

ORIBASIA E GUARIGIONE: INO A DELFI
NELLE *DIONISIACHE* DI NONNO (9.243-289)

La collera di Era di cui è vittima Ino, sorella di Semele, per aver fatto da nutrice al piccolo Dioniso dopo la sua nascita dalla coscia di Zeus, dà l'avvio, nel canto 9 delle *Dionisiache*, ad un episodio di fondamentale importanza, che merita di essere analizzato con attenzione sia per la presenza di allusioni a rituali dionisiaci, di cui Nonno costituisce un'ulteriore fonte degna di interesse, sia per la connessione tra Dioniso e Apollo in campo medico.

Come il poeta narra in *D.* 9.25-159, Ermes aveva affidato Dioniso neonato dapprima alle Iadi, ninfe del fiume Lamo, e poi a Ino perché lo tenessero al riparo dallo sguardo di Era. Ma, nonostante i tentativi di Ino di nascondere in un antro oscuro sotto la protezione della sua ancella Mystis, Era scorge il bimbo, che, ancora una volta soccorso da Ermes, viene consegnato a Rea. È a questo punto che, dopo il discorso provocatorio di Semele che dall'Olimpo loda le prodezze del piccolo Bacco (9.208-242), Era rende folle Ino, la quale, lasciato il palazzo del marito Atamante, comincia una corsa sfrenata tra i monti.

L'ambientazione montana di questa fuga e la descrizione della corsa di Ino a piedi nudi (*D.* 9.248) rimandano inequivocabilmente al rito della ὀρειβασία delle Baccanti¹. Ma c'è di più: Nonno specifica subito che l'obiettivo dell'errare dissennato della donna, la cui meta finale sarà Delfi, è la ricerca di Dioniso scomparso². Com'è stato già evidenziato dalla critica³, le azioni di Ino fanno pensare ai riti eseguiti sul Parnaso dalle Tiadi delfiche⁴. Si tratta di un gruppo di donne legate a Dioniso che deve il loro nome a Tia (Θυία), la prima ad aver celebrato gli *orgia* e ad essere stata sacerdotessa dionisiaca⁵. Sotto il morso della mania, vagano di notte sulle vette del Parnaso, minacciate dalla neve e dai venti rigidi dell'inverno⁶, che ag-

¹ Numerose evidenze iconografiche rappresentano la menade scalza (Lawler 1927, 89-90 e 110; Irwin 1974, 123-126; per uno studio delle rappresentazioni iconografiche delle Menadi dalle origini alla fine del periodo arcaico cfr. Villanueva Puig 2009). Anche in *D.* 5.407 Nonno usa l'aggettivo ἀπέδιλος per Autonoe che percorre il bosco alla ricerca di Atteone e in *D.* 46.146-147 per le Bassaridi che danno la caccia ai cervi sul Citerone. Per altri passi cfr. Chrétien 1985, 122, n. 248.

² ἴχνος ἀκηρύκτοιο μετεσσωμένη Διονύσου (*D.* 9.249).

³ Gigli 2003, 625-6, 668 n. 243-6, 670 n.257-64; Chrétien 1985, 29-31.

⁴ Per uno studio completo sulle Tiadi delfiche vd. Villanueva Puig 1986, in particolare 33, n. 4 per le attestazioni del termine "Tiadi".

⁵ Pausania (10.6.4) aggiunge che è proprio a causa di lei che sono chiamate Tiadi tutte le donne che si agitano in preda alla mania per Dioniso. Per Tia vd. già Hdt. 7.178.

⁶ Plut. *De mul. virt.* 13, 249e-f; Soph. *Ant.* 1149-51.

gravano ulteriormente il lungo percorso che esse devono compiere⁷. Le Tiadi attiche, infatti, partono da Atene e si uniscono lungo il cammino a quelle delifiche con l'obiettivo di raggiungere il Parnaso, facendo delle soste lungo la strada per formare dei cori⁸: un collegio di donne probabilmente antico quanto Omero⁹, ma che dura almeno fino al II secolo d.C. se Pausania ha potuto giovare delle sue istruzioni, e se Clea, l'amica di Plutarco e dedicataria di alcuni suoi trattati, viene da lui definita ἀρχηὶς delle Tiadi a Delfi¹⁰. L'idea di far terminare questa processione nell'antro Coricio è senza dubbio affascinante¹¹, vista l'importanza delle grotte nei riti dionisiaci¹², ma purtroppo non si sa nulla dello svolgimento o del contenuto della cerimonia, soltanto il suo scopo: risvegliare Dioniso *Liknites* (cioè il dio bambino che giace nel *liknon*)¹³.

È lecito dunque chiedersi fino a che punto Nonno conoscesse la cerimonia del *Liknites*. Le poche testimonianze pervenute su questo rito non sono molto dettagliate e inoltre ci fanno capire quanto già ai tempi di Plutarco e Pausania le Tiadi non fossero note a tutti¹⁴, sebbene depositarie esclusive di

⁷ Plut. *De primo frig.* 18, 953d. L'abitudine di dedicare i mesi invernali a Dioniso è confermata anche in Plut., *De E* 9, 389b, in cui si afferma che per la maggior parte dell'anno si intona il peana, e all'inizio dell'inverno si risveglia il ditirambo e si fa tacere il peana e per tre mesi si invoca Dioniso invece di Apollo.

⁸ Paus. 10.4.3 citando tra i luoghi di sosta la "Panope dai bei cori" di cui parla Omero (*Od.* 11.581), dice di aver compreso il significato dell'epiteto solo dopo essere stato istruito dalle Tiadi. Un itinerario più dettagliato è ricostruito da Kerenyi 1992, 204-5, sulla base del percorso rituale della *Pythais*, la processione con la quale venivano mandati a Delfi animali da sacrificare accompagnati da portatori d'ascia, alla quale Delfi contraccambiava con l'invio di un tripode.

⁹ Cfr. n. precedente.

¹⁰ *De Is. et Os.* 35, 364e.

¹¹ L'ipotesi di Kerenyi non poggia su alcuna testimonianza letteraria precisa o archeologica che sia reputata autentica, ma solo su una sua interpretazione (1992, 212-4) di un passo di Pausania (10.32.2 e 7): nella sezione dedicata all'antro Coricio, il periegeta, dopo aver parlato della difficoltà di raggiungere le vette del Parnaso a partire dalla grotta Coricia anche per un uomo, dice che le Tiadi sciamano sul Parnaso 'in trance' per Dioniso e Apollo. Kerenyi ha ipotizzato, dunque, che Pausania avesse voluto presentare le Tiadi, in opposizione agli uomini, come uniche capaci di percorrere questo cammino in cui la grotta Coricia giocava un ruolo non irrilevante. L'impossibilità di collocare questo rito nell'antro Coricio è sostenuta da Amandry 1984, 399-400, n. 9.

¹² Cfr. Plut. *De sera num. vind.* 27, 565e. Sull'uso liturgico della grotta nei misteri dionisiaci vd. Boyancée 1960-61; Burkert 1987, 101; Merkelbach 1991, 63-6; Scarpi 2002, 602-3; Jaccottet 2003, 150-62; Ustinova 2009, 234-9.

¹³ Plut. *De Is. et Os.* 35, 365a.

¹⁴ Entrambi gli autori sentono l'esigenza di aggiungere espressioni come ἕς Θυιάδας ὀνομάζουσιν ο ὑπὸ τῶν παρ' Ἀθηναίους καλουμένων Θυιάδων (Plut. *De mul. virt.* 13, 249e; Paus. 10.4.3.3-4).

formule misteriche e non soltanto protagoniste della cerimonia sul Parnaso¹⁵. Se ciò potrebbe spiegare l'inserimento nel testo, da parte di Nonno, di qualche allusione soltanto, si può tuttavia ipotizzare che questa reticenza possa nascondere anche altre motivazioni. Sebbene le fonti presentino le Tiadi soltanto come artefici del risveglio di Dioniso dal sonno e quindi evocatrici della sua epifania¹⁶, la cerimonia del *Liknites* è stata interpretata come una resurrezione del dio dalla morte: o perché il *liknon* (strumento agricolo della cerealicoltura) richiamerebbe il ridestarsi della vegetazione dopo i mesi invernali o perché il Dioniso delfico era inevitabilmente legato alla versione orfica dello *sparagmos* del dio ad opera dei Titani¹⁷. Benché la notizia della morte di Dioniso sia tramandata da fonti storiche, secondo cui esisteva presso l'oracolo di Delfi una tomba del dio¹⁸, è all'orfismo che si deve attribuire la tradizione della resurrezione del dio. A partire già dal III secolo a.C. è testimoniata la ricomposizione delle membra dionisiache¹⁹ ad opera di Rea o di Demetra, che diventano nel corso del tempo autrici della sua rinascita²⁰.

¹⁵ Plut. *Quaest. Gr.* 12, 293c-d.

¹⁶ Casadio 1989, 364 e 372 n. 32 ritiene che la morte di Dioniso a Delfi non comporti necessariamente un suo ritorno dal mondo infero, ma potrebbe alludere al suo manifestarsi, in occasione del risveglio della natura a conclusione del periodo invernale. Cfr. anche Casadio 1994, 240-3 in cui si esamina l'alternanza di presenza-assenza del dio in relazione alle vicende stagionali (in particolare nelle nn. 27-32 vengono riportate le diverse opinioni degli studiosi in merito alla questione). Della stessa opinione di Casadio anche Cassola 1991, 10 e Villanueva Puig 1986, 38 che riporta l'analisi dei resti del frontone ovest del tempio delfico di Dioniso del IV a.C., eseguita da Marcadé e Croissant (vd. più avanti, n. 43), in cui le grandi dimensioni e la presentazione frontale della figura del dio tra le Tiadi si adatterebbero più ad un'epifania. La tesi potrebbe essere avvalorata dal confronto con l'invocazione di Dioniso fatta da un collegio di sedici donne elidi durante le feste *Thyia* al fine di ottenere una sua epifania (Paus. 5.16.6-8; Plut. *Quaest. Gr.* 36, 299b. Sull'invocazione delle Elidi cfr. Scullion 2001; Jaccottet 2003, 78; Provenza 2012).

¹⁷ Per una sintesi delle diverse teorie cfr. Casadio 1989, 364 e nn. 29-30. Secondo Kerenyi 1992, 229-30, fu la versione di Onomacrito (*Orph.* 39 T Bernabé, T 194 Kern) a determinare una nuova storia orfica del mondo. Sul rapporto tra le *Dionisiache* e l'orfismo in relazione alle nascite di Dioniso e all'uccisione di Zagreo vd. Gigli 2003, 66 ss.

¹⁸ Eusebio di Cesarea e Giovanni Malala tramandano le notizie riportate da Filocoro di Atene, Dinarco di Delo e dal retore Cefalione (Euseb. *Chron. a. Abr.* 712/20 = Filocoro, 328 F 7a Jac.; Malal. *Chron.* II, p. 44.21 Bonn = Filocoro 328 F 7b Jac.; Din. 399 F 1b; Cephal. 93 F 4 Jac.); la tomba si trovava precisamente presso il simulacro aureo di Apollo, nella forma di un *bathron*, una base a due gradini sulla quale sarebbe stato scritto: Ἐνθάδε κεῖται θανὸν Διόνυσος ἐκ Σεμέλης. Cfr. anche Plut. *De Is. et Os.*, 35, 365a.

¹⁹ Euph. fr. 36 Powell.

²⁰ Phld. *Piet.*, P. Hercul. 247 III 1-13 = *Orph.* fr. 59 I Bernabé, 36 Kern; P. Hercul. 1088 XI 14-21 = *Orph.* fr. 59 II Bernabé, 213 Kern; D.S. III.62.6 = *Orph.* fr. 59 III Bernabé, 301 Kern; Corn. *ND* 30 (58.6 Lang) = *Orph.* fr. 59 IV Bernabé. Sulle prime testimonianze orfiche della rinascita di Dioniso cfr. Henrichs 2011.

In particolare con i neoplatonici, Apollo, da addetto alla sepoltura del fratello sul Parnaso, presso il tripode delfico²¹, per ordine di Zeus²², diviene il responsabile della resurrezione di Dioniso²³. L'esegesi orfica della morte dionisiaca portò a una diversa interpretazione della cerimonia del *Liknites*: nell'*Inno orfico* 53, infatti, si celebra il risveglio di Dioniso "ctonio" che insieme alle ninfe dalle belle trecce ridesta il κῶμος τριετής, durante il quale il dio inneggia con le sue nutrici gridando "evoè" e sollecitando i cori²⁴.

Dunque è possibile che Nonno, consapevole dell'interpretazione che il culto delfico aveva ricevuto per influsso dell'orfismo²⁵ – rafforzata probabilmente dall'analogia lettura di altri riti dionisiaci²⁶ –, abbia evitato volutamente qualsiasi aperto riferimento alla culla nella menzione del culto, che nel poema è dedicato semplicemente a Bacco νηπίαχος (*D.* 9.285). Da un lato il *liknon* avrebbe comportato un riferimento alla sfera vegetale, ingiustificato nell'episodio delle *Dionisiache*; dall'altro, evocare la cerimonia del *Liknites* avrebbe richiamato inevitabilmente la versione orfica del Dioniso delfico morto e rinato, che male si sarebbe accordata con il poema nonniano e con la narrazione della momentanea scomparsa del dio agli occhi della sua nutrice nel canto 9²⁷.

Tuttavia, seppure impliciti, sono piuttosto chiari i riferimenti al culto del *Liknites*. Se il lungo percorso di Ino, compiuto nelle movenze tipiche di una menade alla ricerca di Dioniso infante e culminante nell'arrivo a Delfi, può sembrare una prova non sufficiente per il riconoscimento della cerimonia, un

²¹ Euph. fr. 13 Powell; Call. fr. 643 Pfeiffer.

²² Apollo ricomponne il cadavere di Dioniso fatto a brani, ad eccezione del cuore, che viene affidato ad Atena: cfr. Clem. Al. *Protr.* 2.18.1 = *Orph.* fr. 315 I Bernabé, 35 Kern, *Orph.* t. 318 I Bernabé (cfr. Eus. *PE*, 2.3.25); *Protr.* 2.18.2 = *Orph.* fr. 318 I, 322 I Bernabé, 35 Kern. Cfr. anche *Orph.* fr. 314-16, 326-27 Bernabé; Procl. *H.* 7.11-15.

²³ Dam., *In Phd.* 1.129 (81 Westerink) = *Orph.* fr. 322 II Bernabé, 209 Kern; Olymp. *In Phd* 7.10 (113 Westerink) = *Orph.* fr. 322 III Bernabé, 211 Kern; Macrob. *In Somn. Scipion.* I.12.12 = *Orph.* fr. 311 V e 333 II Bernabé, 240-241 Kern; Procl. *in Ti.* II.198.10 = *Orph.* fr. 322 IV Bernabé, 212 Kern; Olymp. *in Phd.* Β ρκη' p. 111.14 Norvin = Dam. *in Phd.* 1.129 (81 Westerink) = *Orph.* fr. 309 II e 322 II Bernabé, 214 e 209 Kern. Cfr. Graf-Johston 2007, 74-5 e Suárez de la Torre 2013, 65-66.

²⁴ Cfr. Ricciardelli 2000, 140-1 e 436-9. Nonno dimostra di conoscere bene quest'inno (53.7 oltre che 43.5, 56.5) per l'uso dell'espressione orfica ἐνὶ κυκλάσιν ὥραις per indicare la circolarità del tempo, riutilizzata in *Par.* 2.22 κυκλάδος ὥρης e 11.33 κυκλάδες ὥραι (cfr. Livrea 2000, 189-90 e Spanoudakis 2014, 179). Tornerò più avanti sul problema della *trietēris*.

²⁵ Suárez de la Torre 2013, 66 crede che l'orfismo si sia impossessato delle forme preesistenti del culto di Dioniso per creare un "nuovo dionisismo".

²⁶ Cfr. il rito argivo di Lerna, in cui si richiamava a suon di trombe Dioniso dalle acque del lago Alcionio, considerato come una sorta di passaggio agli inferi (Paus. 2.37.6; Plut. *De Is. et Os.* 35). Per un'attenta analisi del rito vd. Casadio 1994, 223-325).

²⁷ Cfr. Chrétien 1985, 30-31; Gigli 2003, 626.

altro particolare fa propendere verso un'identificazione più certa. Giunta a Delfi, Ino, dopo alcune manifestazioni della sua follia, si avvicina al tripode e si cinge le chiome con il serpente avvolto allo strumento profetico²⁸. Dietro questo gesto potrebbe celarsi l'evocazione di un altro importante particolare rituale che rimanda alla cerimonia delle Tiadi: presso il tripode delfico veniva offerto dagli *hosioi* un rito irriferribile, proprio in contemporanea al risveglio di Dioniso nel *liknon*²⁹. La fondazione di un culto in onore di Dioniso *νηπίαχος* (D. 9.283-6) che comincia con un'oribasia e si conclude con un risveglio nei pressi della roccia delfica non poteva non evocare la processione delle Tiadi delfiche. Ma un'ulteriore conferma potrebbe essere rappresentata dalla scelta non casuale di Ino come protagonista dell'episodio. La tradizione offriva all'autore numerosi spunti per poter elaborare la sua storia³⁰ e forniva al lettore dettagli utili a riconoscere nella figlia di Cadmo il modello mitico delle Tiadi delfiche. Un soggiorno di Ino sul Parnaso per partecipare alle cerimonie delle Baccanti era già stato attestato da Igino³¹. Ma ancor più indicativo è il legame con le "culle" che accolgono Dioniso nei racconti che fanno di Ino la prima fondatrice dei culti dionisiaci. Secondo lo Ps.-Oppiano (C. 4.237-50), Ino per prima si occupò di Dioniso bambino (*νηπίαχος*) allattandolo e nascondendolo da Era e Penteo in una grotta all'interno di un cofano d'abete, attorno al quale fu eseguita una danza mistica, accompagnata da cembali e tamburelli per coprire i vagiti del neonato: in quest'occasione si videro per la prima volta gli *orgia* intorno alla cesta, ai quali si unirono le donne aonie, creando un "assembramento" che si spingeva al di fuori della

²⁸ Si tratta qui del serpente che fa da guardia all'oracolo o al tripode dopo la conquista apollinea (per le fonti vd. Chrétien 1985, 123, n. 259).

²⁹ Plut. *De Is. et Os.* 35, 365a. Il legame, diretto o indiretto, con un santuario sembra essere una caratteristica diffusa dei tiasi femminili dionisiaci (Jaccottet 2003, 79). Inoltre, un caso interessante da menzionare, circa un possibile rapporto delle donne dionisiache con l'oracolo, è quello delle *Thriai*, tre ninfe del Parnaso, nutrici di Apollo al quale avrebbero insegnato la cleromanzia (Philoc. 328 F 195 Jac.; vd. Hollis 1990 a Call. *Hec.* fr. 74.9; cfr. anche *H. Herm.* 533 ss. e il relativo commento di Vergados 2013, 567-8 sulla discussa identificazione delle *Thriai* con le tre sorelle dell'inno omerico basata sull'emendazione di Hermann al v. 552). La derivazione del loro nome dal verbo *θηπιάζειν* (secondo Esichio θ 742 Latte sinonimo di "essere posseduto") imporrebbe il parallelismo con le Tiadi, che sarebbero una sorta di replica dionisiaca delle *Thriai* e quindi un ricordo mitico del tempo in cui delle donne in stato di trance profetizzavano sul Parnaso (Villanueva Puig 1986, 44).

³⁰ Il suo ruolo di prima nutrice (cfr. Ov. *Met.* 3.313-4 *furtim illum primis Ino matertera cunis / educat*) sarebbe in questo caso fondamentale per la sua identificazione con le Tiadi delfiche: secondo Otto 1990, 49, infatti, "quando le Tiadi, nel giorno della festività, svegliano nella culla Dioniso infante, non fanno con questo che imitare le divine nutrici che allevano il piccolo dio e quando è cresciuto folleggiano con lui".

³¹ Cfr. Hyg. *Fab.* 4.2 che riassume la tragedia perduta di Euripide, intitolata *Ino*.

terra beotica³². Anche a Brasie, in Laconia, la storia di Ino è legata a una *λάρναξ*³³: qui sarebbe giunta la giovane donna tebana nel corso del suo vagare³⁴, facendo da nutrice a Dioniso, approdato in quella terra nella cassa in cui Cadmo (adirato per aver scoperto che Semele aveva generato un figlio a Zeus) l'aveva gettato insieme alla madre, che in questo viaggio avrebbe perso la vita³⁵.

È chiaro che la scelta di Delfi come meta del peregrinare di Ino in preda alla mania ha comportato inevitabilmente da parte di Nonno la considerazione di riti e miti delfici legati a Dioniso, che l'autore ha adattato alle esigenze della sua narrazione. È così che l'abitudine di venerare a Delfi in maniera alternata Apollo e Dioniso durante l'anno³⁶ trova posto nel racconto (*D.* 9.261-64 e 270-74) sotto forma di un'irruzione di Ino che, in preda alla *mania* tipicamente dionisiaca, interrompe bruscamente la processione delle sacerdotesse di Apollo³⁷ e fa sospendere qualsiasi libagione e sacrificio presso il tempio³⁸. Inoltre, lo scompiglio portato da Ino nel culto apollineo, che addirittura causa la fuga della Pizia verso l'antro delfico³⁹, costituisce l'espedito narrativo attraverso cui l'autore, in maniera velata, prende posizione sulla *vexata quaestio* della priorità di Apollo o Dioniso come primo profeta dell'oracolo delfico⁴⁰. Nonno sembra anche consapevole delle profonde intera-

³² Vd. Hopkinson 1994, 197-204; Zumbo 2000, 715-717; Bartley 2003, 129 ss. Sulla dipendenza di Nonno dallo Ps.-Oppiano vd. Chrétien, 22, n. 2. Potrebbe essere Euforione, secondo Debiasi 2013, 518 ss., il modello primario di questo episodio tanto per lo Ps.-Oppiano (parallelismi tra i due autori sono stati già segnalati da Magnelli 2002, 113-4) quanto per lo stesso Nonno (cfr. Livrea 1995, 55-56).

³³ Paus. 3.24.3-5.

³⁴ L'immagine di Ino errante non sembra a questo punto un'invenzione nonniana (Βρασιᾶται δὲ καὶ τὰδε ἐπιλέγουσιν, Ἰνώ σφισιν ἐς τὴν χώραν ἀφικέσθαι πλανωμένην, ἔλθοῦσαν δὲ ἐθελῆσαι τοῦ Διονύσου γενέσθαι τροφόν Paus. 3.24.4). Sull'impiego della *λάρναξ* nell'epica e nel mito e in particolare nella simile storia di Danae e Perseo abbandonati da Acrisio ai flutti (Hes. fr. 135 M.-W.; Simon. F 271 Poltera = 543 *PMG*) vd. Sforza 2013.

³⁵ Pausania aggiunge che ancora ai suoi tempi gli abitanti di Brasie mostravano l'antro presso cui Ino si era presa cura di Dioniso.

³⁶ Vd. sopra n. 7.

³⁷ Sull'interpretazione di *θεωρίδες* (*D.* 9.261) come sacerdotesse di Apollo cfr. Chrétien 1985, 123 n. 261. Chissà se la confusione di Esichio (θ 441 Latte) che assimila queste sacerdotesse alle baccanti dionisiache (s.v. *θεωρίδες*: ἀπὸ τῶν Διόνυσον Βάκχαι), non sia da spiegare con qualche pratica rituale che le associava alle donne 'dionisiache', assimilabile al racconto mitico di Nonno.

³⁸ Si tratterà qui della libagione (*πέλανος*) e del sacrificio, generalmente di una capra, che il consultante offriva prima dell'oracolo (cfr. Schmitt-Pantel 1977, 262-3).

³⁹ Sull'impossibilità di credere che la Pizia, in virtù dei suoi poteri medianici, facesse parte delle Tiadi cfr. Kerényi 1992, 215-16 e nn. 109-10.

⁴⁰ Per Apollo come primo reggente di Delfi *H. Ap.* 182-3, 388-90, 438-51, 514-9; Alceo fr. 307c Voigt = 307b Liberman in Him. *Or.* 48.10-11. Stando a *hyp.* a Pi. *Pyth.* (II p. 2

zioni esistenti tra le figure di Dioniso e Apollo a Delfi e della presenza di un culto essenzialmente catartico di Dioniso sul Parnaso. Con il moltiplicarsi delle tendenze enoteistiche, infatti, le due divinità oltre a condividere epiteti ed epiclesi finiscono col tempo per assimilarsi e confondere le loro prerogative se non le loro stesse figure⁴¹. Apollo e Dioniso sono due volti di una stessa divinità, rappresentanti l'unicità e la molteplicità⁴²; essi convivono pacificamente a Delfi e vengono celebrati insieme sul Parnaso⁴³; sono invocati l'uno con l'epiteto dell'altro, al punto che Apollo è coronato d'edera e Dioniso diventa μάντις e amante dell'alloro⁴⁴, ma anche Παιάν, protettore e garante della fortuna di Delfi⁴⁵. Dioniso, infatti, era invocato come una divinità catartica: nel quinto stasimo dell'*Antigone*, il coro chiede al dio di scendere giù dal Parnaso καθαρσίῳ ποδὶ e di mostrarsi con le Tiadi, sue ancelle, che danzano in festa tutta la notte per il dio, perché allontani il *miasma* che affligge Tebe (S. *Ant.* 1140-51)⁴⁶. Nell'originale epilogo dell'episodio delle *Dionisiache* questi due elementi, ovvero la coesistenza delle due

Drachmann) sarebbe stato Dioniso a profetizzare per primo dal tripode delfico. Sulla questione vd. Sourvinou-Inwood 1987 e Dietrich 1992.

⁴¹ *Apollinem et Liberum patrem unum eundemque deum esse* (Macr. *Sat.* 1.16-18). Sulla polinomia e l'enotheismo relativi a Dioniso (in particolare per influenza dell'orfismo) cfr. Sfameni Gasparro 2013 e Rutherford 2003, 181 che riporta il testo di un graffito del Memnonion di Abido di età romana, probabilmente relativo al contesto di un'interrogazione oracolare volta a conoscere la vera identità del dio, confuso con Asclepio, Febo, Ermes e Arpocrate. Per il sincretismo tra le due divinità che ha contribuito a creare un volto nuovo per Dioniso vd. D'Ippolito 2011.

⁴² Plut. *de E* 9, 388e.

⁴³ La loro convivenza è attestata dai frontoni del tempio delfico di IV sec. a.C.: su quello orientale è raffigurato Apollo insieme alle Muse, su quello occidentale Dioniso citaredo, portatore di cetra ma anche di mitra (benda caratteristica degli iniziati ai misteri dionisiaci) e accompagnato dalle Tiadi (Paus. 10.19.4; per la ricostruzione dei frontoni del tempio di Delfi cfr. Marcadè 1977; Croissant 1994 e 2003; Kolonia 2009). Sulla convivenza di Apollo e Dioniso a Delfi e il menadismo delfico cfr. A. *Eu.* 24-26; E. *Ion* 550-553, 714-718, 1122-1128, *IT* 1143-4. Interessante il passo di Lucan. 5.73-4 che definisce il Parnaso *mons Phoebus Bromioque sacer, cui numine mixto / Delphica Thebanae referunt trieterica Bacchae*. Si veda inoltre il contributo di Suárez de la Torre 1998.

⁴⁴ ὁ Κισσεὺς Ἀπόλλων ὁ Βακχεὺς ὁ μάντις (A. *Lycimnius* fr. 341 Radt); δέσποτα φιλόδαφνε Βάκχε παιάν Ἄπολλον εὐλύρε (Eur. fr. 477 Kannicht).

⁴⁵ Proprio all'inaugurazione del suddetto tempio delfico (cfr. n. 43) Filodamo di Scarfea dedica un peana a Dioniso, attribuendo ad Apollo l'ordine di recitare durante le Teossenie questo componimento in realtà tipicamente apollineo (Powell, *Coll. Alex.*, pp. 165-71. Cfr. Bertazzoli 2009 e Rutherford 2001, 131-6). Dioniso Παιάν χρυσεγχής è invocato anche in *H. Orph.* 52.11.

⁴⁶ Sull'episodio cfr. Jiménez San Cristóbal 2013, 288-93. Secondo Scullion 1998, il piede sarebbe una sineddoche per indicare la danza estatica dionisiaca, concepita come cura omeopatica per quella angoscia o malattia di tipo mentale, da cui scaturisce il conflitto civile.

divinità nella città focidese e la prerogativa catartica tipicamente delfica di Dioniso, vengono integrati con straordinaria abilità da Nonno. In *D.* 9.275-89 l'errare di Ino per la foresta del Parnaso non sfugge ad Apollo che con passo svelto si avvicina alla donna e colpendola con l'alloro profetico le dà un sonno piacevole, durante il quale la unge d'ambrosia. Poi, senza che vi sia più traccia di Apollo, la narrazione precipita improvvisamente verso l'epilogo risolutivo della storia di questa "malattia": dopo tre anni di permanenza sul Parnaso, Ino istituisce, secondo l'oracolo di Febo, danze in onore di Bacco fanciullo (*νηπίαχος*) e, in un'atmosfera notturna che rende necessario l'utilizzo di "torce insonni", le Baccanti Coricie accorrono agli *orgia* profumati d'incenso per guarire definitivamente la donna con farmaci raccolti dalle loro mani, non più attente come quelle di Apollo (*φειδομέναις παλάμησι* 9.278), ma sacre (*ζαθέαις παλάμησιν* 9.288)⁴⁷. Questi versi, descrivendo il comportamento prototipico da cui ha avuto origine il culto delfico notturno a Dioniso, per cui si eseguono danze dalla funzione catartica e curativa, rafforzano la tradizione letteraria che faceva del Parnaso il luogo del Dioniso *Paián* assistito dalle Tiadi (di cui è modello Ino, prima nutrice del dio in culla) e potrebbero rappresentare una fonte importante della possibile esistenza di un culto medico-catartico dionisiaco⁴⁸.

Non solo l'episodio è la dimostrazione della pacifica convivenza delle due divinità sulla montagna dalle due vette (come già in *D.* 13.129-31) che si realizza in un'alternanza stagionale, ma anche dell'importanza dell'intervento di Apollo nell'istituzione di atti celebrativi se non addirittura di culti in onore del fratello Dioniso. Il ruolo svolto da Apollo nel peana di Filodamo non è un caso isolato (vd. n. 45): l'oracolo delfico, consultato dagli abitanti di Magnesia sul Meandro in seguito alla scoperta di una strana figura di Dioniso adolescente nel tronco di un platano, ordina loro di innalzare templi in onore di Dioniso e di recarsi a Tebe per cercare delle menadi che discendano da Ino, perché trasmettano i sacri riti e istituiscano i tiasi di Bacco nella città ionica. Allo stesso modo, anche nell'episodio di Nonno è per volere dell'oracolo di Apollo che viene concessa al fratello non solo la convivenza

⁴⁷ Non mi sembra assolutamente da trascurare l'analogia dei vv. 286-7 *σὺν ἀγρόπνοισι δὲ πεύκαις / Κωρικήδες θυόεντα μετέστιχον ὄργια Βάκχαι*, con quella di *S. Ant.* 1126-1130 *σὲ δ' ὑπὲρ διλόφου πέτρας / στέρον ὄπωπε / λιγνύς, ἔνθα Κωρύκται / νόμφαι στίχουσι Βακχίδες*.

⁴⁸ Ad Anficlea di Focide è attestato da Pausania un culto in onore di Dioniso guaritore che come *μάντις* alleviava le loro malattie, rivelando in sogno i rimedi per la loro guarigione (*Paus.* 10.33.11). Inoltre il Nebros di Coo (del *genos* degli Asclepiadi), che l'oracolo di Apollo ordinò di convocare in Focide insieme al figlio Criso per mettere fine all'epidemia degli Anfizioni durante la prima guerra sacra (*Hipp. Presb.* 12-21), adombrerebbe, secondo Will 1952 163-9, un culto guaritore di Dioniso *Νεβρώδης*, che avrebbe potuto precedere a Coo il più celebre culto medico di Asclepio.

sul monte delfico, ma anche la sua prerogativa di “guaritore”⁴⁹.

Inoltre, dalle analogie con alcuni riti dedicati a Dioniso sembra che Nonno si sia servito del culto delfico delle Tiadi per instaurare e legittimare il culto di Bacco guaritore, connettendo in questo episodio la figura di Dioniso con quella di Apollo attraverso l’inserimento di particolari catartici presi in prestito da altri rituali dionisiaci. Un nucleo comune ai riti dionisiaci è, per esempio, l’errare di personaggi legati alla sfera di Dioniso sotto il pungolo della follia provocata dall’antagonismo dei suoi nemici, alla quale si mette fine con un’azione catartica. Se si guarda al rituale argivo degli *Agriania*, dedicato alle Pretidi, è impossibile non notare le affinità con quello delfico impersonato da Ino. Le donne, vittime di Era per aver disprezzato lo *xoanon* della dea, vagano impazzite come delle Baccanti in una specie di delirio ambulatorio e in una frenesia di danze, in un percorso montuoso che va dall’Argolide quasi fino all’Arcadia, in preda alla lascivia che le rende nude (γυμναὶ μαινόμεναι secondo Eliano, *VH* 3.42.1-9) e al delirio che fa emettere loro grida spaventose⁵⁰. Inoltre, la loro guarigione è opera di Melampo – una figura a metà tra l’apollineo e il dionisiaco, promotore del culto dionisiaco in Grecia (Hdt. 2.49), ma anche φίλτατος Ἀπόλλωνι (Hes. fr. 216 M.-W.)⁵¹ – grazie a rimedi farmacologici⁵² o attraverso l’inseguimento rituale delle figlie di Preto fino a Sicione⁵³, che, associato a grida e danze entusiastiche, era metafora di iniziazione a un nuovo stato di vita⁵⁴. Ancora, durante gli *Agrionia* beotici (rievocazione della follia che ha colpito le figlie di Minia), di cui

⁴⁹ Sulle prerogative catartiche e iatriche di Dioniso di cui parla Ath. 22e, 36b cfr. Boyancé 1937, 64 ss.; Will 1952, 163-9; Vicaire 1968, 363-4. Per l’attribuzione a Dioniso di un culto in linea con la cultura medica egiziana vd. Gigli 1998, 74-76.

⁵⁰ In un epinicio di Bacchilide si legge a proposito delle figlie di Preto φεῦγον δ’ ὄρος ἐς τανίφυλλον / σμερδαλέαν φωνὰν ἰεῖσαι (B. 11.55-56 Maehler). Anche Ino nelle *Dionisiache* strappatasi il mantello e rimasta a petto nudo, grida in una maniera mai sentita dal pastore (9.254-55). Per la μαγλοσύνη delle Pretidi (Hes. fr. 132 M.-W.) vd. Marzari 2010, 54 ss.

⁵¹ Cfr. Casadio 1994, 79-83 secondo cui è proprio in questa figura di *mantis* apollineo che si realizza la fusione dell’elemento apollineo con quello dionisiaco.

⁵² Melampo è definito da Apollodoro (2.27.5) τὴν διὰ φαρμάκων καὶ καθαρῶν θεραπείαν πρῶτος εὐρηκός. Tra i rimedi farmacologici vi sono canti o formule associate a erbe curative (Ov. *Met.* 15. 322-328; Lact. *Plac. Comm. in Stat. Theb.* 3.453), in particolare l’elleboro di cui per primo sfruttò le virtù terapeutiche (Hipp. *Ep.* 16; Plin. *Nat. Hist.* 31.16, 25.21.47; Theophr. *HP* 9.8.8; Gal. *De atra bile* 7 (Kühn V 132); Orib. *Coll. med.* 7.26.38; 7.26.41 ss.).

⁵³ Apollod. 2.29. Sulle diverse modalità terapeutiche impiegate da Melampo nella cura delle Pretidi vd. Gil 1969; per un’analisi delle capacità iatriche di Melampo, Marzari 2012. Una disamina completa delle fonti e un’indagine accurata degli *Agriania* si trova in Casadio 1994, 51-122.

⁵⁴ La follia delle Pretidi è stata interpretata come una fase di transizione dall’adolescenza all’età adulta e la sua risoluzione come l’inizio della fase della maturità, sancito dal matrimonio e dalla procreazione (cfr. Casadio 1994, 108 ss. e Marzari 2012, 30).

gli *Agriania* sarebbero la variante argiva⁵⁵, le baccanti laceravano nella notte tralci d'edera, masticavano le foglie per trarne i succhi dal potere narcotico⁵⁶ e venivano annualmente inquisite da un sacerdote di Dioniso⁵⁷; durante le celebrazioni della Beozia le donne cercano Dioniso come se fosse fuggito, fino a quando affermano che si è rifugiato presso le Muse⁵⁸. È allora possibile riconoscere l'inseguimento delle Pretidi da parte di Melampo (o delle baccanti beote da parte del sacerdote) dietro il dettaglio nonniano di Apollo che si aggira rapido tra i meandri della foresta del Parnaso e guardare agli ἀλεξιτήρια λύσσης φάρμακα raccolti dalle Baccanti Coricie (*D.* 9.289) come ai rimedi erboristici somministrati dal vate o sperimentati dalle donne impazzite in cerca di Dioniso che celebrano gli *Agrionia*.

Dunque, non vi sarebbe stata, per Nonno, occasione più adatta della mania estatica di Ino sul Parnaso, per consacrare una medicina dionisiaca. Anzitutto, Ino, personaggio chiave nell'introduzione di culti per Dioniso bambino legati alla culla, ben si prestava a rievocare il rito più importante celebrato dalle baccanti a Delfi: la follia di cui è vittima, causata da una divinità nemica di Dioniso, la associava alle protagoniste di altri rituali dionisiaci, che vagano cercando Dioniso e che per guarire vengono a loro volta inquisite. Per di più, Ino era anche associata al mondo oracolare e medico: secondo Pausania (3.26.1), in Laconia si trovava un santuario dedicato a Ino che rivelava oracoli per incubazione e, inoltre, l'esistenza di una sua statua viene associata dal periegeta a quella di Asclepio nel villaggio di Leuttra (3.26.4). Infine, una catarsi dalla *mania* si presentava come la scelta più pertinente alla tradizione dionisiaca per introdurre nel poema il potere guaritore del dio, il cui sfondo più appropriato era, senza dubbio, Delfi, dove Dioniso condivideva il suo culto con Apollo: quest'ultimo – al quale Nonno attribuisce la contesa priorità temporale – trasmette al fratello la *téchne* medica, legittimando il culto catartico dionisiaco nel modo a lui più consono, cioè attraverso un oracolo.

Ma c'è ancora un ultimo particolare, forse il più significativo, che rende la rielaborazione di Nonno del tutto originale: il sonno in cui cade Ino dopo l'intervento di Apollo (*D.* 9.280). Quando quest'ultimo interviene nella prima fase della guarigione di Ino, ancora parziale, la sua 'paziente' si addormenta. Di questo sonno piacevole non conosciamo la durata esatta; sappiamo soltanto che, subito dopo questo, Nonno colloca l'istituzione del culto baccico presso la roccia profetica, alla fine del terzo anno: καὶ χρόνον αὐτόθι μίμνεν ἔσω Παρνησιίδος ὕλης / τέτρατον εἰς λυκάβαντα (9.283-4). Stando

⁵⁵ Casadio 1994, 85 ss.

⁵⁶ Plut. *Quaest. Rom.* 112, 290f-291b.

⁵⁷ Plut. *Quaest. Gr.* 38, 299f-300a.

⁵⁸ Plut. *Quaest. conv.* 8.1, 717a.

al calcolo greco che fa della *trieteris* un periodo biennale in cui il terzo anno rappresenta il ritorno della celebrazione avvenuta nel primo, la menzione del quarto anno indicherebbe qui un periodo di tre anni compiuti, in cui possiamo prevedere che il primo anno del biennio, corrispondente alla vicenda mitica dell'oribasia di Ino, si sia già ripetuto come prima cerimonia rituale che dalla vicenda mitica ha tratto origine. L'attribuzione da parte dell'autore di una scansione trieterica al rituale istituito e celebrato per la prima volta da Ino, se da un lato potrebbe costituire un ulteriore richiamo alla processione delle Tiadi delfiche per il *Liknites*⁵⁹ (che in *H. Orph.* 52.3 è uno degli epiteti del Dioniso trieterico)⁶⁰, dall'altro trova sicuramente le sue ragioni nella consuetudine di dare alle feste dionisiache un ritmo biennale⁶¹. È stato ipotizzato, infatti, che un biennio fosse il periodo di tempo necessario alla catechizzazione degli iniziandi, la cui definitiva ammissione ai circoli dionisiaci sarebbe avvenuta durante la festa successiva (il terzo anno ovvero il primo del biennio successivo)⁶². Dunque, Nonno ha dato probabilmente agli *orgia* delfici introdotti da Ino un valore iniziatico il cui rinnovamento non passava per il matrimonio, come nell'inseguimento rituale delle donne negli *Agrionia* (o *Agriania*: cfr. n. 53), ma per il sonno, come nel caso del *Liknites*. A risvegliarsi però, nell'episodio nonniano, non è Dioniso, ma Ino. Più che stabilire se la cerimonia del *liknon* si rifacesse o meno alla resurrezione di Dioniso, a Nonno interessava invece comunicare che chi dedica le proprie cure a Dioniso vive un'esperienza catartica che garantisce una vita nuova, com'è avvenuto nel poema a Ino, ma come capitava nella realtà ai bambini di tre anni iniziati a una vita dionisiaca, attraverso il simbolo del *liknon* che rappresentava la loro rinascita⁶³.

La guarigione di Ino dalla *mania* si configura, allora, come una catarsi dionisiaca dal valore iniziatico. Trova, a questo punto, una motivazione in più l'interpretazione del termine relativo al luogo di istituzione del culto da

⁵⁹ αἱ δὲ Θυιάδες γυναῖκες μὲν εἰσιν Ἀττικάι, φοιτᾶσαι δὲ ἐς τὸν Παρνασσὸν παρὰ ἔτος αὐταῖ τε καὶ αἱ γυναῖκες Δελφῶν ἄγουσιν ὄργια Διονύσῳ (Paus. 10.4.3).

⁶⁰ Il Dioniso trieterico (o Anfiete), quindi celebrato ad anni alterni, è proprio quello invocato da *H. Orph.* 44, 45, 52, 53. Per la spiegazione della *trieteris* dionisiaca cfr. Ricciardelli 2000, 409-10, che presenta un'utile rassegna delle diverse teorie degli studiosi.

⁶¹ Diodoro Siculo informa che sacrifici trieterici accompagnati da grida di giubilo, inni e danze bacchiche erano celebrati dalle donne greche e tracie con l'obiettivo di evocare l'epifania di Dioniso, imitando le Menadi che erano state nutrici del dio (D.S. 4.3.2-3)

⁶² Cfr. Merkelbach 1991, 96 e Jeanmaire 2003, 200-1, il quale non sembra d'accordo con quanti attribuiscono al ripetersi trieterico delle cerimonie dionisiache il valore di commemorazioni periodiche di culti agrari. Questi intervalli di anni tra le feste si rifarebbero, anche secondo lo studioso francese, alla ciclicità tipica delle iniziazioni collettive.

⁶³ Per le testimonianze di queste iniziazioni infantili vd. Merkelbach 1991, 107-8.

parte di G. Chrétien, che considera πέτρα come un equivalente di ἄντρον⁶⁴: καὶ ὁμοίῃ παρὰ πέτρῃ / εἰσέτι νηπιάχοιο χοροῦς ἰδρύσατο Βάκχου / Φοίβου μαντοσύνησι (D. 9.284-6). La grotta era lo scenario più adatto per un'iniziazione ai misteri dionisiaci⁶⁵. Proprio agli antri bacchici, infatti, Plutarco (conoscitore esperto delle cerimonie religiose delfiche e intimo amico dell'ἀρχιῆς delle Tiadi delfiche) assimila la voragine profonda del Lete, attorno alla quale si affaccendano le anime destinate a reincarnarsi e presso cui Dioniso passa al momento della sua ascensione e fa transitare la madre in un secondo momento⁶⁶. Non sarà una coincidenza casuale che la *Herois*, la festa enneaterica delfica che commemorava l'*anodos* di Semele, riguardasse una dottrina misterica di cui sono a conoscenza proprio le Tiadi⁶⁷.

Il culto delfico dionisiaco descritto da Nonno non potrebbe essere, allora, il risultato delle trasformazioni, in senso soteriologico⁶⁸, di un culto che in origine evocava semplicemente l'epifania di Dioniso e che al tempo dell'autore può aver acquisito le caratteristiche di un ciclo mistico di passione e rinascita che offre agli iniziati una speranza di salvezza, com'è successo per altri culti protomisterici⁶⁹? Del resto è proprio una "speranza migliore" (ἐλπίδι λωιτέρῃ D. 9.84)⁷⁰ che Ermes offre a Ino come ricompensa per la cura che si prenderà del piccolo Dioniso. E questa immortalità che Ino acquisirà divenendo la divina Leucotea (9.86 e 10.77), è prefigurata dalla guarigione dionisiaca, di cui l'unzione apollinea con l'ambrosia è stata presagio. La guarigione diventa dunque metafora di una rinascita in senso dionisiaco, te-

⁶⁴ Lo stesso caso si presenta in D. 31.17 (Chrétien 1985, 125 n. 284). Ciò potrebbe dar ragione all'identificazione di Kerényi della Grotta Coricia come meta finale della processione delle Tiadi (cfr. n. 11).

⁶⁵ Cfr. sopra n. 12.

⁶⁶ *De sera num. vind.* 27, 565e-566a.

⁶⁷ Plut. *Quaest. Gr.* 12, 293d.

⁶⁸ Secondo Vernière 1977 e D'Ippolito 2011, 334 la trasformazione del dionisismo nella sua nuova veste soteriologica, che avrebbe determinato dei bacchanali rivisitati in cui permarrrebbe solo l'aspetto catartico, ha avuto come primo responsabile proprio Plutarco; del resto Plutarco aveva fornito un'esegesi morale ed escatologica dello smembramento del dio come παλιγγενεσία (*De esu carn.* 1, 996c).

⁶⁹ Cfr. Casadio 1994, 313-25, che spiega come alcuni culti che offrivano agli adepti del dio attese soteriologiche (quello dei *mystai* di Ipponio, degli *orphikoi* di Olbia e degli *olbioi* di Pelinna) si fossero innestati sul preesistente culto protomisterico di Dioniso al lago di Lerna (sulle lamine orfiche oltre il già citato Graf-Johston 2007 si vedano Pugliese Carratelli 2001; Bernabé-Jiménez 2008; Tzifopoulos 2010; Edmonds 2011)

⁷⁰ Per l'uso di quest'espressione, che designa una speranza d'eternità, come tradizionale in ambito soteriologico e le altre occorrenze nonniane vd. Gigli 2003, 646 n. 84. Cfr. anche l'allusione a pratiche soteriologiche attraverso l'espressione μεγάλησιν ἐπ' ἐλπίσιν in Pampr. fr. 3.153 Livrea (cfr. Livrea 2014, 22 e 26).

stimoniata dall'istituzione del culto⁷¹. Antagonismo dei nemici dionisiaci, follia, guarigione e metamorfosi – elementi che da sempre avevano caratterizzato le donne dionisiache⁷² – qualificano, nel poema del Panopolita, le nutrici di Dioniso che, separate dal loro dio e avendo patito la momentanea follia, vi si ricongiungono per rimanere al suo fianco in eterno⁷³. L'esperienza del sonno che Nonno non ha fatto vivere a Dioniso, che non è nel suo poema un dio che muore e risorge, viene qui trasferita sulla sua nutrice con un procedimento analogo a quello che l'autore utilizza quando fa vivere ad Ampelo la rinascita che Zagreo, al momento della sua morte, non ha potuto compiere (D. 12.207-89)⁷⁴. Ino, *alter ego* di Dioniso si addormenta per risvegliarsi; Ampelo muore, per rinascere. Chi si accostava ai misteri dionisiaci non poteva non immedesimarsi nella loro esperienza di rinascita.

REGINA FICHERA

Riferimenti Bibliografici

- P. Amandry, *Le culte des Nymphes et de Pan à l'Antre Corycien*, "BCH" supp. 9, 1984, 395-425
 A. Bartley, *Stories from the Mountains, Stories from the Sea. The Digressions and Similes of Oppian's Halieutica and the Cynegetica*, Göttingen 2003.
 A. Bernabé Pajares - A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston 2008.
 A. Bernabé - M. Herrero de Jáuregui - A. I. Jiménez San Cristóbal - R. Martín Hernández (edd.), *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston 2013
 V. Bertazzoli, *Il peana di Filodamo Scarfeo per Dioniso*, "Paideia" 64, 2009, 437-475.
 P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1937.
 P. Boyancé, *L'antre dans les mystères de Dionysos*, "RPAA" 33, 1960-61, 107-127.
 G. Casadio, *Dioniso e Semele: morte di un Dio e resurrezione di una donna*, in F. Berti (ed.), *Dionysos. Mito e mistero. Atti del convegno Internazionale. Comacchio 3-5 nov. 1989*, Ferrara 1991, 361-375.
 G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994.
 F. Cassola, *Inni omerici*, Milano 1991.
 G. Chrétien, *Nonnos des Panopolis. Les Dionysiaques*, t. IV (chants IX-X), texte établi et traduit, Paris 1985

⁷¹ Cfr. la guarigione del vecchio indiano cieco dalla nascita: il potere salvifico del vino dionisiaco gli ha permesso di vedere "una luce prima sconosciuta" e così innalza un altare in onore di Zeus e Dioniso (D. 25.281-291).

⁷² Analogamente il caso delle Miniadi che dopo essere state raggiunte dalla *mania* in preda alla quale uccidono il figlio di Leucippe, una delle tre sorelle, vengono mutate in uccelli notturni (Ael. VH 3.42). Cfr. anche Ant. Lib. 10 con il commento di Papatomopoulos 1968, 90-93.

⁷³ Anche le ninfe del fiume Lamo che precedono Ino nel suo ruolo di nutrice, rese folli da Era, subiranno un catasterismo, per aver contribuito alla sconfitta di Licurgo a Nisa (cfr. Gigli 2003, 639, n. 27-9).

⁷⁴ Cfr. Gigli 2003, 742.

- F. Croissant, *Le Dionysos du fronton occidental de Delphes. Histoire d'un faux problème*, "BCH" 118, 1994, 353-60.
- F. Croissant, *Les frontons du temple du IV^e siècle*, Relevés et restitutions de K. Iliakis, Athènes-Paris 2003.
- A. Debiasi, *Trame euboiche (arcaiche ed ellenistiche) nelle Dionisiache di Nonno di Panopoli: Eumelo ed Euforione*, in F. Raviola - M. Bassani - A. Debiasi - E. Pastorio (edd.), *L'indagine e la rima. Scritti per Lorenzo Braccesi*, Roma 2013.
- G. D'Ippolito, *Il Dioniso di Plutarco*, in J. M. Candau Moròn - F. J. González Ponce - A. L. Chàvez Reino (edd.), *Plutarco transmisor: Actas del X Simposio Intern. de la Sociedad Española de Plutarquistas, Sevilla, 12-14 de noviembre de 2009*, Sevilla 2011, 327-336.
- B. C. Dietrich, *Divine Madness and Conflict at Delphi*, "Kernos" 5, 1992, 41-58.
- R. G. Edmonds III, *The 'orphic' gold tablets and Greek religion: further along the path*, Cambridge 2011.
- D. Gigli, *Nonno e l'Egitto*, "Prometheus" 24, 1998, 61-82 e 161-81.
- D. Gigli, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache (canti I-XII)*, introd. trad. e comm., vol. I, Milano 2003.
- L. Gil, *Therapeia*, Madrid 1969.
- F. Graf - S. I. Johnston (edd.), *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London-New York 2007.
- A. Henrichs, *Dionysos Dismembered and Restored to Life: the earliest evidence (OF 59 I-II)*, in M. Jáuregui - A. I. Jiménez San Cristóbal - E. R. Luján Martínez - R. M. Hernández - M. A. Santamaría Álvarez - S. Torallas Tovar (edd.), *Tracing Orpheus. Studies of Orphic Fragments*, Berlin 2011, 61-68.
- A. S. Hollis, *Callimachus, Hecale*, ed. with introd. and comm., Oxford 1990.
- N. Hopkinson, *Greek Poetry of the Imperial Period. An Anthology*, Cambridge 1994.
- E. Irwin, *Colour terms in Greek poetry*, Toronto 1974.
- A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, Zürich 2003.
- H. Jeanmaire, *Dioniso. Storia del culto di Bacco*, trad. it., Milano 2003 [Paris 1951¹].
- A. I. Jiménez San Cristóbal, *The Sophoclean Dionysos*, in Bernabé-Herrero de Jáuregui-Jiménez San Cristóbal-Martín Hernández 2013, 272-300.
- K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, tr. it., Milano 1992 [Stuttgart 1976¹].
- R. Kolonia, *L'attendibilità di Pausania. Il caso di Delfi*, "Lanx" 3, 2009, 1-12.
- L. Lawler, *The Maenads: A Contribution to the Study of the Dance in Ancient Greece*, "MAAR" 6, 1927, 69-112.
- E. Livrea, *Sul Dioniso di Euforione, Nonno e Dioniso*, "ZPE" 108, 1995, 55-57.
- E. Livrea, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto B*, Introd. testo critico, trad. e comm., Bologna 2000.
- E. Livrea, *The Last Pagan at the Court of Zeno: Poetry and Politics of Pamprepios of Panopolis*, in A. de Francisco Heredero - D. Hernandez de la Fuente - S. Torres Prieto (edd.), *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, Cambridge 2014, 2-30.
- E. Magnelli, *Studi su Euforione*, Roma 2002.
- J. Marcadé, *Apollon Mitréporos dans Études Delphiques*, "BCH" 1977, suppl. IV, 389-408.
- F. Marzari, *Paradigmi di follia e lussuria virginale in Grecia Antica: le Pretidi fra tradizione mitica e medica*, "I quaderni del ramo d'oro on-line" 3, 2010, 47-74.
- F. Marzari, *Melampo. Breve storia di un indovino guaritore*, in F. Marzari (ed.), *Per un atlante antropologico della mitologia greca e romana*, "I quaderni del ramo d'oro on-line", 2012, 15-47.

- R. Merkelbach, *I misteri di Dioniso. Il dionisismo in età imperiale romana e il romanzo pastorale di Longo*, trad. it., Genova 1991 [Stuttgart 1988¹].
- W. F. Otto, *Dioniso. Mito e culto*, trad. it., Genova 2006 [Frankfurt 1933¹].
- M. Papatomopoulos, *Antoninus Liberalis. Les métamorphoses*, texte établi traduit et commenté, Paris 1968.
- A. Provenza, *Gli 'Heraia' di Olimpia e le donne di Elide. Riti di passaggio e inni tra Era e Dioniso*, in D. Castaldo - F. G. Giannachi - A. Manieri (edd.), *Poesia, musica e agoni nella Grecia antica. Atti del convegno internazionale di Moisa, Lecce 28-30 ottobre 2010*, *Rudiae* 22-23, I, 2010-2011, Lecce 2012, 99-125.
- G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001.
- G. Ricciardelli, *Inni Orfici*, Milano 2000.
- I. Rutherford, *Pindar's Paeans. A reading of the fragments with a survey of the genre*, Oxford 2001.
- I. Rutherford, *Pilgrimage in Greco-Roman Egypt: New Perspectives of Graffiti from the Mneinion at Abidos*, in R. Matthews - C. Roemer (edd.), *Ancient Perspectives on Egypt*, London 2003, 171-189.
- P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, Milano 2002.
- P. Schmitt-Pantel, *Delfi, gli oracoli, la tradizione religiosa*, in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II. *Una storia greca*, 1977, 251-74.
- S. Scullion, *Dionysos and Katharsis in Antigone*, "ClAnt" 17, 1998, 96-122.
- S. Scullion, *Dionysos at Elis*, "Philologus" 145, 2, 2001, 203-18.
- G. Sfameni Gasparro, *Dioniso tra polinomia ed enoteismo: il caso degli Inni Orfici*, in: Bernabé-Herrero de Jáuregui-Jiménez San Cristóbal-Martín Hernández 2013, 433-51.
- I. Sforza I., *L'eroe affidato alle acque: valenza dell'arca dall'epica al mito*, "Gaia" 16, 2013, 211-28.
- C. Sourvinou-Inwood, *Myth as History: the previous owners of the Delphic oracle*, in Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London 1987, 215-41.
- K. Spanoudakis, *Nonnus of Panopolis. Paraphrasis of the Gospel of John XI*, Oxford 2014.
- E. Suárez de la Torre, *Apollo and Dionysos: Intersections*, in Bernabé-Herrero de Jáuregui-Jiménez San Cristóbal-Martín Hernández 2013, 58-81.
- E. Suárez de la Torre, *Les dieux de Delphes et l'histoire du Sanctuaire (des origines au IV siècle av. J. C.*, in V. Pirenne-Delforge (ed.), *Le Panthéon des cités Grecques*, Liège 1998, 61-89.
- Y. Tzifopoulos, *Paradise Earned: The Bacchic-Orphic Gold Lamellae of Crete*, Washington 2010.
- Y. Ustinova, *Caves and the ancient Greek mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford 2009.
- A. Vergados, *The homeric hymn to Hermes*, Introduction, text and commentary, Berlin-Boston 2013.
- Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris 1977.
- P. Vicaire, *Place et figure de Dionysos dans la tragédie de Sophocle*, "REG" 81, 1968, 351-73.
- M.-C. Villanueva Puig, *À propos des Thyades de Delphes*, in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)*, Paris-Roma 1986, 31-51.
- M.-C. Villanueva Puig, *Recherches sur la genèse iconographique du thiasse féminin de Dionysos des origines à la fin de la période archaïque*, Paris 2009.
- E. Will, *Nebros de Cos à Delphes et l'hypothèse d'une médecine dionysiaque*, in: *Autour des fragments d'Alcée récemment retrouvés: trois notes à propos d'un culte de Lesbos*, "RA" 39, 1952, 163-169.

A. Zumbo, *Un logos dionisiaco nei Cynegetica di Oppiano di Apamea*, in M. Cannatà Fera - S. Grandolini, *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. Aurelio Privitera*, 2, Perugia 2000, 711-723.

ABSTRACT:

The Nonnian episode about Ino's healing from *mania* (D. 9.243-289) features many references to the awakening ceremony of Dionysus *Liknites*. Ino, traditionally the wet nurse of Dionysus and the first founder of the Dionysian *orgia* centered around the winnowing-fan, is described by Nonnus as a mythical model for the Delphic Thyiades. Ino's healing is to be interpreted as a metaphor for the Dionysian rebirth and gives the chance to institute a trieteric cult of Dionysus in Delphi, marked by a cathartic function.

KEYWORDS:

Nonnus, *Dionysiaka*, Ino, Dionysus *Liknites*, Healing, Delphi.