei crotali e del tamburino doppio¹⁰⁴» e che «intreccia danze corali». Se i primi due tratti la accomunano alla Menade o ad altri partecipanti ai riti notturni di Dioniso (Satiri, Pani, Coribanti ecc.) l'ultimo la distingue in quanto la danza della Menade è solitaria¹⁰⁵, mentre Teleté danza *con* altre nelle danze corali. Non è certamente un caso che le Naiadi compaiano tra i partecipanti alla *teleté* dionisiaca¹⁰⁶.

È poi molto interessante che sia Nicea e non Dioniso a scegliere il nome della figlia. Chiamando sua figlia Teleté, Nicea mostra già qui, alla fine del XVI canto, i primi segni della sua totale trasformazione: da fiera e ritrosa cacciatrice artemidea qual era, ella si mostrerà nel canto finale delle *Dionisiache*¹⁰⁷ come perfetta seguace di Dioniso: Nicea, «guida della *teleté* di *Lyaios*» (v. 811 τελετης ... κυβερνήτειρα Λυαίου), avendo ormai abbandonato gli strumenti di caccia a favore del telaio (vv. 824-826), non è più una «Amazzone bellicosa», ma «una misera donna che lavora al telaio»¹⁰⁸.

Ciò che senza dubbio, nei versi di Nonno, appare rilevante e degno di grande interesse è il fatto di trovarci davanti a una Teleté dionisiaca personificata. Le *Dionisiache*, un'opera tarda e per molti versi peculiare, costituiscono oggi una delle rarissime testimonianze dell'esistenza della personificazione di Teleté, l'Iniziazione. Memnone, come si è visto, non

analisi del termine vd. Sfameni Gasparro 1988; Boyancé 1966, pp. 33-34; Nock 1972, pp. 797-798; Versnel 1996³). A partire dal V secolo a.C., questo termine viene però usato soprattutto per i misteri. Esso, dall'età ellenistica, assume inoltre il significato più generico di «rito». In un'analisi dei vocaboli religiosi e legati ai misteri, quali τελετή, τελεῖν, ὄργια, è quindi importante tenere conto dell'evoluzione nel loro utilizzo e nel loro rapporto con le realtà culturali. Un'accurata analisi dell'evoluzione delle parole legate ai misteri dionisiaci è stata fatta da Turcan 1992; fino all'età classica, *teleté* non si riferisce in modo specifico a celebrazioni segrete, ma ha un significato più generico, legato alla danza e al vino. Sempre sulla terminologia misterica, vd. anche Riedweg 1987.

¹⁰³ Vd. p.es. *Dion.* 47.727-729, dove gli Argivi intonano per Bacco un canto con danze notturne (νυκτιχόρευτον ... αἰοδήν) e istituiscono i sacri riti (καὶ τελετὰς στήσαντο).

¹⁰⁴ Il termine κρόταλον ricorre solo due volte nelle *Dionisiache*, mentre si trova più frequentemente κύμβαλα. Per quanto riguarda βοεΐη, invece, esso indica letteralmente una striscia di cuoio e, per estensione, lo si trova in Nonno a indicare il timpano o tamburino, come in questo caso, o lo scudo, che per l'appunto erano rivestiti di cuoio.

¹⁰⁵ Frontisi Ducroux 1986, in part. p. 172, ma l'affermazione «dans une danse dionysiaque chacun danse pour soi» va sfumata.

¹⁰⁶ Pind. *Dith.* 2.70b.6-12 Lavecchia (con il commento di Lavecchia 2000 *ad loc.*, in part. v. 12); Strab. 10.3.10.

¹⁰⁷ Nicea torna all'interno dell'episodio di Aura (48.811-828; 870-889).

¹⁰⁸ *Dion.* 48.825-826 εἰμὶ δὲ δειλὴ ἰστοπόνος θήλεια, καὶ οὐκέτι θούρις Ἄμαζών.

la nomina. Esistono tuttavia altre sporadiche testimonianze artistiche ed epigrafiche che parlano di Teleté personificata ¹⁰⁹.

La prima di esse, di almeno due secoli antecedente a Nonno, è costituita da un passo di Pausania; egli descrive infatti un gruppo statuario sul monte Elicona raffigurante Orfeo, Teleté e animali selvaggi ¹¹⁰:

πεποιήται μὲν παρεστῶσα αὐτῷ [scil. Ὀρφεὶ τῷ Θρακί] Τελετή, πεποιήται δὲ περὶ αὐτὸν λίθου τε καὶ χαλκοῦ θηρία ἀκούοντα ἄδοντος.

posta a lato di Orfeo il Trace è rappresentata Teleté, intorno a lui sono rappresentate fiere di pietra e di bronzo, che lo ascoltano cantare.

Recentemente questo accenno è stato interpretato come il segno di un culto di Teleté sull'Elicona, di cui è ignoto il periodo esatto in cui fu introdotto ¹¹¹. Dopo avere elencato le varie leggende su Orfeo, Pausania ¹¹² afferma che, secondo lui:

ὁ δὲ Ὀρφεὺς ἐμοὶ δοκεῖν ὑπερεβάλετο ἐπὼν κόσμῳ τοὺς πρὸ αὐτοῦ καὶ ἐπὶ μέγα ἦλθεν ἰσχύος οἷα πιστευόμενος εὐρηκέναι τελετάς θεῶν καὶ ἔργων ἀνοσίων καθαρμῶν νόσων τε ἰάματα καὶ τροπὰς μηνιμάτων θείων.

Orfeo superò i suoi predecessori per la bellezza dei suoi versi e ottenne grande potere, perché si pensava che avesse trovato i misteri degli dei, le purificazioni dalle empietà, le cure delle malattie e i meccanismi della collera divina.

Kern respinge l'ipotesi di Preisendanz che un verso delle *Rane* di Aristofane, in cui si dice che Orfeo insegnò agli uomini i misteri ¹¹³, alluda a questo gruppo statuario descritto da Pausania e caratterizzato dalla presenza di Teleté accanto ad Orfeo ¹¹⁴. È evidente qui che Teleté è connessa con i misteri di Orfeo. Da Pausania (9.29.5) si viene a sapere dell'esistenza di un ἄλσος delle Muse sull'Elicona, ma non è chiara la dislocazione delle statue da lui menzionate: statue di dei (Apollo, Hermes, Dioniso) e statue di poeti (Lino, venerato con sacrifici; Thamyras; Arion; Sakadas; Esiodo e Orfeo abbinato a Teleté). Da altra fonte si ricava che la statua di Orfeo si trovava sicuramente nel τέμενος delle Muse sull'Elicona accanto alle

¹⁰⁹) Teleté come personificazione non viene menzionata da Shapiro 1993; anche Matz 1964, n. 15, non nomina Teleté personificata, ma analizza scene generiche di iniziazione dionisiaca.

¹¹⁰) Paus. 9.30.4 = *Orph.* 546 T Bernabé.

¹¹¹) Vd. Kaltsas 1997, p. 1192.

¹¹²) Paus. 9.30.4-5 = *Orph.* 551 T Bernabé.

¹¹³) Aristoph. *Ran.* 1032 Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε.

¹¹⁴) Kern 1934, col. 396; il legame tra il gruppo statuario e il passo di Aristofane veniva ipotizzato da Preisendanz 1916-24, col. 327.

Muse¹¹⁵. La presenza di Teleté nel santuario delle Muse è stata valutata molto prudentemente da uno specialista di personificazioni come Ludwig Deubner¹¹⁶, ma uno storico delle religioni come Kurt Latte inclina a vedere nella Teleté menzionata da Pausania una «potenza divina» paragonabile a Paian e Iakchos¹¹⁷.

Una chiara testimonianza dell'esistenza di un culto di Teleté è rappresentata da un'iscrizione votiva di età romana, su un altare cilindrico di marmo, trovato a Pergamo, nel santuario di Demetra¹¹⁸:

Νυκτὶ καὶ Τελετῆι
καὶ τῶι Ἀὐτομάτῳι
Κλαυδία Τελεσφοριανία
ὑμνήτρια κατ' ὄναρ.

Si tratta di una dedica, fatta in seguito a un sogno (κατ' ὄναρ), a Nyx, Teleté e Automatos. Esistono numerose altre iscrizioni, in cui il dedicante afferma di aver compiuto una dedica «in base a un sogno»: esse testimoniano che questi tipi di sogni, che prescrivevano consacrazioni o atti religiosi, dovevano essere piuttosto comuni¹¹⁹. L'esistenza di una dedica comune alla Notte e a Teleté sembra ben accordarsi con la definizione in Nonno della figlia di Dioniso e Nicea: κούρην νυκτιχόρευτον¹²⁰. A ogni modo, Hepding ha giustamente fatto notare che qui la Notte, abbinata a Teleté-Iniziazione, non è probabilmente da concepirsi come dea della Teogonia orfica¹²¹; essa potrebbe invece essere intesa come la personificazione della Notte oscura, rischiarata con nuova luce dalla sacra *teleté* dell'iniziando. Insieme alla Notte e a Teleté, compare Automatos, che qui va considerato come una vera divinità: si tratta, infatti, della personificazione del Caso imprevedibile. La

¹¹⁵) Callistrat. *Descript.* 7.1 = *Orph.* 1082 T Bernabé.

¹¹⁶) Deubner 1902-09, col. 2125, basandosi su Paus. 9.30.4 traduce: «Teleté war im helikonischen Musenheiligtum neben Orpheus dargestellt».

¹¹⁷) Latte 1930, p. 227.

¹¹⁸) Vd. Hepding 1910, pp. 457-458. Sul santuario di Demetra vd. Kern 1911; Ricciardelli 2000, pp. XXVIII-XXIX; Kern mette in relazione il nome di alcune divinità che compaiono negli *Inni orfici* con quelle nominate nelle iscrizioni trovate nel *temenos* a Pergamo. Proprio nel santuario di Demetra a Pergamo si trovano altri due esempi di iscrizioni dedicate in seguito a un sogno (con la formula κατ' ὄναρ), simili per forma all'iscrizione per Nyx, Teleté ed Automatos. Entrambe, inoltre, sono anch'esse dedicate a personificazioni di concetti astratti: la prima ad Ἀρετή e Σωφροσύνη, la seconda a Πίστις e Ὁμόνοια: vd. Kern 1911, p. 434; Hepding 1910, nn. 41-42; *SEG* III (1960³) n. 1148. Come anche nel caso dell'iscrizione per Teleté, è difficile che vengano forniti particolari del sogno o che se ne possa immaginare il contenuto.

¹¹⁹) Vd. Dodds 1993, p. 130.

¹²⁰) *Dion.* 16.401. Vd. Preisendanz 1916-24, col. 327.

¹²¹) Alla Notte è dedicato il III *Inno orfico*; vd. anche Kern 1911, p. 434.

sua presenza qui e la sua divinizzazione è forse da collegarsi con la sempre maggiore diffusione del culto di Tyche; inoltre può essere collegata a un verso di Menandro, in cui si dice che esso è una sorta di dio: ταῦτόματόν ἐστιν ὡς ἕοικέ που θεός¹²².

Pur presentando numerose difficoltà, come l'associazione di queste tre divinità¹²³, la presenza insolita di Automatos e, infine, il termine Τελεσφοριανία¹²⁴, questa iscrizione votiva da parte di Κλαυδία Τελεσφοριανία ὑμνήτρια¹²⁵ costituisce comunque un'importante testimonianza dell'esistenza di un culto di Teleté.

Teleté appariva personificata e divinizzata già nell'iscrizione del calendario sacrificale di Epakria in Attica, dove vengono prescritti sacrifici per lei¹²⁶. Quest'iscrizione, del IV secolo a.C., è con ogni probabilità un frammento dei fasti della tetrapoli attica (Maratona, Enoe, Probalinto e Tricorinto). Poiché è stata trovata a Epakria, e non in una di queste quattro città, si è supposto che lì la tetrapoli celebrasse sacrifici comuni. L'iscrizione si trova incisa su una stele di marmo pentelico, che presenta una frattura in alto a destra; la stele era iscritta su entrambi i lati, ma si è riusciti a leggerne uno solo, quello trovato rivolto verso il basso. L'iscrizione è divisa in due colonne di diversa larghezza, dove la colonna destra, che è di più facile lettura, è circa il doppio di quella sinistra. Si tratta di una serie di offerte a divinità, con la precisazione dei prezzi e con l'indicazione di alcune date specifiche. Tra le divinità cui sono rivolte le offerte si trovano numerosi nomi interessanti e poco comuni¹²⁷; le offerte sono invece costituite, per lo più, dai consueti animali sacrificali, tra i quali quello prescritto più spesso è la pecora (οἶς). Teleté viene nominata nella seconda colonna, dove si trovano elencati dapprima gli anniversari sacri di Maratona, poi le sue ricorrenze triennali. A esse seguono i sacrifici annuali di Tricorinto. La parte del testo riguardante le offerte a Teleté¹²⁸ è purtroppo di difficile lettura e comprensione, ma il nome di Teleté è chiaramente leggibile:

¹²²) *Samia* 163; cfr. Gomme - Sandbach 1973, pp. 379-380, con la testimonianza del culto, da parte di Timoleonte di Siracusa, di Αὐτοματία: Plut. *Timol.* 96; Nep. *Timol.* 4.4 (*domi sacellum Automatias constituerat*).

¹²³) Reinach 1912 le definisce «Divinités orphiques de la Finalité et de la Fatalité».

¹²⁴) «Che celebra il rito iniziatico»? (Vd. *LSJ*: τελεσφορία è l'iniziazione ai misteri; τελεσφόρος significa «che conduce a compimento»).

¹²⁵) ὑμνήτρια, femminile di ὑμνήτης, significa «che elogia», «che celebra con inni», «colei che encomia».

¹²⁶) Essa è stata edita, con l'aggiunta di una fotografia, da Richardson 1895, p. 209 ss. e tav. XVI. Il testo dell'iscrizione è riportato da Protz 1896, n. 46; vd., poi, *IG* II² n. 1358.

¹²⁷) Per esempio Γῆ ἐγ γύαις (r. 9) o Δαίρα (r. 12). Per ben venti volte, sempre dopo la menzione dell'offerta, si trova poi il termine ἱερώσυνα, che con ogni probabilità indica le parti della vittima riservate al sacerdote.

¹²⁸) Colonna B, riga 10.

Τελετή σπυλία ΔΔΔΔ.

σπυλία vel σπυδία Richardson¹²⁹

σπυδία Protz¹³⁰

σπυ<ρί>δία Solders¹³¹

σπυλία IG¹³² e LSJ¹³³

Qualunque sia il reale significato del termine σπυλία, si tratta a ogni modo di un'offerta specifica per Teleté divinizzata. Ciò che è innegabile e di grande interesse è la presenza, in questo calendario sacrificale, di Teleté personificata, venerata quindi in Attica già nel IV secolo a.C.

Dubbia è invece la presenza di Teleté personificata su di un curioso e peculiare rilievo votivo, conservato oggi al Museo Nazionale di Atene¹³⁴. Si tratta di un rilievo frammentario, datato al II secolo d.C. È stato trovato a Luku in Tireatide e prima si trovava nella villa di Erode Attico. Esso è probabilmente da attribuire all'età di Adriano (117-138 d.C.)¹³⁵. L'interpretazione di questo rilievo resta purtroppo ancora oscura (*Fig. 4*).

Sulla destra, una figura femminile di grandi dimensioni, vestita di chitone e *himation*, con una cuffia sui capelli e con sandali ai piedi, è seduta su un trono decorato con una sfinge. La donna si appoggia con il braccio sinistro a un particolare schienale, su cui si legge ΕΠΙ/ΚΤΗ/ΣΙΣ; la mano destra è invece sollevata, ma la frattura del rilievo non permette di capire se vi tenesse qualcosa. Sulle ginocchia della donna è infine appoggiata una *phiale*. Di fronte a lei, sulla sinistra, una piccola figura femminile, che sta in piedi su una base, su cui è iscritto ΕΥΘΗ/ΝΙΑ, porta con entrambe le mani

¹²⁹) Richardson 1895, p. 223, nel trascrivere il testo dell'iscrizione (pp. 210-211), scrive σπυλία, ma, a p. 223, ammette anche la possibilità di leggervi σπυδία: «The greatest puzzle of all, however, is the word σπυλία, or possibly σπυδία». Richardson è dubbioso se considerarlo un neutro plurale o un femminile singolare; se fosse vera quest'ultima ipotesi, allora, egli scrive, «it must be an expensive object, for it costs forty drachmas». In effetti, quaranta dracme, rispetto ai prezzi delle altre offerte, sono molte.

¹³⁰) Protz 1896, p. 50, vi legge σπυδία, ma, a p. 52, è costretto a scrivere «σπυδία quid sit nescio».

¹³¹) Solders 1931, p. 70: «Vielleicht ist σπυ(ρί)δία zu lesen». Egli propone un confronto con IG I 840, r. 5; Protz 1896, n. 1, rr. 5-6: ΜΕΤΡΙ': Ε[Ν ᾿ΑΓΡΑΣ - -] ΣΠΥΡΙΧΕΙΑ. Protz, p. 3, di σπυριχία scrive «fortasse placenta nomen». Solders, per parte sua, scrive «Ich möchte die beiden mit Körbchen übersetzen». σπυρίδία sarebbe quindi il diminutivo di σπυρίς «cesta, panier»; nel calendario di Epakria verrebbero cioè offerti, secondo questa ipotesi, piccoli cesti, del valore di quaranta dracme, per Teleté. Tale costo sembra però eccessivo per dei panieri.

¹³²) IG II² n. 1358: ΤΕΛΕΤΗ: ΣΠΥΛΙΑ: ΔΔΔΔ *vacat*.

¹³³) LSJ *s.v.* σπύλιον: plurale σπύλια, *dubitanter*.

¹³⁴) Atene, Mus. Naz. 1390. Vd. Kahil 1984, p. 679, n. 740; IG IV n. 676 b; Preisendanz 1916-24, coll. 327-329; Deubner 1902-09, col. 2125.

¹³⁵) Vd. Kern 1934, col. 397, e Burkert 1991, p. 29, che lascia aperta la questione sull'interpretazione della scena rappresentata.

un cesto di frutta. Dietro di lei, in secondo piano, un albero, tra i cui rami si vede di tre quarti una piccola figura femminile con chitone corto, che appoggia la mano destra sul fianco e solleva il braccio sinistro. Appese tra i rami dell'albero si scorgono bende sacre. Nel campo del rilievo, sotto ai rami dell'albero e davanti alla donna seduta, si legge ΤΕΛΕΤΗ.

Nonostante i contributi delle analisi di numerosi studiosi, i dubbi che avvolgono questo rilievo restano ancora fitti; in particolare, non vi è ancora accordo né certezza su una possibile associazione tra le figure femminili rappresentate e le tre iscrizioni: ΕΠΙΚΤΗΣΙΣ (Nuovo Guadagno, Ulteriore Acquisizione di ricchezza), ΕΥΘΗΝΙΑ (Prosperità) e ΤΕΛΕΤΗ. È comunque molto probabile che ci troviamo davanti a un'azione cultuale: εὐθηνία, la Prosperità, omaggia la dea rappresentata sull'albero (con ogni probabilità Artemide) con l'offerta delle primizie; sulla scena è presente l'albero sacro con la tenia; infine la donna seduta tiene in mano una *phiale*, che serviva per la libagione cultuale.

In questa sede, ciò che in effetti sarebbe più interessante capire è se l'iscrizione ΤΕΛΕΤΗ nel campo del rilievo si riferisca a una delle figure rappresentate o indichi piuttosto la cerimonia che vi si svolge. Se l'iscrizione si riferisse a uno dei personaggi presenti nel rilievo, questo sarebbe probabilmente la donna seduta, con la *phiale* sulle ginocchia e la cuffia sul capo. La figurina in piedi sull'albero non sembrerebbe infatti essere Teleté, quanto, piuttosto, Artemide¹³⁶. A sostegno dell'ipotesi secondo cui la scritta ΤΕΛΕΤΗ si riferirebbe alla cerimonia raffigurata, senza indicare un personaggio in particolare, ci sarebbe il confronto con un mosaico di Cheik Zouède, in Egitto, datato probabilmente al IV secolo d.C.¹³⁷. La seconda di tre tavole musive, inserite in un'unica cornice, raffigura Dioniso con il suo corteggio: in alto a sinistra si vede il dio su un carro guidato da Eros e trainato da un Centauro e da una Centauressa, che suonano aulos e lira. Le due scritte ΔΙΟΝΥΣΟΣ ed ΕΡΩΣ si riferiscono appunto al dio ed al piccolo Eros, ma alla scritta ΤΕΛΕΤΗ, posta sopra ad ΕΡΩΣ, non corrisponde alcun personaggio; essa si riferisce qui, senza dubbio, alla situazione raffigurata, evocando casomai la presenza spirituale della divinità¹³⁸.

L'interpretazione resta invece dubbia per quanto riguarda il rilievo di Luku. Secondo Gehrard¹³⁹, la donna seduta sulla destra sarebbe da identi-

¹³⁶) Vd. Kahil 1984, p. 679, n. 740; Karusu 1969, p. 256; Gehrard 1829, p. 133; Langlotz 1953-54, p. 23.

¹³⁷) Vd. Clédat 1915, in part. pp. 26-27, che lo descrive nei dettagli e di cui pubblica le foto; vd. per la datazione Gallavotti 1963, p. 459, e Kaltsas 1997, p. 1192. Sul mosaico e le sue iscrizioni vd. inoltre Plassart 1916 e *SEG XXIV-XXV* (1969-71), n. 1197.

¹³⁸) Kaltsas 1997, p. 1192.

¹³⁹) Gehrard 1829, pp. 132-134.

ficare con Teleté personificata e l'intero rilievo assumerebbe un significato allegorico. Esso alluderebbe cioè al felice successo (εὐθηνία) che proviene dalla dea raffigurata sull'albero per chiunque concorra ad acquistarne (ἐπίκτησις) l'iniziazione (τελετή). Anche Sybel identifica Teleté con la donna seduta, in modo tale che l'iscrizione ΕΠΙΚΤΗΣΙΣ non sembra riferirsi a nessuna delle figure presenti sul rilievo ¹⁴⁰. Anche secondo Ippel, infine, Teleté andrebbe identificata con la donna con la *phiale*: dove governa Teleté, ci sono dunque anche εὐθηνία ed ἐπίκτησις; la donna sul pilastro sarebbe, invece, Ecate, la custode della consacrazione. Secondo Ippel, Teleté sosta nel santuario, indicato dalle statue e dall'albero, come un grande nume che riempie il luogo ¹⁴¹.

Preisendanz invece, sulla base delle osservazioni di Weinreich da lui citate, deve concludere che qui Teleté non sia da ritenersi personificata, ma indichi piuttosto la cerimonia rappresentata ¹⁴². Weinreich afferma infatti che il rilievo in questione è stato certamente rielaborato per un secondo utilizzo. Secondo lui, le tre iscrizioni non sono tra l'altro uguali, né contemporanee: l'iscrizione ΤΕΛΕΘΗ, piuttosto rozza rispetto alle altre due, è da ritenersi secondaria. Al suo posto, secondo Weinreich, pendeva un serpente intento a bere dalla ciotola. Nato come rilievo funerario per Epiktēsis eroicizzata, esso sarebbe stato successivamente mutato in rilievo votivo; in quest'occasione, venne forse tolto il serpente e iscritto ΤΕΛΕΘΗ. Anche se Preisendanz sembra non avere dubbi, resta però incerto se l'aggiunta dell'iscrizione fosse da riferirsi alla donna seduta o meno. In effetti, che il rilievo sia stato rielaborato in un secondo tempo sembra, anche in seguito ad una mia analisi autoptica, da ritenersi molto probabile. Del serpente, staccato nella tarda antichità, si scorge in effetti la punta della coda sulla base, su cui si trova iscritto ΕΥΘΗΝΙΑ. Esso, quindi, probabilmente non pendeva dall'albero, come scrive Weinreich, forse influenzato da una visuale cristiana. A ogni modo, il rilievo venne con ogni probabilità rielaborato ¹⁴³ e a questa sua alterazione è legata la nuova interpretazione delle figure attraverso le iscrizioni. Se anche l'iscrizione ΤΕΛΕΘΗ è stata aggiunta in un secondo tempo, resta tuttavia aperto il problema della sua attribuzione o meno alla donna raffigurata e della ragione di tale attribuzione.

Anche tralasciando quest'ultimo dubbio e complesso caso, si può quindi affermare che esistono, oltre a Nonno, altre testimonianze dell'esistenza di

¹⁴⁰) Preisendanz 1916-24, col. 328.

¹⁴¹) Ippel 1912, pp. 290-291.

¹⁴²) Preisendanz 1916-24, coll. 328-329. Vd. anche Macchioro 1930², p. 129 nt. 5.

¹⁴³) Vd. Langlotz 1953-54, p. 49 nt. 32, dove cita il parere di E. Kunze. Vd. anche Kern 1934, col. 397.

una Teleté personificata ¹⁴⁴. Nonno, nel disegnare la figura della sua Teleté, figlia di Dioniso e Nicea, avrà quindi avuto presenti altri precedenti esempi di un'Iniziazione divinizzata.

CLARE STRINGER
clarestringer@gmail.com

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ampolo - Manfredini 1988 C. Ampolo - M. Manfredini (a cura di), *Plutarco. Le vite di Teseo e Romolo*, Milano 1988.
- Andò 1996 V. Andò, *Nymphe: la sposa e le ninfe*, «Quaderni Urbinati» 56 (1996), pp. 47-79.
- Asheri 1983 D. Asheri, *Fra Ellenismo e Iranismo*, Bologna 1983.
- Bernhart 1949 M. Bernhart, *Dionysos und seine Familie auf Griechischen Münzen*, «Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte» 1 (1949).
- Bonacasa 1963 N. Bonacasa, *Nicea*, in *Enciclopedia dell'arte antica*, V, 1963, pp. 452-453.
- Borgeaud 1979 P. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève 1979.
- Borgeaud 1996 P. Borgeaud, *La mère des dieux. De Cybèle à la vierge Marie*, Paris 1996.
- Boyancé 1966 P. Boyancé, *Dionysiaca*, «Revue des Études Anciennes» 48 (1966), pp. 33-60.
- Burkert 1991 W. Burkert, *Antichi culti misterici*, trad. it. Roma - Bari 1991 (ed. orig. 1987).
- Burkert 1995 W. Burkert, *Greek Poleis and Civic Cults: Some Further Thoughts*, in M.H. Hansen - K. Raaflaub (eds.), *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart 1995, pp. 201-210.
- Calame 1999 C. Calame, *Mito e storia nell'Antichità greca*, trad. it. Bari 1999 (ed. orig. 1996).
- Castiglioni 1932 L. Castiglioni, *Epica Nonniana*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere» 65 (1932), pp. 309-337.

¹⁴⁴) Secondo Macchioro 1930², p. 129, la figura alata presente nell'affresco della Villa dei Misteri a Pompei «non può essere altri che Teleté, la figlia di Dioniso e Nicea, personificazione delle cerimonie mistiche e seguace di Dioniso e da lui destinata a servirlo insieme a Iacco».

- CCCA *Corpus Cultus Cybelae Atthidisque.*
- Chantraine 1968 P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968 (rist. 1990).
- Chuvin 1991 P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaque. Recherches sur l'oeuvre de Nonnos de Panopolis*, Clermont-Ferrand 1991.
- Chuvin 1991b P. Chuvin (éd.), *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques. Chants XIV-XVI*, Paris 1991.
- Clédat 1915 J. Clédat, *Fouilles à Cheikh Zouède (janvier-février 1913)*, «Annales du Service des Antiquités de l'Égypte» 15 (1915), pp. 15-48.
- Cole 1995 S.G. Cole, *Civic Cult and Civic Identity*, in M.H. Hansen (ed.), *Sources for the Ancient Greek City-State*, Symposium August, 24-27 1994, Copenhagen 1995, pp. 292-325.
- D'Ippolito 1964 G. D'Ippolito, *Studi nonniani. L'epillio nelle Dionisiache*, Palermo 1964.
- Damiani 1902 F. Damiani, *L'ultimo poeta pagano*, Torino 1902.
- Daverio Rocchi 2000 G. Daverio Rocchi, *Nikaia*, in *DNP VIII* (2000), coll. 894-895.
- Desideri 1967 P. Desideri, *Studi di storiografia eracleota*, «Studi Classici e Orientali» 16 (1967), pp. 366-416.
- Desideri 1970-71 P. Desideri, *Studi di storiografia eracleota*, «Studi Classici e Orientali» 19-20 (1970-71), pp. 487-537.
- Deubner 1902-09 L. Deubner, *Personifikationen abstrakter Begriffe*, in *Roschers Lexikon III* (1902-09), coll. 2068-2169.
- DNP* *Der Neue Pauly.*
- Dodds 1993 E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. Firenze 1993 (ed. orig. 1959).
- Farnell 1909 L. Farnell, *The Cults of the Greek States*, V, Oxford 1909 (rist. Chicago 1971).
- Fauth 1981 W. Fauth, *Eidos poikilon; zur Thematik der Metamorphose und zum Prinzip der Wandlung aus dem Gegensatz in den Dionysiaca des Nonnos von Panopolis*, Göttingen 1981.
- Frontisi Ducroux 1986 F. Frontisi Ducroux, *Images du Ménadisme féminin: les vases des "Lénéennes"*, in *L'association Dionysiaque dans les sociétés anciennes*, École Française de Rome 1986, pp. 165-176.
- Gallavotti 1963 C. Gallavotti, *Appendice: iscrizione musiva di Sheikh Zowed*, «Maia» 15 (1963), p. 459.

- Garezou 1994 M-X. Garezou, *Orpheus*, in *LIMC* VII (1994), pp. 81-105
- Gasparri 1986 C. Gasparri, *Dionysos*, in *LIMC* III (1986), pp. 419-514.
- Gehard 1829 O. Gehard, *Bassorilievo di Tirea*, «Annali dell' Instituto di Corrispondenza Archeologica» 1 (1829), pp. 132-134.
- Gelzer 1890 H. Gelzer (a cura di), *Georgii Cyprii descriptio orbis Romani*, Leipzig 1890.
- Gerlaud 1994 B. Gerlaud (éd.), *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques. Chants XIV-XVI*, Paris 1994.
- Gernet 1982 L. Gernet, *Dionysos et la religion dionysiaque: éléments hérités et traits originaux*, «Revue des Études Grecques» 66 (1953), pp. 377-395; ora in Id., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1982, pp. 83-118 (da cui cito).
- Göbel 1931 P.E. Göbel, *Menekrates* (25; 27), in *RE* XV 1 (1931), col. 801.
- Gomme - Sandbach 1973 A.W. Gomme - F.H. Sandbach, *Menander. A Commentary*, Oxford 1973.
- Gruppe 1906 O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906.
- Guinea Diaz 1992 P. Guinea Diaz, *La mitología al servicio de la ciudad: la ninfa Nicea*, «Antigüedad: Religiones y Sociedades» 1 (1992), pp. 223-230.
- Guinea Diaz 1997 P. Guinea Diaz, *Nicea: ciudad y territorio en la Bitinia romana*, Huelva 1997.
- Hepding 1910 H. Hepding, *Die Inschriften*, «Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung» 35 (1910), pp. 457-459.
- Höfer 1909-15 Höfer, *Sangarios*, in *Roschers Lexikon* IV (1909-15), col. 334.
- IG* *Inscriptiones Graecae*.
- Imhoof-Blumer 1899 F. Imhoof-Blumer, *Bithynische Münzen*, «Journal d'Archéologie Numismatique» 1 (1899), pp. 24-33.
- Imhoof-Blumer 1908 F. Imhoof-Blumer, *Nymphen und Chariten*, «Journal d'Archéologie Numismatique» 10 (1908), pp. 153-156.
- Imhoof-Blumer 1923 F. Imhoof-Blumer, *Fluss- und Meergötter auf griechischen und römischen Münzen*, «Revue Suisse de Numismatique» 23 (1923), pp. 263-265.
- Ippel 1912 A. Ippel, *Die Inschriften*, «Mitteilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung» 37 (1912), pp. 290-291.

- Janke 1963 M. Janke, *Historische Untersuchungen zu Memnon von Herakleia*, Würzburg 1963.
- Kahil 1984 L. Kahil, *Artemis*, in *LIMC* II (1984), pp. 618-753.
- Kaltsas 1997 N. Kaltsas, *Teleté*, in *LIMC* VIII (1997), p. 1192.
- Karusu 1969 S. Karusu, *Die Antiken von Kloster Luku in der Thyreatis*, «Mitteilungen des Archaeologischen Instituts. Roemische Abteilung» 76 (1969), pp. 253-265.
- Kern 1911 O. Kern, *Das Demeterheiligtum von Pergamon und die Orphischen Hymnen*, «Hermes» 46 (1911), pp. 431-436.
- Kern 1934 O. Kern, *Teleté*, in *RE* V A (1934), coll. 393-397.
- Keydell 1927 R. Keydell, *Zur Komposition der Bücher 13-40 der Dionysiaca des Nonnos*, «Hermes» 62 (1927), pp. 393-400.
- Keydell 1932 R. Keydell, *Eine Nonnos-Analyse*, «L'Antiquité Classique» 1 (1932), pp. 173-202.
- Keydell 1936 R. Keydell, *Nonnos* in *RE* XVII (1936), coll. 904-920.
- King 1983 H. King, *Bound to bleed: Artemis and Greek Women*, in A. Cameron - A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Detroit 1983, pp. 109-126.
- Koehler 1853 R. Koehler, *Über die Dionysiaca des Nonnus von Panopolis*, Halle 1853.
- Langlotz 1953-54 E. Langlotz, *Aphrodite in den Gärten*, «Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften» 38 (1953-54).
- Larson 1996-97 J. Larson, *Handmaidens of Artemis?*, «The Classical Journal» 92 (1996-97), pp. 249-257.
- Larson 2001 J. Larson, *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford 2001.
- Latte 1930 K. Latte, *Zeus Telesionergos*, «Philologus» 85 (1930), pp. 225-227.
- Lavecchia 2000 S. Lavecchia (a cura di), *Pindari Dithyramborum fragmenta*, Romae 2000.
- Lightfoot 1998 J.L. Lightfoot, *The Bonds of Cypris: Nonnus' Aura*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 39 (1998), pp. 293-306.
- LIMC* *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae.*
- Lind 1978 L.R. Lind, *Nonnos and His Readers*, «Res Publica Litterarum» 1 (1978), pp. 159-170.

- Livrea 1997 E. Livrea, rec. a Gerlaud 1994, «Gnomon» 69 (1997), pp. 665-672.
- Lloyd-Jones 1963 H. Lloyd-Jones, *P. Hamburg 118b: A Fragment from The Prologue of Euripides, «Hypsipyle»?*, in *Euripides, «Hypsipyle»*, ed. by G.W. Bond, Oxford 1963, *Addendum* pp. 157-170.
- LSJ H.G. Liddell - R. Scott *et al.* (eds.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996.
- Maass 1889 E. Maass, *Alexandrinische Fragmente*, «Hermes» 24 (1889), pp. 523-529.
- Macchioro 1930² V. Macchioro, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Firenze 1930².
- Matz 1963 F. Matz, *ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΗ ΤΕΛΕΤΗ: Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit*, Mainz 1964.
- Meister 1990 K. Meister, *Die griechische Geschichtsschreibung*, Stuttgart - Berlin - Köln 1990.
- Meister 1999 K. Meister, *Memnon aus Herakleia*, in *DNP VII* (1999), coll. 1205-1206.
- Merkelbach 1985 R. Merkelbach, *Nikaia die Rankenreiche (ΕΛΙΚΩΦΗ). Ein übersehenes Fragment aus Arrians Bithyniaka*, «Epi-graphica Anatolica» 5 (1985), pp. 1-3.
- Merkelbach 1987 R. Merkelbach, *Nikaia in der römischen Kaiserzeit*, Düsseldorf 1987.
- Merkelbach 1991 R. Merkelbach, *I misteri di Dioniso*, trad. it. Genova 1991 (ed. orig. 1988).
- Merkelbach 1997 R. Merkelbach, *Philologica. Ausgewählte kleine Schriften*, Stuttgart - Leipzig 1997.
- Mionnet 1807 T. E. Mionnet, *Description de Médailles antiques, Grecques et Romaines*, II, Paris 1807.
- Mionnet 1830 T.E. Mionnet, *Description de Médailles antiques, Grecques et Romaines*, Supplément 5, Paris 1830.
- Moormann 1994 E.M. Moormann, *Sangarios*, in *LIMC VII* (1994), pp. 665-666.
- Negrisoni 1903 I. Negrisoni, *Studio critico intorno alle «Dionisiache» di Nonno Panopolita*, Roma 1903.
- Nock 1972 A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, II, Oxford 1972.
- OCD *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1996³.
- Oldfather 1936 W.A. Oldfather, *Nikaia (5)*, in *RE XVII* (1936), coll. 222-226.

- Otto 1997 W.F. Otto, *Dioniso. Mito e culto*, trad. it. Genova 1997 (ed. orig. 1933).
- Perugini 1998-99 E. Perugini, *L'episodio di Dioniso e Pallene in Nonno di Panopoli*, Tesi di laurea, Università degli Studi di Milano, a.a. 1998/1999.
- Plassart 1916 A. Plassart, *Note sur les inscriptions de le mosaïque de Cheikh Zouède*, «Bulletin de Correspondance Hellénique» 40 (1916), pp. 359-360.
- Preisendanz 1916-24 K. Preisendanz, *Teleté*, in *Roschers Lexikon V* (1916-24), coll. 327-329.
- Price 2002 S. Price, *Le religioni dei greci*, trad. it. Bologna 2002 (ed. orig. 1999).
- Prott 1896 H.V. Prott, *Leges Graecorum sacrae*, I, Lipsiae 1896.
- Rapp 1894-97 Rapp, *Kybele*, in *Roschers Lexikon II* (1894-97), coll. 1638-1672.
- RE *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*.
- Reinach 1912 T. Reinach, *Bullettin épigraphique*, «Revue des Études Grecques» 25 (1912), p. 52.
- Ricciardelli 2000 G. Ricciardelli (a cura di), *Inni orfici*, Milano 2000.
- Richardson 1895 R. B. Richardson, *Papers of the American School of Classical Studies of Athens. A Sacrificial Calendar from the Epakria*, «American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts» 10 (1895), pp. 209-226.
- Riedweg 1987 C. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin - New York 1987.
- Robert 1977 L. Robert, *La titulature de Nicée et de Nicomédie: la gloire et la haine*, «Harvard Studies in Classical Philology» 81 (1977), pp. 1-39.
- Roschers Lexikon* W.H. Roscher (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*.
- Ruehl 1909 C. Ruehl, *De Graecis ventorum nominibus et fabulis quaestiones selectae*, Marpurgi Cattorum 1909.
- Sahin 1978 S. Sahin, *Bithynische Studien*, Bonn 1978.
- Sahin 1979 S. Sahin, *Katalog der antiken Inschriften des Museums von Iznik (Nikaia)*, I, Bonn 1979.
- Schulze 1968 J.F. Schulze, *Beobachtungen zur Geschichte von Hymnos und Nikaia bei Nonnos*, «Živa Antika» 18 (1968), pp. 3-32.
- SEG *Supplementum Epigraphicum Graecum*.
- Sfameni Gasparro 1988 G. Sfameni Gasparro, *Ancora sul termine TEAETH. Osservazioni storico-religiose*, in *Filologia e Forme Letterarie, Studi offerti a F. della Corte*, 5 (1988), pp. 137-152.

- Shapiro 1993 H.A. Shapiro, *Personifications in Greek Art*, Zürich 1993.
- Solders 1931 S. Solders, *Die ausserstädtischen Kulte und die Einigung Attikas*, Diss. Lund 1931.
- Turcan 1983 R. Turcan, *Numismatique Romaine du culte Métroaque* (EPRO 97), Leiden 1983.
- Turcan 1992 R. Turcan, *L'élaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine: de l'orgiasme à l'initiation*, in *L'initiation*, Actes du Colloque international de Montpellier (11-14 avril 1991), I, Montpellier 1992, pp. 215-233.
- Vermaseren 1987 M.J. Vermaseren, *CCCA I Asia Minor*, Leiden 1987.
- Versnel 1996³ H.S. Versnel, *telete*, in *OCD*, p. 1480.
- Vian 1976 F. Vian, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, I, Paris 1976.
- Vian 1994 F. Vian, *Théogamies et sotériologie dans les Dionysiaques de Nonnos*, «Journal des Savants», (1994), pp. 197-233.
- Vollkommer 1992 R. Vollkommer, *Nikaia (I)*, in *LIMC VI* (1992), pp. 847-850.
- Vürtheim 1920 J. Vürtheim, *The miracle of the wine at Dionysos' advent; on the Lenaea Festival*, «Classical Quarterly» 14, (1920), pp. 92-96.
- Waddington - Babelon - Reinach 1910 W.H. Waddington - E. Babelon - T. Reinach, *Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure*, I.3. *Nicée et Nicomédie*, Paris 1910.
- Weiser 1983 W. Weiser, *Katalog der Bithynischen Münzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln*, «Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften» 9, 1: *Nikaia* (1983).
- Wilhelm 1906 F. Wilhelm, *Zu augusteischen Dichtern*, «Rheinisches Museum» 61 (1906), pp. 91-106.
- Wroth 1889 W. Wroth, *Catalogue of the Greek Coins in the British Museum*, XIII. *Pontus, Paphlagonia, Bithynia and Kingdom of Bosphorus*, London 1889 (rist. Bologna 1964).