

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN
BISANZIO ED EURASIA (SECC. V-XVI)

Ciclo XXIV

Settore Concorsuale di afferenza: 10/N1

Settore Scientifico disciplinare: L-OR/06

IL DIONISISMO NELLE COMUNITÀ PUNICHE: IL CASO DI MOZIA

Presentata da: dott.ssa Paola De Vita

Coordinatore Dottorato

Relatore

Chiar.mo prof. Antonio Rocco Carile

Chiar.mo prof. Enrico Acquaro

Esame finale anno 2013

INDICE

INTRODUZIONEPag. 1
--------------	-------------

CAPITOLO PRIMO

LE ORIGINI E LE AMBIENTAZIONI FENICIE DEL DIONISISMO

Storie e miti: il culto di Dioniso fra Oriente e OccidentePag. 5
I santuari <i>tofet</i> e il culto di Dioniso » 27

CAPITOLO SECONDO

I DOCUMENTI ARCHEOLOGICI

I documenti archeologiciPag. 35
Catalogo » 62

IL CASO DI MOZIAPag. 158
------------------	---------------

DOCUMENTAZIONE ICONOGRAFICA Pag. 161

APPENDICE FONTI

Semele e la nascita di DionisoPag. 220

Dioniso e Osiri » 230

Mito di fondazione, culto e pratiche rituali, iniziazione,
segreto e interdizioni, escatologia e soteriologia » 245

BIBLIOGRAFIAPag. 260

Introduzione

Recenti studi contribuiscono a delineare sempre più con maggiore chiarezza nei contenuti le origini dei culti dionisiaci presso le comunità fenicio-puniche¹: in tale ambito, la ricerca che si propone vuole essere una prima raccolta di documenti archeologici e testuali ed una proposta per interpretare tale documentazione in una corretta prospettiva storico-religiosa.

Si propone, quindi, un Catalogo con i materiali che, attraverso la lettura iconografica ed iconologica², sono riconducibili agli aspetti figurativi e simbolici del culto di Dioniso: con particolare riguardo ai contesti di rinvenimento, quali i santuari e le necropoli, si cerca di applicare una rilettura formulata secondo i criteri della «doppia prospettiva»³ estendendo l'indagine ai diversi contesti della Sicilia, della Sardegna e della stessa Cartagine; in tal modo, si farà ricorso ad un approccio di carattere comparativo per seguire lo sviluppo sincronico e diacronico degli indizi archeologici sulla presenza del culto in contesti dell'Occidente punico.

Le fonti materiali, spesso accessibili soltanto attraverso pubblicazioni locali o lavori di interesse puramente archeologico, possono così offrire la possibilità di valutare nelle sue reali dimensioni la consistenza di tale documentazione, che speriamo possa essere sufficientemente completa per comprendere il dispiegarsi di questi culti ed essere un utile strumento per gli storici della religione ed archeologi interessati all'argomento.

Rimane il problema dell'interpretazione storico-religiosa: problema quest'ultimo molto complesso considerata l'impossibilità di confrontarsi con testi della letteratura fenicio-punica; seguono le difficoltà di interpretazione delle fonti epigrafiche che genericamente si classificano, nel nostro caso, in iscrizioni di dono/offerte a specifiche divinità: con una onomastica che con esse interagisce. Preziosi i testi epigrafici provenienti dalle necropoli puniche connessi alla sfera dell'ideologia funeraria che pensiamo sia assimilabile a quella del *tofet*, il più noto e discusso santuario cittadino fenicio-punico⁴. Infine, il problema del ruolo rivestito dalle comunità greche

1

In base alla documentazione testuale giudaica sembra che le religioni di Caanan avessero forti tratti di affinità con i culti dionisiaci, cfr., da ultimo, Peri-Giammellaro 2009.

² Non sembra di poter condividere del tutto l'opinione di Paolo Xella quando sostiene che l'approccio iconografico ed iconologico verso la materia di studi religiosi sia scorretta o troppo superficiale, cfr. P. Xella 1977: 241; P. Xella 1991: 429. In accordo, invece, con Ida Oggiano in una sua nota sulle stele dei santuari *tofet* «le immagini sono polivalenti e avevano indubbiamente un significato diverso a seconda della dimensione sociale all'interno della quale il loro messaggio era veicolato: politico, religioso, economico, sociale, così come nei diversi generi artistico-artigianali.» Cfr. Oggiano-Xella 2009: 192. E ancora in tal senso Giovanni Garbini «le raffigurazioni presenti non costituiscono un repertorio figurativo dettato da gusti, moda o correnti commerciali, ma riflettono invece determinate concezioni religiose», cfr. Garbini 1994: 105.

³ Metodologia applicata, soprattutto, in ambito etrusco per la lettura dei materiali, in particolare la ceramica attica il cui utilizzo presuppone una «dimensione ideologica estranea al *milieu* di origine del prodotto», cfr. Pizzirani 2008.

⁴ E' il caso, ad esempio, della necropoli tharrese: cfr. Acquaro 2006: 396.

della Sicilia Occidentale, quali Selinunte ed Himera, nel processo di influenze culturali che inevitabilmente avviene in un contesto caratterizzato dalla compresenza di diverse etnie.

Attraverso l'indagine interdisciplinare è possibile affrontare ancora una volta questo particolare aspetto della cultura fenicio-punica e, in particolare, il mondo greco-romano e quello vicino orientale rimangono un imprescindibile ambito di confronto. Per lo studio del dionisismo in contesti punici è pertanto necessario l'approccio comparativistico, ove praticabile. Le fonti letterarie utilizzate, pertanto, sono essenzialmente greche e latine e alcune fanno riferimento all'opera di Paolo Scarpi⁵ e Giorgio Colli⁶.

Si presterà attenzione alla mitografia di Dioniso, ed in particolare ciò che risulta di fondamentale importanza è il richiamo alla stirpe di Cadmo, a cui ancora una volta si attribuisce il grande compito di portare dall'Oriente fenicio o egiziano alcune innovazioni culturali. Ancora da queste tradizioni mitologiche e dalle loro varianti è possibile cogliere aspetti e rituali, poco conosciuti, che non sembrano essere estranei alla cultura fenicio-punica.

In una prospettiva di metodo unificato di lettura dei riti, dei miti e delle fonti archeologiche è possibile identificare, anche in ambito punico, un sistema di rappresentazioni unitario e coerente di grande importanza per la comprensione del dionisismo in quanto fenomeno religioso e culturale la cui presenza è ampiamente attestata in tutto il Mediterraneo⁷, nonostante alcuni storici delle religioni ritengano che il termine dionisismo sia inappropriato giacché «farebbe pensare a Dioniso come alla figura centrale di un filone religioso autonomo, fenomeno che non si verificò né nell'Atene del V e IV sec. a.C. nelle quali Dioniso è perfettamente integrato nel pantheon ufficiale e ha diritto, al pari delle altre divinità, al sacrificio canonico, né nelle altre città greche dove al di là delle rispettive particolarità e differenze egli non è affatto relegato ai margini della religione cittadina»⁸.

Già Anna Maria Bisi in una sua nota dedicata alle stele votive dei *tofet* richiamava l'attenzione degli studiosi su alcune fonti testuali ed archeologiche provenienti da Cartagine, affermando che il culto di Dioniso già presente in Siria ed in Palestina nel II millennio a.C.

⁵ Cfr. Scarpi 2007, in particolare 223-345, 561-626. L'ultima parte in appendice raccoglie alcune di queste fonti suddivise secondo lo stesso ordine dato dall'autore: A, miti di fondazione; C, culti e pratiche rituali; E, iniziazione; F, segreto e interdizioni; G, escatologia e soteriologia.

⁶ Cfr. Colli 1990, in particolare 52-71.

⁷ Così scrive Walter Friedrich Max Burkert in una sua nota «Ancora più importante del valore del rito per la comprensione del mito è il valore del mito per la ricostruzione e l'interpretazione del rito, e dunque per la storia della religione in assoluto», cfr. Burkert 1998.

⁸ Ducroux 2001: 276; vedi anche Burkert 1991: 150; per la problematica del concetto di religione, cfr. Bianchi 1993.

dovette essere «un portato dell'epica ellenistica, insieme alle dottrine escatologiche diffuse dalle sette bacchiche»⁹.

Anche secondo Colette Picard il culto di Dioniso coinvolgerà a partire dal IV secolo a.C. uno dei rituali più esclusivi della cultura religiosa punica: il rito del passaggio per il fuoco dei fanciulli¹⁰. Ad oggi, la presenza del dionisismo in contesti fenici e punici, documentata a partire dal IV sec. a.C. nell'area siro-palestinese e in quella nord-africana¹¹, è stata interpretata come il frutto di un influsso greco sulla religione punica.

E' chiaro che soltanto in epoca ellenistica con l'apertura cosmopolitica e il primato dell'individuo il fenomeno coinvolgerà più ampi strati di cittadini¹², attestandosi peraltro anche a livello statale¹³. Ma, soprattutto, furono i Tolomei che favorirono la diffusione del culto di Dioniso nel Vicino Oriente mentre l'Egitto ellenistico esportava le sue divinità Iside, Osiride e Serapide¹⁴.

Negli ultimi tempi, tuttavia, forti dubbi nascono da parte di alcuni studiosi che sembrano pensare ad una presenza più antica: in questa prospettiva si colloca il presente lavoro. Non si intende interpretare il dionisismo nella sue caratteristiche cultuali, misteriche o misteriosofiche, poiché non è di nostra competenza entrare nel tema fenomenologico molto complesso a causa della documentazione letteraria di cui si dispone, legata ad aspetti poetici e mitologici, non sempre utile a delineare storicamente uno specifico complesso mitico-rituale¹⁵. Lo stesso carattere segreto al quale erano vincolati i Greci devoti, peraltro, rende difficile l'individuazione di certi riti definiti orgiastici.

La documentazione archeologica, pertanto, ancora una volta è di fondamentale importanza. Seguendo, in particolare, l'iconografia «dionisiaca» ricorrente su diversi supporti a partire dalla glittica alle cretule, dalla stele alla ceramica attica a figure nere e rosse, dalle terrecotte alle arule, dagli amuleti ai rasoi, riteniamo si possa comprendere quanto e in quale contesto di religiosità questa divinità fosse condivisa all'interno dell'ecumene punica e, in particolare, cartaginese.

⁹ Bisi 1965: 121.

¹⁰ Picard 1979; Picard 1983.

¹¹ Cfr. Lightfoot 2003: 363-70; Hajjar 1990: 2588-590.

¹² Cfr. Picard 1979; Susanna 2007; Medde 2005; sui fenomeni di sincretismo, di *interpretatio*, cfr. Xella 1999.

¹³ Il riconoscimento ufficiale è riscontrabile nella documentazione numismatica del Nord Africa, cfr. Acquaro 1974.

¹⁴ Le spiegazioni di questa scelta “religiosa” secondo Giovanni Garbini sono soprattutto di natura politica: “la Fenicia era passata dal dominio seleucide a quello dei Tolomei che specialmente con Tolomeo II salito al trono nel 285 a.C. conducevano una politica religiosa a favore di Dioniso, il protettore della loro dinastia. Il fatto che Tolomeo aveva creato una nuova divinità egiziana, Serapide un dio dell'oltretomba nel quale i greci identificavano il loro Dioniso è un chiaro segno delle finalità politiche del fondatore della dinastia, che si proponeva di creare le promesse per una fusione culturale tra gli Egiziani e i Greci del suo regno”, cfr. Garbini 2011: 159; sulla politica dei Tolomei, cfr. Coppola 2006.

¹⁵ Cfr. Casadio 1983.

Come già Corinne Bonnet su un saggio sulla religione fenicio – punica, voglio ricordare anch'io un enunciato di Arnaldo Momigliano: «Se non ci sono documenti non c'è possibilità di scrivere storia. Se i documenti sono insufficienti, tutto quello che lo storico può fare è proporre ipotesi come tali. I romanzieri possono inventare storie, ma gli storici hanno il dovere professionale di dare un vero resoconto del passato. La loro immaginazione è controllata dai documenti»¹⁶.

A questo, vorrei aggiungere, ciò che ho appreso in questi ultimi anni conducendo temi di ricerca su Mozia punica: le ipotesi dell'archeologo, pur legittime, devono essere tenute sotto controllo da un approccio metodologico che tenga in considerazione l'interetnicità delle diverse comunità antiche, in particolare quella moziense, profondamente caratterizzata da una commistione di elementi culturali diversi, da quelli vicino – orientali e fenici a quelli sicelioti, elimi e greci. Così, da una lettura integrata, è possibile cogliere le diverse specificità interetniche presenti nella Sicilia Occidentale preromana.

¹⁶ Bonnet 2006: 205 nota 2.

STORIE E MITI: IL CULTO DI DIONISO FRA ORIENTE E OCCIDENTE

Per conoscere appieno il Dioniso adottato nelle comunità puniche è necessario volgere uno sguardo storicizzato alla mitologia greca¹⁷ dove il dio sembra occupare uno spazio del tutto particolare rispetto alle altre divinità olimpiche.

Come afferma A. Brelich «i miti di Dioniso ricordano vivamente i miti eroici: dalla sua nascita da un dio e una mortale e dalla sua minacciata infanzia, dalla sua immersione nel mare alle sue migrazioni, alle sue nozze paradigmatiche con Ariadne, alla sua *katabasis* e alla sua “passione”, tutto si svolge nei suoi miti conformemente alla tematica eroica¹⁸».

La scarsa attestazione di Dioniso nell'epica omerica e la presenza di alcuni miti di resistenza in cui Dioniso appare in veste di «Straniero» tra gli uomini¹⁹, dove si registra, in particolare, un'ostilità nell'accoglienza del dio che si manifesta pienamente nella sua *μανία*, hanno contribuito a determinare nei primi studi un'essenza divina dionisiaca quale mediazione verso «l'alterità».

Gli studi mitologici fra l'800 e i primi del '900, a partire da Friedrich Hölderlin e Friedrich Nietzsche, hanno a lungo letto il *dionisiaco*²⁰ come un insieme di valori trasgressivi, in contrapposizione all'apollineo, incomprensibili secondo gli schemi della mentalità europea e cristiana²¹. L'antinomia formulata da tale schema ermeneutico rimase così presente negli studi successivi, tanto da costituire una moderna mitologia che portò alcuni storici come W. Otto ad escludere sistematicamente il dionisismo dalla sfera delle divinità olimpiche²².

Il progresso compiuto in diversi ambiti dagli studi di storia delle religioni, con il quale bisogna necessariamente confrontarsi, ripercorrendone le fasi della storia, è utile, dunque, per comprendere la funzione ideologica e culturale del dio nei contesti delle diverse comunità.

17

Sulla mitologia fenicia le uniche notizie sono «estratti» in lingua greca di una *Storia fenicia* composta da Erennio Filone di Biblo, opera che richiede una particolare attenzione per le diverse tradizioni che contiene all'interno, cfr. Ribichini 1999a.

¹⁸ Brelich 2010: 290. Sulla natura eroica del dio che ha portato gli studiosi ad un ampio dibattito rimando, fra gli altri, alla lettura di Spineto 2005, in particolare, 222-77.

¹⁹ Sulla presenza di Dioniso nella società micenea ed aristocratica, cfr. fra gli altri, Privitera 1970. Sui miti di ospitalità del dio, cfr. fra gli altri, Massenzio 1970; tra le varie fonti cfr. Apollodoro III, 4, 3; Apollonio Rodio IV, 1137; Nonno di Panopoli, *Dionisiache* VIII, 356-406.

²⁰ Termine coniato per la prima volta da Friedrich Nietzsche. I Greci intendevano con il termine dionisiaco le feste in onore del dio, cfr. Kerényi 1992: 137. E' il principio di due differenti concezioni estetiche, cfr. Magris 1975, in particolare, 183-94.

²¹ Cfr. Kerényi 2001b; da ultimo, cfr. Colli 2010.

²² Magris 1975, in particolare, 183-94.

Grazie, soprattutto, ad alcune scoperte archeologiche, quali le tavolette micenee in lineare B di Pilo, e all'attenta rilettura critica delle fonti letterarie e storiche, si è acquisita una maggiore conoscenza su Dioniso anche se discusse sono ancora oggi le origini del dio. Per alcuni studiosi le tavolette in scrittura lineare micenea non sono sufficienti a confermarne sia l'origine greca²³ sia quella frigio-tracia²⁴. Nel nostro ambito semitista, Giovanni Garbini ritiene valida l'origine tracio-frigia del dio²⁵: anche se l'origine cretese non è da escludersi, considerate le strette relazioni che l'isola ebbe con la Fenicia e le sue tradizioni artigiane, metallurgiche e mitologiche. Si ritiene, più probabile, che la presenza del dionisismo nel mondo fenicio-punico sia da collocarsi tra la fine del XIII sec. a.C. e all'inizio del XII sec. a.C. a seguito dei movimenti di genti egeo-anatoliche insediatisi in Fenicia e in Palestina. Erodoto in un noto passo, 4, 46, riferisce che le uniche divinità adorate da questi popoli sono «Ares, Dioniso e Artemide» e registra, inoltre, nelle montagne della Tracia la presenza di un culto profetico di Dioniso (7, 111, 1-2)²⁶.

Gli storici delle religioni sono concordi nel definire Dioniso una delle divinità più complesse del mondo antico, soprattutto per le diverse componenti del suo culto: vino ed ebbrezza, *trance* e possessione femminile, processioni falliche, incursione nel mondo dei morti, iniziazioni misteriche²⁷.

A rendere complicata la lettura «storicizzata» di una presenza di Dioniso, talvolta, sono anche le notizie trasmesse dagli storici come Erodoto²⁸, Diodoro Siculo²⁹ ed infine Plutarco di Cheronea che riflettono reali fenomeni di identificazione e/o di sincretismo, dove Dioniso è Osiride oppure Attis, Adone, Mithra³⁰.

Da qui, la teoria frazeriana del «Dying and rising god» che concerneva alcuni personaggi maschili delle antiche tradizioni religiose mediterranee, come il fenicio Adonis identificato con Tammuz, il frigio Attis, l'egiziano Osiride, tutti considerati protagonisti di una vicenda mitico-rituale caratterizzata da una morte e da una discesa nell'aldilà, con un successivo

²³ Religione cretese o minoica micenea da una parte e religiose greca dall'altra, cfr. Magris 1975: 219-20.

²⁴ Da alcune ricerche condotte sulla pratica della coltivazione del vino nascono le argomentazioni di Kerényi contro l'ipotesi genetica frigio-tracia, cfr. Magris 1975.

²⁵ Garbini 2011.

²⁶ Braund 2001: 9.

²⁷ Da non sottovalutare è anche l'aspetto teriomorfico del dio (toro, leone, serpente, caprone), cfr. Frontisi - Ducroux 2001: 275.

²⁸ ERODOTO II, 42, 2 Ὅσοι μὲν δὴ Διὸς Θηβαίεος ἴδρυνται ἰρὸν ἢ νομοῦ τοῦ Θηβαίου εἰσί, οὗτοι μὲν πάντες ὄϊων ἀπεχόμενοι αἴγας θύουσι θεοὺς γὰρ διὴ οὐ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντες ὁμοίως Αἰγύπτιοι σέβονται, πλὴν Ἰσιός τε καὶ Ὀσίριος, τὸν δὲ Διόνυσον εἶναι λέγουσι τούτους δὲ ὁμοίως ἅπαντες σέβονται.

²⁹ DIODORO I, 13, 5 καὶ τὸν μὲν Ὀσίριν μεθερμηνευόμενον εἶναι Διόνυσον, τὴν δὲ Ἰσιν ἐγγιστά πῶς Δήμητραν. ταύτην δὲ γήμαντα τὸν Ὀσίριν καὶ τὴν βασιλείαν διαδεξάμενον πολλὰ πρᾶξαι πρὸς εὐεργεσίαν τοῦ κοινοῦ βίου.

³⁰ Per una dettagliata analisi delle fonti storiche che riportano l'identificazione di Dioniso con Osiride si rimanda a Casadio: 1996.

periodico ritorno alla vita. A questi J. Frazer aggiungeva anche Kore/Persefone e Dioniso che mostravano caratteri specifici che potevano assimilarsi alle altre divinità³¹.

L'elemento portante della teoria frazeriana è la dottrina plutarca del *daimon*, un essere delle primitive società agricole che dopo aver fondato le principali istituzioni sono uccisi e dal loro corpo, spesso fatto a pezzi, nascono i vegetali coltivati dal popolo. Da qui si delinea un processo di trasformazione che con l'instaurarsi delle civiltà superiori porta dal culto dei *dema* prepoliteistici alla venerazione di divinità morenti che a sua volta trovano, nell'elaborazione teologica fenicia, origine nell'antico culto di sovrani defunti³².

Sulla raccolta ontologica greca dei miti di Dioniso, Diodoro Siculo sembra voler restituire una sintesi completa delle varie tradizioni succedutesi intorno alla figura di Dioniso le cui vicende, sostanzialmente, hanno come comune denominatore l'invenzione del frutto sacro della vite. Lo storico di Sicilia, innanzitutto, palesa la complessità storica della nostra divinità in un noto passo in cui afferma «Poiché, però, gli antichi mitografi e poeti che hanno scritto su Dioniso hanno accreditato molti racconti mostruosi e discordi fra loro, è difficile parlare della nascita di questo dio e delle sue imprese in modo chiaro. Infatti alcuni hanno tramandato che vi fu un solo Dioniso, altri tre, e c'è chi dichiara che questo dio non sia assolutamente esistito in forma umana, e pensa che Dioniso significhi “dono del vino” (dosis oinou)»³³.

Riprende il filo delle varie tradizioni, successivamente al racconto della nascita della pianta della vite dalla terra e dal legame con Demetra, nei cap. 63, 1-3, 64 del III libro «Quei mitografi che rappresentano il dio con corpo umano gli attribuiscono concordemente la scoperta della vite e la sua piantagione ed ogni operazione relativa al vino, però discutono se siano esistiti più Dionisi. Alcuni infatti dichiarano che ce ne fu uno solo e che fu il medesimo dio ad insegnare il sistema di produzione del vino, la raccolta di quelli che si chiamano “frutti degli alberi”, a condurre una spedizione in tutta l'area abitata, ed ancora, ad introdurre i misteri, i riti di iniziazione e le orge bacchiche; alcuni, però – come ho detto prima - , supponendo che ne siano esistiti tre, in epoche distanziate nel tempo, attribuiscono a ciascuno di essi delle imprese particolari. Ed affermano che il più antico era indiano, e poiché il suo

³¹ Frankfort 1992, fra gli altri, mostra i limiti della teoria frazeriana mettendo in evidenza i caratteri che distinguono Osiride da Dioniso. In generale sugli antichi «dèi morenti», vedi fra gli altri, Xella 2001.

³² Il culto dei morti di rango regale sarebbe, dunque, all'origine del tema del dio che muore: Adonis, Melqart ed Eshmun s'inseriscono con la loro morfologia nell'impianto «eroico» nella schiera dei *Refaim*. A sostegno della sua ipotesi lo studioso richiamava come testimonianze i ritrovamenti di Ebla e in particolare quelli di Ugarit del II millennio a.C. Lo storico delle religioni non fa nessun riferimento a Dioniso, cfr. Ribichini 1985, in particolare, 66-73.

³³ Diod. III, 62, 2: τῶν δὲ παλαιῶν μυθογράφων καὶ ποιητῶν περὶ Διονύσου γεγραφότων ἀλλήλοις ἀσύμφωνα καὶ πολλοὺς καὶ τερατώδεις λόγους καταβεβλημένων, δυσχερὲς ἔστιν ὑπὲρ τῆς γενέσεως τοῦ θεοῦ τούτου καὶ τῶν πράξεων καθαρῶς εἰπεῖν. οἱ μὲν γὰρ ἓνα Διόνυσον, οἱ δὲ τρεῖς γεγονέναι παραδεδώκασιν, εἰσὶ δ' οἱ γένεσιν μὲν τούτου ἀνθρωπόμορφον μὴ γεγονέναι τὸ παράπαν ἀποφαινόμενοι, τὴν δὲ τοῦ οἴνου δόσιν Διόνυσον εἶναι νομίζοντες.

paese produceva spontaneamente, grazie al clima temperato, molte viti, egli fu il primo a spremere i grappoli e a concepire ciò che è connesso con la raccolta di questi frutti....³⁴ 64, 1. I miti raccontano che il secondo Dioniso nacque da Zeus e Persefone, o secondo altri, da Demetra. Lo rappresentano come il primo che aggiogò i buoi all'aratro, mentre in precedenza gli uomini lavoravano la terra con le mani. Molti altri sistemi utili concepì abilmente, grazie ai quali le masse furono liberate dalle loro grandi sofferenze³⁵. 64, 3. Affermano che il terzo Dioniso nacque a Tebe di Beozia da Zeus e Semele, la figlia di Cadmo».

Il quadro delineato fin qui su Dioniso, da parte dello storico siceliota, oltre a testimoniare obiettivamente la complessa stratificazione delle tradizioni mitologiche costituite intorno alla nascita di un dio è altresì il primo tentativo di ricostruzione storica che ancora oggi, nonostante i notevoli progressi compiuti, sembra non trovare un punto fermo.

Nelle fonti letterarie sulla prima attestazione di Dioniso si registrano due varianti con diversa cronologia (situazione analoga a quella di Rhea-Cibebe³⁶): secondo Carol Kerényi le prime testimonianze di Dioniso sono da ricercare nella letteratura orfica³⁷. Sul suo «concepimento», in particolare, si attestano due varianti, in apparente contrasto fra loro, riferibili a due diversi momenti costitutivi del mito. Il racconto secondo cui Zeus si unì con Rea, la madre di Persefone e, in seguito, con la stessa Persefone, tramandato come una storia orfica, è la variante più arcaica in quanto caratterizzata dall'aspetto teriomorfo: Zeus è l'antico

³⁴ Diod. III, 63, 1-3: τῶν δὲ μυθογράφων οἱ σωματοειδῆ τὸν θεὸν παρεισάγοντες τὴν μὲν εὐρεσιν τῆς ἀμπέλου καὶ φυτεῖαν καὶ πᾶσαν τὴν περὶ τὸν οἶνον πραγματείαν συμφώνως αὐτῷ προσάπτουσι, περὶ δὲ τοῦ πλείους γεγονέναι Διονύσους ἀμφισβητοῦσιν. ἔνιοι μὲν γὰρ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀποφαίνονται γενέσθαι τὸν τε καταδείξαντα τὰ κατὰ τὰς οἰνοποιίας καὶ συγκομιδᾶς τῶν ξυλίνων καλουμένων καρπῶν καὶ τὸν στρατευσάμενον ἐπὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, ἔτι δὲ τὸν τὰ μυστήρια καὶ τελετὰς καὶ βακχείας εἰσηγησάμενον· ἔνιοι δέ, καθάπερ προεῖπον, τρεῖς ὑποστησάμενοι γεγονέναι κατὰ διεστηκότας χρόνους, ἑκάστῳ προσάπτουσιν ἰδίας πράξεις· καὶ φασὶ τὸν μὲν ἀρχαιότατον Ἴνδον γεγονέναι, καὶ τῆς χώρας αὐτομάτως διὰ τὴν εὐκрасίαν φερούσης πολλὴν ἄμπελον πρῶτον τοῦτον ἀποθλίψαι βότρυας καὶ τὴν χρεῖαν τῆς περὶ τὸν οἶνον φύσεως ἐπινοῆσαι, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν σύκων καὶ τῶν ἄλλων ἀκροδρύων τὴν καθήκουσαν ἐπιμέλειαν ποιήσασθαι, καὶ καθόλου τὰ πρὸς τὴν συγκομιδὴν καὶ παράθεσιν τούτων τῶν καρπῶν ἐπινοῆσαι. τὸν αὐτὸν δὲ καὶ καταπώγωνα λέγουσι γενέσθαι διὰ τὸ τοῖς Ἴνδοις νόμιμον εἶναι μέχρι τῆς τελευτῆς ἐπιμελῶς ὑποτρέφειν τοὺς πώγωνα.

³⁵ Diod. III, 64, 1: δεῦτερον δὲ μυθολογοῦσι γενέσθαι Διόνυσον ἐκ Διὸς καὶ Φερσεφόνης, ὡς δὲ τινες, ἐκ Δήμητρος. τοῦτον δὲ παρεισάγουσι πρῶτον βοῦς ὑπ' ἄροτρον ζεῦξαι, τὸ πρὸ τοῦ ταῖς χερσὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν γῆν κατεργαζομένων. πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα φιλοτέχνως ἐπινοῆσαι τῶν πρὸς τὴν γεωργίαν χρησίμων, δι' ὧν ἀπολυθῆναι τοὺς ὄχλους τῆς πολλῆς κακοπαθείας; III, 64,3: τρίτον δὲ γενέσθαι Διόνυσόν φασιν ἐν Θήβαις ταῖς Βοιωταῖς ἐκ Διὸς καὶ Σεμέλης τῆς Κάδμου. μυθολογοῦσι γὰρ ἐρασθέντα Δία μιγῆναι πλεονάκις αὐτῇ διὰ τὸ κάλλος, τὴν δ' Ἥραν ζηλοτυποῦσαν καὶ βουλομένην τιμωρίᾳ περιβαλεῖν τὴν ἄνθρωπον, ὁμοιωθῆναι μὲν τινὶ τῶν ἀποδοχῆς τυγχανουσῶν παρ' αὐτῇ γυναικῶν, παρακρούσασθαι δὲ τὴν Σεμέλην.

³⁶ Secondo Kerényi anche per Dioniso è possibile sostenere che il «culto sia stato introdotto in Grecia due volte: una prima volta attraverso i contatti della civiltà micenea con Creta nel corso del secondo millennio a.C... Una seconda volta dopo la lunga parentesi del «medioevo greco» verso il VII sec. a.C. nuovamente importato dalla Tracia o dalla Frigia in corrispondenza delle particolari esigenze religiose, storiche e sociali di quell'epoca», cfr. Magris: 221-22.

³⁷ Kerényi 1951.

«Dio-serpente»³⁸. Il mito si trova presso l'apologeta cristiano Atenagora³⁹, nel compendio di una teogonia, andata perduta ed è ricordato anche da Ovidio in *Metamorfosi* 6, 114, dove risulta che Persefone è figlia di Demetra⁴⁰. Vi si racconta che Demetra proveniente da Creta scopri in Sicilia, presso la sorgente Ciane, una grotta; vi nascose sua figlia Persefone e la fece sorvegliare da due serpenti. Nella grotta la fanciulla lavorava la lana, come si faceva anche sotto la sorveglianza di Pallade Atena nell'acropoli di Atene. Incominciò a preparare un grande tessuto, un mantello per suo padre o per sua madre, con la raffigurazione di tutto l'universo. Durante questo lavoro si avvicinò Zeus in forma di serpente e generò con la figlia Dioniso dalle corna di toro, che secondo le storie orfiche era destinato a succedergli e ad essere il sesto sovrano dell'universo. Tutto ciò avvenne secondo le intenzioni di Demetra e la nascita di Dioniso ebbe luogo nella grotta materna⁴¹.

La variante «classica» sul «concepimento» di Dioniso è riportata nelle «Baccanti» di Euripide, che da tempo costituisce il testo principale per la conoscenza degli *orgia* dionisiaci nel mondo greco⁴². Il concepimento coincide con un sacrificio anomalo: Zeus ama Semele, una donna mortale, figlia di Cadmo e di Armonia, suscitando la gelosia di Hera, che in modo astuto convince la donna tebana a chiedere a Zeus di mostrarsi a lei in tutto il suo fulgore soprannaturale e così Zeus alla richiesta di Semele la fulmina con il suo lampo; il bambino non ancora nato termina il suo sviluppo nascosto dalle insidie di Era nella coscia di Zeus da cui nasce, per la seconda volta⁴³.

³⁸ Secondo Karol Kerényi «La parte del serpente nella seduzione di Persefone è con ogni probabilità un elemento genuinamente arcaico» cfr. Kerényi 1951: 7. Nello sviluppo della mitologia greca ritiene la presenza di quattro strati fondamentalmente legati ad un certo tipo di teriomorfismo l'ultimo, che si forma in epoca storica micenea e post-micenea, è «il mondo della mitologia eroica...In questo nuovo contesto sorge il mito di Dioniso tebano, figlio di una principessa della casa Reale di Cadmo» cfr. Magris 1975: 221. Si potrebbe, dunque, ipotizzare un'influenza fenicia nel secondo avvento del dionisismo in contesto greco.

³⁹ Cfr. Atenagora, *Legatio sive Supplicatio pro Christianis* 20, 3: τοῦτο δὲ τὰ πραχθέντα αὐτοῖς ἐπ' ἀκριβὲς ὡς οἴονται διεξελήλυθασιν, Κρόνος μὲν ὡς ἐξέτεμεν τὰ αἰδοῖα τοῦ πατρὸς καὶ κατέρριπεν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ἄρματος καὶ ὡς ἐτεκνοκτόνει καταπίνων τῶν παίδων τοὺς ἄρσενας, Ζεὺς δὲ ὅτι τὸν μὲν πατέρα δήσας κατεταρτάρωσεν, καθὰ καὶ τοὺς υἱεῖς ὁ Οὐρανός, καὶ πρὸς Τιτᾶνας περὶ τῆς ἀρχῆς ἐπολέμησεν καὶ ὅτι τὴν μητέρα Ῥέαν ἀπαγορεύουσαν αὐτοῦ τὸν γάμον ἐδίωκε, δρακαίνης δ' αὐτῆς γενομένης καὶ αὐτὸς εἰς δράκοντα μεταβαλὼν συνδήσας αὐτὴν τῷ καλουμένῳ Ἡρακλειωτικῷ ἄμματι ἐμίγη τοῦ σχήματος τῆς μίξεως σύμβολον ἢ τοῦ Ἑρμοῦ ῥάβδος, εἶθ' ὅτι Φερσεφόνη τῇ θυγατρὶ ἐμίγη βιασάμενος καὶ ταύτην ἐν δράκοντος σχήματι, ἐξ ἧς παῖς Διόνυσος αὐτῷ· ἀνάγκη κὰν τοσοῦτον εἰπεῖν· τί τὸ σεμνὸν ἢ χρηστὸν τῆς τοιαύτης ἱστορίας, ἵνα πιστεῦσωμεν θεοὺς εἶναι τὸν Κρόνον, τὸν Δία, τὴν Κόρην, τοὺς λοιπούς; αἱ διαθέσεις τῶν σωμάτων; καὶ τίς ἂν ἄνθρωπος κεκρήμενος καὶ ἐν θεωρίᾳ γεγονῶς ὑπὸ θεοῦ γεννηθῆναι πιστεύσαι ἐχιδναν Ὀρφεύς;

⁴⁰ Kerényi 1951: 8.

⁴¹ Kerényi 2001: 209. La vicenda è oggetto di narrazione nelle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli (V 562-621; VI 1 ss.)

⁴² La tragedia secondo alcuni storici è una rappresentazione a carattere religioso delle vicende eroiche, cfr. Spineto: 227.

⁴³ Il dio era stato già cucito una volta all'interno di un otre quando questa non conteneva vino, bensì il liquore del miele in fermentazione: al tempo del mito del sacco di cuoio. L'uso di rivolgersi a lui con l'appellativo *Eiraphiota*, che significa «uno cucito dentro» è una sostanziale unificazione e semplificazione della

Sul tema della *xenia* dionisiaca presente nella tragedia di Euripide, vari studiosi si sono soffermati, evidenziando il menadismo che secondo E. R. Dodds sarebbe molto più antico rispetto al racconto euripideo⁴⁴; nel carattere trasgressivo del dio che oscilla tra la bestia, le piante e l'apparenza umana, egli stesso è un «mangiatore di carne cruda»⁴⁵; nei tratti fisici dal volto bianco e dal suo essere in parte femminile; in quell'itinerario esotico fatto di paesi lontani, dall'Asia, dalla Lidia, dalla Frigia, dalla Persia, dalla Battriana, dalla Media, dall'Arabia, «tutta l'Asia...dove vivono confusi greci e barbari»⁴⁶. Si potrebbe dire che in Euripide avviene un certo sincretismo del fenomeno dionisiaco, dove emergono aspetti ora più antichi ora più recenti⁴⁷.

Nell'epoca della tragedia ateniese, infatti, il mito è la manifestazione politico-religiosa della nuova veste assunta da Dioniso, portatore di valori anti-regali. Non è un dio straniero, piuttosto è un dio che ad Atene, alla fine del VI e agli inizi del V secolo, si fa nuovo in quel contesto di democratizzazione: proprio come Demetra, è un dio civilizzatore, entrambi sono i due poli della trasformazione democratica⁴⁸.

Secondo tale lettura, solo a partire da questo momento, è sostanzialmente possibile comprendere il ruolo del vino, la cui invenzione viene attribuita al dio: strumento culturale delle aristocrazie, funzionale al superamento dell'allora troppo chiuso assetto gentilizio.

mitologia dionisiaca ad Atene. si conversò nella poesia (Inni Omerici I, 2; 17; 20) e nel culto, cfr. Kerényi 1992: 259.

⁴⁴ Dodds 2009: 330.

⁴⁵ Un dio come Dioniso si trovava da subito al centro dei problemi di divisione tra l'uomo ed il mondo animale o vegetale, cfr. Detienne 2007: 8-9. Fra le fonti si segnalano: Euripide, *Le Baccanti* 138-139: *ἱερὸν ἐνδύτον, ἀγρεύων/αἶμα τραγοκτόνον, ὠμοφάγον χάριν...*; Clemente Alessandrino, *Protreptico* 12, 2: *Διόνυσον μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι ὠμοφαγία τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες καὶ τελίσκουσι τὰς κρεονομίας τῶν φόνων ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφειν, ἐπολολύζοντες Εὐάν, Εὐάν ἐκείνην, δι' ἣν ἡ πλάνη παρηκολούθησεν· καὶ σημεῖον ὀργίων βακχικῶν ὄφειν ἐστὶ τετελεσμένος. Αὐτίκα γοῦν κατὰ τὴν ἀκριβῆ τῶν Ἑβραίων φωνῆν ὄνομα τὸ Ἔυια δασυνόμενον ἐρμηνεύεται ὄφειν ἢ θήλεια· Δηῶ δὲ καὶ Κόρη δράμα ἤδη ἐγενέσθη μυστικόν, καὶ τὴν πλάνην καὶ τὴν ἄρπαγὴν καὶ τὸ πένθος αὐταῖν Ἐλευσίς δαδουχεῖ. Euripide, *I Cretesi* fr. 79, 4-15: *ἦκω ζαθεὺς ναοὺς προλιπών, / οὗς αὐθηγενῆς στεγανοὺς παρέχει / τμηθεῖσα δοκοὺς Χαλύβωι πελέκει / καὶ ταυροδέτωι κόλληι κραθεῖσ' / ἀτρεκεῖς ἄρμους κυπάρισσος. / ἄγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὗ / Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν / καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτης / τὰς ὠμοφάγους δαΐτας τελέσας / μητρί τ' ὀρειά δαΐδας ἀνασχῶν / μητρί τ' ὀρειά δαΐδας ἀνασχῶν / μετὰ Κουρήτων / βάκχος ἐκλήθη ὀσιωθεῖς.**

⁴⁶ Per tutti questi aspetti, vedi fra gli altri, Venturi 1997. Tra i caratteri estranei delle menadi, si segnala, anche la *proschinesi* tipico costume orientale, cf. Venturi 1997: 240; cfr. anche I. Venturi 1994 sull'aspetto femminile di Dioniso e il rispettivo significato politico in contesto greco, in particolare, 33-36. Su questa direzione rientra anche il culto di Demetra, cfr. Venturi 1997: 203-205. Le troiane in Euripide sono considerate delle barbare, in particolare, Cassandra che riveste il ruolo di menade, in particolare rimando l'attenzione a Euripide-Elettra 1031: *ἀλλ' ἦλθ' ἔχων μοι μαινάδ' ἐνθεὸν κόρην / λέκτροις τ' ἐπεισέφρηκε...* Per la rappresentazione del volto di Dioniso dal colorito bianco come tratto tipico del dio «Straniero», cfr. Guidorizzi 1999.

⁴⁷ Etienne Coche de la Ferte, specialista di iconografia dionisiaca, trova nella descrizione euripidea dettagli sul rituale dionisiaco di origine cretese come il rituale del riso (126), boccoli di Penteo e corna di Dioniso (27-128) cfr. G. Casadio 1984: 132. Elementi, quest'ultimi, che potrebbero trovare un riflesso anche nella produzione delle maschere di trazione fenicio-punica.

⁴⁸ Venturi 1997: 203-209.

In Omero Dioniso non appare legato al vino ma alla sua pianta, poiché come sostenuto da I. Venturi nell'opera omerica il vino è un «attributo del re», dunque una bevanda esclusivamente regale. Verosimilmente, con l'istituzione del simposio Dioniso il dio della vite diventa il dio anche del vino. È nei testi simposiali, oltre che in Esiodo, che si trova la connessione Dioniso-vino. Il vino, pertanto, con la sua valenza culturale assume la funzione di «marcatore sociale», segnando la condizione dei «ricchi» rispetto ai «poveri», con una scansione sociale analoga a quella che si ha in Egitto, dove ancora in età ellenistica ai «ricchi» era riservato l'uso del vino, mentre alle classi inferiori quello della birra⁴⁹.

Nel V secolo a.C., è utile ricordare che nell'area locrese è stata constatata la presenza di forme di religiosità misterica, che associano il culto di Demetra e Persefone a quello di Dioniso, riproducendo quell'associazione, in chiave funeraria, tra Dioniso e i misteri dionisiaci da un lato, e dall'altro, i misteri di Eleusi: ed è proprio nel santuario eleusino che è legittimo supporre si sia compiuta la sintesi tra i due filoni cultuali, che ha avuto particolarmente, anche se non esclusivamente, in Occidente la sua principale crescita e diffusione⁵⁰.

A queste presenze cultuali sono rapportabili anche quelle concezioni pitagoriche ampiamente attestate, sul piano delle fonti letterarie, in contesti fenici. In un contesto partecipe di queste dinamiche si pone anche il ruolo assunto da Mozia nei rapporti con le città greche della Sicilia, in particolare, con Selinunte, che ha restituito alla storia il più grande santuario dedicato a Demetra Malophoros⁵¹.

Una delle domande sorte tra gli studiosi che si sono occupati del fenomeno del dionisismo ad Atene è quanto abbiano influito le tradizioni mitologiche, sul piano politico, al procedimento di democratizzazione e quanto la rivalutazione del ruolo femminile⁵², ad esempio, attuata da Dioniso sia decisiva in questo processo⁵³. A tal proposito, nonostante la scarsa documentazione, non sembra impossibile registrare presso i Greci la presenza di un culto eroico dedicato a Semele a giudicare dallo stesso nome *Heroine* usato per indicare la festa enneatica in suo onore. D. Sabbatucci vede nel mito eroico un ruolo politico legato all'istituto della regalità in senso egizio che permette, sul piano religioso, una

⁴⁹ Scarpì 1996: 550.

⁵⁰ Musti 2005: 191.

⁵¹ Peri 2003.

⁵² Sul ruolo delle donne al potere uno studio è stato condotto sulla Calabria dove alcune città come Caulonia e Locri Epizefiri le donne hanno un ruolo determinate nel mito di fondazione, cfr. Grandinetti 2010.

⁵³ Sull'aspetto androgino del dio cfr., fra gli altri, Venturi 1997 con bibliografia ivi riportata.

democratizzazione nell'aldilà⁵⁴. Plutarco, *Questioni greche*, 12, 293 ricorda che la festa Eroide ha per la maggior parte un significato misterico, conosciuto alle Tiadi; in base alla parte delle cerimonie rituali celebrate in pubblico, si può congetturare che esso rappresentasse l'evocazione di Semele. Dalla fonte plutarchea non è possibile ricavare molte informazioni sul complesso rituale della festa. Comunque sembra almeno confermato il ruolo della figlia di Cadmo all'interno della sfera culturale dionisiaca a Tebe, in Attica, nell'isola di Mykonos⁵⁵.

L'importanza dell'elemento femminile non sembra estranea al mondo punico, come ci testimonia Elissa-Didone fondatrice di Cartagine venerata come deà dopo la sua volontaria morte e Astarte, che «nella scia di un'ideologia di regalità», appare al fianco del re di Tiro, Melqart⁵⁶.

Ma soprattutto il parallelismo che sembra di registrare tra i due episodi, quello di Euripide e quello di Elissa, è dato dal problema dinastico che si scioglie in un contrasto tra il potere religioso e quello politico: in Euripide lo scontro avviene tra Dioniso e suo cugino Penteo (nato da uno Sparto e da Agave figlia di Cadmo, sorella di Semele), tra il dio e il re; in Giustino lo scontro avviene tra Elissa-Didone, moglie del sacerdote di Eracle/Melqart e suo fratello il re Pigmalione⁵⁷. La scelta del potere religioso-rituale è una scelta anti-genetica, come è stato ampiamente spiegato da D. Sabbatucci: nel ciclo tebano i riti iniziatici concorrono allo scioglimento del vincolo genetico poiché è la stessa Agave iniziata al culto dionisiaco ad uccidere il figlio Penteo⁵⁸.

Nel caso di Didone, a seguito della fondazione di Cartagine, avviene la sua morte attraverso il fuoco che sancisce lo statuto di deà e nello stesso tempo determina una rottura con il potere libico⁵⁹.

Simon Hornblower riteneva che le città/stato della Fenicia avessero già, prima di Atene, una specie di proto-democrazia, mostrando in tal modo che l'origine della democrazia in Atene ha una storia molto antica le cui origini sono da ricercare in quelle idee provenienti dalle terre dell'Oriente. Lo studio ripreso da Stickwell esplora il clima politico delle città della Fenicia richiamando alla memoria un passo delle storie di Polibio (VI, 51), dove si descrive il sistema politico dei Cartaginesi che, con il suo ordinamento di «Re (in realtà i sufeti), Consiglio degli anziani, Popolo» secondo lo storico era molto simile a quello dei Romani e

⁵⁴ Cfr. Venturi 1997: 224-25 «i culti misterici barbari propongono una democratizzazione nell'aldilà, come l'osirizzazione egiziana, che dal Medio Regno in poi si rende accessibile a tutti, mentre il rito "mistico" dionisiaco, ..., è concretamente funzionale alla democratizzazione terrena».

⁵⁵ Casadio 1991, in particolare 364-66.

⁵⁶ Bonnet 1999-2000.

⁵⁷ Sul mito di Elissa-Didone e la fondazione di Cartagine, vedi fra gli altri, Ribichini 2008.

⁵⁸ Sabbatucci 1973-1976: 91.

⁵⁹ Grottanelli 1972.

dei Lacedemoni. Infine, alcuni documenti, come le tavolette di Amarna (metà XIV sec. a.C) spesso fanno riferimento ad assemblee che mano a mano che si allargavano i commerci acquistavano sempre più autonomia decisionale⁶⁰.

Ricordiamo che in Atene le riflessioni politiche sulle varie principali forme di governo sono classificate in base alle «quantità della partecipazione alla formazione della decisione politica»: in «monarchia, oligarchia, democrazia» e «tirannide ed aristocrazia».⁶¹

Cartagine per il suo assetto democratico, lontano da ogni forma di tirannide e, piuttosto, vicino al bene del popolo, è considerata tra le migliori delle costituzioni insieme con quelle cretese e spartana.⁶²

Dal punto di vista mitologico, legato alle origini del culto di Dioniso, ciò che risulta di fondamentale importanza è il richiamo alla stirpe di Cadmo, a cui ancora una volta si attribuisce il grande compito di portare dall'Oriente fenicio o egizio alcune innovazioni culturali. Noto è il valore conferito dai Greci al Mito visto non come racconto fantastico, ma come descrizione di fatti accaduti in un passato recente; pertanto, ancora oggi il mito merita di essere rivisto attraverso una lettura critica e storicizzata.

In particolare, Erodoto afferma esplicitamente l'origine Cadmea-Tiria del culto nel passo II, 49: Ἦδη ὧν δοκῆει μοι Μελάμπους ὁ Ἀμυθέωνος τῆς θυσίης ταύτης οὐκ εἶναι ἄδαῆς ἀλλ' ἔμπειρος. Ἑλλησι γὰρ δὴ Μελάμπους ἐστὶ ὁ ἐξηγησάμενος τοῦ Διονύσου τό τε οὔνομα καὶ τὴν θυσίην καὶ τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ.

Tra le varie interpretazioni si considera quella che indica nel nome di origine frigia il significato di *Cthonia*, la sotterranea e, quindi «un'ipostasi della dea terra»⁶³ oppure un altro nome per indicare la stessa Persefone o Core.⁶⁴ La nascita da una mortale, a partire da Esiodo attestata da numerosi autori greci e latini raccolti in appendice, costituisce la testimonianza in verità della ricercata fondatezza di un personaggio realmente esistito, di notevole importanza storica e culturale in quanto conferisce al dio un «incontestabile» carattere ctonio ed eroico⁶⁵.

Sul piano letterario del mito, entrambe le versioni della teogonia di Dioniso contengono elementi che non sono, e non lo dovettero mai essere, lontani dal credo delle comunità

⁶⁰ Stokwell 2010.

⁶¹ Gabba 1995.

⁶² Cfr. Acquaro 2008a con rimando alle fonti [Aristotele, Politica.1316b.3-6 1272b, 24-1273.30.](#)

⁶³ Casadio 1991: 365.

⁶⁴ Non si è stabilito con certezza chi fosse la madre di Dioniso. Secondo alcuni è Demetra o Io dee del grano, secondo altri è Dione, dea della quercia; secondo altri ancora è Persefone, dea della morte, per quest'ultima è Callimaco nel fr. 43, 117 a riferirci che « Zagreus è il Dioniso presso i poeti: pare infatti che Zeus sia unito a Persefone, dalla quale nacque Dioniso.»

⁶⁵ Cfr. Casadio 1991; anche Natale Spineto riprende la questione su Semele, cfr. Spineto 2005: 225 nota 139.

puniche, dal coinvolgimento delle dee Persefone e Core, quest'ultima così ufficializzata come emblema della città di Elissa al dritto delle monete⁶⁶, all'ambientazione tiria e sidonia affidata in particolare a Cadmo⁶⁷ e alla sua discendenza.

Molte zone d'ombra, peraltro, ci sono ancora sul culto di *Demetra e Kore*, la cui prima presenza in ambito punico, testimoniata dalle fonti archeologiche, non sembra trovare una corrispondenza con un luogo diodoreo dove si sostiene che nel 396 a.C. Cartagine per motivi di *captatio benevolentiae* conferma ufficialmente l'adozione di un culto «apparentemente» greco⁶⁸.

Già Pausania nel libro IX della Guida della Grecia dedicata alla Beozia IX 16, 5: τὸ δὲ τῆς Δήμητρος ἱερὸν τῆς Θεσμοφόρου Κάδμου καὶ τῶν ἀπογόνων οἰκίαν ποτὲ εἶναι λέγουσι· Δήμητρος δὲ ἄγαλμα ὅσον ἐς στέρνα ἐστὶν ἐν τῷ φανερῷ. καὶ ἀσπίδες ἐνταῦθα ἀνάκεινται χαλκαῖ· Λακεδαιμονίων δέ, ὅποσοι τῶν ἐν τέλει περὶ Λεῦκτρα ἐτελεύτησαν, φασὶν εἶναι⁶⁹.

Pausania, qui, secondo Mauro Moggi consulta fonti locali che associano l'antica casa di Cadmo con il santuario di Demetra *Thesmophoros* che potrebbe collocarsi nell'agorà «giacché questa casa era situata proprio nell'area che sarebbe stata occupata dalla piazza pubblica»⁷⁰. Tale rapporto topografico, che lega dimora eroica e culto tesmoforico, rimanda al mito relativo al dono del grano portato da Demetra sulla terra proprio durante le nozze di Cadmo e di Armonia (Diodoro V, 49, 1).

Carlo Brillante, riallacciandosi a questo evento mette in evidenza le caratteristiche di Cadmo che sembrano assimilabili, per certi versi, con quelli della dea Demetra e così riteniamo che questa lettura trovi anche riscontro nella figura divina di Dioniso in considerazione delle sue caratteristiche civiche e politiche⁷¹. Dalle varie tradizioni mitologiche, infatti, anche Dioniso come Cadmo è un fondatore di città; circa la connessione Demetra-Dioniso, fra le testimonianze scritte di notevole rilevanza, si segnala la VII Istimica

⁶⁶ Cfr. fra gli altri, Acquaro 2008.

⁶⁷ Cadmo lascia la nativa Fenicia per un lungo viaggio, che lo porta ad attraversare l'intera Grecia e a stabilirsi in Beozia dove fonda Tebe, roccaforte della civiltà micenea. Il suo mito perciò può essere letto come un segno dell'influenza profonda che i Fenici e gli altri popoli del Mediterraneo orientale esercitarono sui Greci, cfr. Zanetto 2007: 209. Spesso tra gli itinerari prediletti del dio non mancano, nelle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli, i riferimenti mitologici alle terre di Cadmo. cfr. Nonno di Panopoli, XL, 298-369.

⁶⁸ Diodoro XIV, 77, 5: οὐ παρελιηφότες δ' ἐν τοῖς ἱεροῖς οὔτε Κόρην οὔτε Δήμητρα, τούτων ἱερεῖς τοὺς ἐπισημοτάτους τῶν πολιτῶν κατέστησαν, καὶ μετὰ πάσης σεμνότητος τὰς θεὰς ἰδρυσάμενοι τὰς θυσίας τοῖς τῶν Ἑλλήνων ἦθεσιν ἐποίουν, καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς ὄντων Ἑλλήνων τοὺς χαριεστάτους ἐπιλέξαντες ἐπὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπεῖαν ἔταξαν. μετὰ δὲ ταῦτα ναῦς τε κατεσκευάζον καὶ τὰ πρὸς τὸν πόλεμον ἐπιμελῶς ἠτοίμαζον. Per l'introduzione del culto a Cartagine, cfr. fra gli altri, Ribichini 2008a.

⁶⁹ Demetra è *Thesmophoros*, datrice di leggi, cfr. Chirassi Colombo 2008: 18.

⁷⁰ Moggi 2010: 305.

⁷¹ In particolare, lo studioso traccia un parallelismo tra l'attività di semina dei denti del drago fatta dall'eroe da cui nascono gli Sparti, capostipiti delle famiglie tebane, e la semina del grano che segna l'introduzione dell'agricoltura, cfr. Brillante 2001: 270.

di Pindaro⁷². Infine, forse non è neanche da sottovalutare da questo punto di vista la similitudine del cerimoniale che anche per Dioniso prevede, almeno stando alla notizia di Erodoto II, 47, il sacrificio di un maiale, animale ritenuto impuro per cui era vietato mangiarne le carni⁷³.

Nella tradizione argiva si riporta la morte di Dioniso «bougenes» nella palude di Lerna: quel lago Alcionio «senza fondo» dove su notizia di Plutarco e di Pausania Dioniso veniva ritualmente richiamato con l'uso delle trombe⁷⁴. Qui il dio, noto con l'epiteto βουγενής inteso come «nato dal Bue» o «dio Toro» o come «il figlio della giovenca» in quei passaggi che Plutarco dedica all'equivalenza fra il mito di Isi ed Osiri con quello di Dioniso⁷⁵, riporta l'equivalenza fra l'egizio dio bue Api con Dioniso e l'analogo ruolo di creatori dell' «elemento umido» all'origine di ogni vita terrena. Equivalenza che dal punto di vista archeologico sembra trovare riscontro in un rasoio (Nr. E/11) proveniente da Kerkouane, della seconda metà del IV secolo a.C., come peraltro suggerisce anche Habib Ben Younes⁷⁶ che, richiamando le iconografie degli *ex-voto* cartaginesi lette da C. Picard come rappresentazione di Baal Hammon, ne sottolinea le differenze stilistiche avanzando nel contempo la seguente considerazione: «Ces interprétations séduisantes ne nous empêchent pas de voir dans cet animal l'image du dieu égyptien Apis, surtout qu'il est, lui aussi, un dieu de la fertilité avant qu'il n'établisse des liens avec le dieu soleil. Rappelons que sur un bronze du Louvre datant du VI sec. a.C. nous retrouvons Apis associé au vautour céleste. La fleur de lotus et la palme sont, par ailleurs, des symboles de résurrection et de vie»⁷⁷. La figura del toro ricorre anche su altri rasoi, datati al III sec. a.C. (Nr. E/2, 10) che si differenziano notevolmente dal primo sia iconograficamente sia iconologicamente⁷⁸.

Boezio, come ci riferisce Giovanni Casadio, per spiegare tale spiccato teriomorfismo di Dioniso «avanza l'idea di una teocrazia di Dioniso con Poseidone (venerato a Lerna in forma

⁷² Moreaux 1970.

⁷³ Peri 2003: 151. Nella sua nota su Demetra e Kore nella religione punica Chiara Peri nota le profonde affinità di tali pratiche rituali con le forme religiose attestate in Palestina nel II millennio. La notizia è riportata dal filologo bizantino Giovanni Tzetzes, ad Aristofane, *Le rane* 338, cfr. Scarpi 2007.

⁷⁴ *Quest. Conviv.* 4, 671 E; *Plut. Is. Os.* 364 F Ἀργείοις δὲ βουγενῆς Διόνυσος ἐπίκλην ἐστίν·/ἀνακαλοῦνται δ' αὐτὸν ὑπὸ σαλπίγγων ἐξ ὕδατος ἐμβάλλοντες εἰς τὴν ἄβυσσον ἄρνα τῷ Πυλαόχῳ· τὰς δὲ σάλπιγγας ἐν θύρσοις ἀποκρύπτουσιν, ὡς Σωκράτης ἐν τοῖς περὶ ὀσίων εἴρηκεν. ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ...

⁷⁵ Mentre Isi suggerisce l'equivalenza con Demetra, Osiri suadente, «colonizzatore», è identificato esplicitamente con Dioniso: il comune contesto orgiastico, lo smembramento delle spoglie delle due divinità (364E-365B), l'edera sacra ad entrambi ed analogie genealogiche (365E-F), l'analoga ambientazione misterica degli esili e delle peregrinazioni di Osiride, Dioniso e Demetra (360F). Questi alcuni dei tratti comuni ai dossiers d' Osiride e Dioniso.

⁷⁶ Ben Younes 1997.

⁷⁷ Ben Younes 1997: 372-73.

⁷⁸ La figura del toro ricorre anche in altri rasoi cartaginesi: Acquaro 1971: 96-97.

taurina) o di una identificazione con Epaphos il semidio bovino egizio-argivo figlio di Zeus toro e della giovenca Io»⁷⁹. L'usanza di gettare una vittima animale in una fonte, è piuttosto rara in Grecia con l'eccezione del culto di Poseidone e di Persefone: possono essere sacrifici ad oloausto riservati agli dei inferi e contemporaneamente una sorta di riscatto per la divinità che giace nell'Ade⁸⁰.

La tradizione mitologica di Dioniso «bougenes» nella palude di Lerna è utile sia in quanto frammento di un rituale che conferma, indipendentemente dalle credenze orfiche, gli aspetti ctoni e infernali del dio Dioniso⁸¹ sia per ricordare l'uso particolare delle trombe in un contesto sacro⁸², forse ancora oggi non tenuto nella giusta considerazione archeologica. Significativo, è infatti, il ritrovamento a Mozia di alcune conchiglie-tromba delle quali soltanto in un caso è noto il contesto di rinvenimento. Si tratta dell'area sacra adiacente al *kothon*, scavata negli ultimi anni dall'Università di Roma «La Sapienza», denominata «casa del Corno» ed interpretata come «casa» di un navigante in rapporto sia con la funzione navale attribuita allo strumento musicale sia con la specifica attribuzione del tempio alla divinità delle acque, nota con il nome di Baal 'Addir/Poseidon⁸³.

In verità, alcune perplessità ci portano a dubitare su questa attribuzione sia per la varietà dei reperti votivi rinvenuti, comprese le iscrizioni, sia per i particolari fenomeni sincretistici, ricorrenti in grandi aree santuariali, dove è difficile riconoscere la prevalenza di una specifica divinità sulle altre. Credo sia possibile, piuttosto, riconoscere una compresenza di culti dedicati a divinità che possono avere caratteristiche affini: a tal proposito, vorrei richiamare l'attenzione ad alcuni reperti ivi rinvenuti come, ad esempio, gli astragali, che, come è noto da Clemente Alessandrino (*Protreptico* II, 18), sono «simboli» dei rituali di iniziazione e pertanto possono costituire la traccia di forme di religiosità di tipo misterico, in riferimento anche a Dioniso⁸⁴. L'offerta di vino rosso con tracce di miele e spezie, potrebbe attestare l'uso

⁷⁹ Casadio 1994a: 232, vedi anche nota n. 13.

⁸⁰ Casadio 1994a: 235-236.

⁸¹ Frontisi Ducroux 2001: 306-307.

⁸² Cfr. Casadio 1994a: 223-63.

⁸³ Nigro 2010: 38-43; sulla diffusione di questo particolare strumento nell'Italia meridionale, Cfr. Bellia 2007: 111-13.

⁸⁴ Barbara Carè delinea le valenze culturali, religiose, ideologiche degli astragali, in particolare, in contesto sepolcrale Locrese: tra queste, non manca, la connessione con la sfera erotica connessa al corteggio dionisiaco testimoniata anche dalla documentazione iconografica della ceramica (un vaso attico a figure rosse proveniente dalla tomba di Monte Saraceno di Ravanusa), cfr. Carè 2012: nota 29. Secondo E. Nigro gli astragali sono da riferirsi a Demetra, divinità alla quale rimandano anche i semi e la mandorla carbonizzati depositi nel pozzo, cfr. Nigro 2012: 50. Dall'analisi dei dati relativi alle necropoli siceliote si riscontra una maggiore attestazione di astragali nei contesti abitativi e di culto; sono segnalati rinvenimenti nell'abitato di Himera, a Megara Hyblaea, nel Tasmophorion di Bitalemi, a Naxos, nel santuario della Malophoros a Selinunte; per gli astragali rinvenuti ad Erice, cfr. Buccellato 2009.

«siriano» di bere il vino⁸⁵ ed una qualche origine dal banchetto culturale noto con il termine semitico di *marzeah*, il cui carattere associativo e politico è noto anche in riferimento a divinità cthonie⁸⁶. Non mancano, infine, nell'area rinvenimenti di ceramica attica figurata con scene di ambientazione dionisiaca⁸⁷ e arule, talvolta, con il motivo dei due grifoni che attaccano un cavallo⁸⁸.

Il legame tra Dioniso e il mondo palustre, noto anche in recenti studi, ed il rispettivo rituale potrebbero trovare una reale localizzazione presso il santuario del *kothon* con la particolare funzione di passaggio dalla dimensione terrena a quella ultramondana propria del dio⁸⁹.

Rapportabile al medesimo contesto è il frammento raffigurante una coppia di delfini, il cui riferimento simbolico a divinità marine (Poseidone, Afrodite, Apollo), alla luce della documentazione archeologica e mitografica non sembra neppure escludere una connessione con Dioniso: l'inno omerico a Dioniso è l'unica testimonianza scritta che ci riferisce della leggenda dei pirati tirreni trasformati in delfini, a cui sembrano rimandare alcuni documenti glittici di tradizione egea e fenicia⁹⁰. Uno scaraboide in calcedonio edito dal Fürtwangler (Nr. C/8) riporta il motivo del *kantharos*, emblema per eccellenza di Dioniso, affiancato da due delfini; uno scarabeo in diaspro verde da Neapolis (Nr. C/86), all'interno di una cornice a trattini, riporta in lettura orizzontale un personaggio maschile nudo, barbato, di profilo a sinistra, con una gamba distesa e l'altra flessa con anfora nella mano, con sullo sfondo un delfino e, probabilmente, una cesta⁹¹. Un contributo di Elisabetta Garau, nel tentativo di tracciare degli eventuali riscontri sul modello figurativo utilizzato, inserisce tale iconografia in un gruppo di scarabei provenienti da Tharros, da Ibiza e da Cartagine, i cui confronti non

⁸⁵ Importanti indicatori di questa modalità di libagione sono le coppe tripodi e le grattugie in bronzo, cfr. Botto 2000: 84-86. Mentre a Mozia si segnalano soltanto alcuni rinvenimenti di coppe tripodi, nelle necropoli di Panormo diversi sono i rinvenimenti di grattugie in bronzo, cfr. per ultimo Spano-Giammellaro 2004: 445. Per la valenza simbolica delle grattugie anche fuori dal contesto fenicio punico, vedi per ultimo, Kistler 2009.

⁸⁶ Il termine si trova in testi del Vicino Oriente dal III millennio a.C. al VI secolo d.C. Per alcune menzioni di questo nell'Antico Testamento Cfr. Murray 2009 ivi compresa bibliografia; si tratta di un banchetto culturale dedicato ad El, Shamash, cfr. fra gli altri, Bernardini 2008: 642-45; Miralles Macià 2007; Zamora 2009

⁸⁷ Tra i rinvenimenti ceramici, ad esempio, del pozzo sacro P. 1660, una coppa attica a figure rosse con Sileno, cfr. Spagnoli 2012: 53-56. Vedi Catalogo (Nr. F/12).

⁸⁸ Due arule sono state rinvenute nella zona «F. La fortezza occidentale», delle due soltanto una riporta il motivo dei due grifoni (Nr. B/6). Federica Spagnoli, a proposito dell'arula rinvenuta nella «casa del sacello domestico» nota che il piccolo altarino di tradizione siceliota testimonia un culto libatorio dedicato ai defunti, cfr. Spagnoli 2007: 338.

⁸⁹ Cfr. Locchi 2010: 28.

⁹⁰ Oliveri 2009: 336. Reperti con l'iconografia del delfino sono custoditi presso il museo Pepoli di Trapani, per i quali si è proposta l'appartenenza al Santuario della dea Astarte Ericina, cfr. Olivieri 2009.

⁹¹ Nell'amuletistica, pare che non siano numerose le attestazioni di delfini. Si segnalano due amuleti, in osso, custoditi il primo nel Museo Nazionale G. A. Sanna di Sassari e nel Museo Archeologico Nazionale di Cagliari, cfr. Acquaro 1988: 702, n. 701-702. Infine, anche un rasoio riporta l'iconografia dei delfini, cfr. Acquaro 1971: n. Ca 60ii.

sono, dal nostro punto di vista del tutto utilizzabili: ne condividiamo, tuttavia, la lettura dove solo nel caso di Neapolis è possibile riscontrare un «richiamo dotto alla sfera mitologica» di Dioniso⁹².

In Pausania, inoltre, è possibile cogliere alcune tradizioni che, verosimilmente, segnano un legame tra Dioniso e alcune divinità marine come Tritone: nel passo 20, 4 del libro IX si nota «che le donne dei Tanagrei prima di celebrare i misteri di Dioniso scesero al mare per i riti di purificazione; assalite da Tritone mentre nuotavano, le donne pregarono Dioniso di accorrere in loro aiuto: il dio le ascoltò e vinse Tritone in combattimento»; ancora su Tritone e Dioniso nel passo 20, 5: «L'altra tradizione è meno prestigiosa della precedente, ma più convincente. Afferma, infatti, che questo Tritone si impadroniva, tendendogli delle insidie, di tutto il bestiame che si spingeva al mare e attaccava anche le piccole imbarcazioni, fino a quando i Tanagrei esposero per lui un cratere di vino. Aggiungono che, attratto dall'odore, accorse immediatamente e che, dopo aver bevuto, cadde addormentato sulla spiaggia; allora uno di Tanagra lo colpì con una scure e gli tagliò il collo: per questo la sua immagine è priva di testa. D'altra parte, dato che lo presero mentre era ubriaco, ritengono che sia stato Dioniso a farlo morire».

In riferimento al valore ideologico di Dioniso nella tradizione mitologica, di notevole rilevanza è la frequente descrizione dei viaggi che il dio compie verso le terre orientali: Pseudo Apollodoro (II se. d.C.) in *Biblioteca* III, 5 riferisce che a Dioniso, dopo aver scoperto la vite, Era scagliò contro la follia, e così il dio andò vagando per l'Egitto e per la Siria. Nell'ambito di queste esperienze orientali si colloca la spedizione in India raccontata nel poema di Nonno di Panopoli che restituisce l'immagine di un dio propagandista del proprio culto⁹³. Il tema, ripreso da Alessandro Magno nella sua azione di conquista e di colonizzazione⁹⁴, e poi dai Romani nella lotta contro i Parti ed i Persiani, diventa un paradigma mitologico capace di esprimere il concetto di superiorità dei Greci sui popoli dell'Oriente «ignari di giustizia»⁹⁵.

La prima testimonianza di questo itinerario di viaggio si enuclea in Euripide, quando si rappresenta l'arrivo del dio a Tebe con un fascino straniero ed esotico.

⁹² Garau 2005: 172-73 nota 195.

⁹³ Frangoulis 2012.

⁹⁴ Alessandro Magno si fregia del titolo «Nuovo Dioniso» cfr, fra gli altri, Goukowsky 1981.

⁹⁵ Nonno di Panopoli, canto 13,4, si apre alla spedizione di Dioniso contro il popolo ingiusto degli indiani e il suo re Deriade

A. Grossato con riferimento alle recenti analisi chimiche ed archeologiche condotte sulla produzione del vino⁹⁶, coglie un fondamento storico nel mito: infatti, il passaggio dall'altopiano iranico e anatolico sembra rispecchiare l'antica via di diffusione del vino e della viticoltura dell'Asia centrale verso occidente: «la cd. Via della seta sarebbe stato un tempo la via del vino e dunque la via di Dioniso»⁹⁷.

A questa via, sempre secondo A. Grossato, è da ricondurre l'immagine mitologica degli uomini-cavallo (Centauri, Sileni), che, connessi al vino ed al rito di iniziazione, sembrano trovare le loro origini dal tantrismo indu e la loro diffusione dalle popolazioni dell'Asia centrale.⁹⁸ Dato quest'ultimo che sembra essere abbastanza confermato dalla documentazione della glittica raccolta in catalogo proveniente dall'Asia minore e databile al VI sec. a.C. dove si mostra il Sileno/Satiro con i propri tratti equini/caprini in svariate soluzioni ed ambientazioni⁹⁹. Fra queste ambientazioni l'impronta di scaraboide che porta incisa la raffigurazione di un satiro con l'arco e la freccia (Nr. C/53), come ricorda Grossato nel suo saggio, mostra come questa rappresentazione sia legata alle popolazioni di cavalieri indoeuropei che facevano uso di questa arma delle steppe¹⁰⁰. È opportuno, tuttavia, ricordare che questa iconografia potrebbe riprendere quella del centauro Chirone. L'arte greca è ricca di scene in cui Chirone insegna ad Achille le «arti» della musica, della medicina, dell'addestramento dei cavalli, e anche della caccia. Sono diverse le raffigurazioni che mostrano il centauro Chirone con Achille e l'arco, strumento adatto all'attività venatoria¹⁰¹.

All'ambito della guerra sembra possa riferirsi l'impronta di scarabeo Nr C/47 dove si registra la presenza del gallo, il volatile orientale per eccellenza, a fianco del Satiro/Sileno: pare, infatti, da un luogo plutarco che gli Spartani, quando riportavano la vittoria grazie alla forza delle armi sollevano sacrificare un gallo¹⁰².

Certo non si possono escludere altri significati attribuiti al gallo (riti di passaggio, accostamento con divinità solari, in riferimento al rapporto con il ciclo temporale o con

⁹⁶ McGovern 2004.

⁹⁷ Grossato 2008: 280.

⁹⁸ Grossato 2008: 283.

⁹⁹ La distinzione non sembra essere stata così netta all'origine; è consuetudine chiamare Sileni le analoghe divinità dionisiache con attributi equini. In particolare, i Satiri compaiono nell'arte classica dapprima con coda, orecchie, corna e zampe di capro, e fisionomia animalesca, poi (dal IV sec. a.C) con aspetto molto più umanizzato e a volte perfino aggraziato, ridotti al minimo gli attributi animali, cfr. Jesi 1971:725; i Sileni hanno capo tondeggiano e calvo, naso camuso, occhi rotondi e sporgenti sopracciglia, barba e baffi accentuati, cfr. Jesi 1972: 271.

¹⁰⁰ L'autore ricorda che spesso nelle raffigurazioni si vedono satiri che nel tirare la freccia sono girati all'indietro poiché saettavano sui fianchi e sui retri delle fanterie nemiche, cfr. Grossato 2008: 284.

¹⁰¹ Di Fazio 2013.

¹⁰² Brizzi 1999: 41, nota 73.

l'ultimo passaggio dallo stato di vivo a quello di morte), soprattutto in ambito greco dove si registra una notevole diffusione in età ellenistica a seguito dei primi contatti fra il regno persiano e le colonie dell'Asia Minore¹⁰³. Il gallo, inoltre, ricorre spesso nel repertorio delle immagini di simposio corinzie-attiche e laconiche in connessione alla sfera omoerotica¹⁰⁴.

Secondo Ateneo la vittoria di Dioniso sugli Indiani e il mito di Penteo ebbero un'interpretazione scenica e coreografica, con danze pirriche in cui al posto delle lance si brandiva il tirso per conferire alla rappresentazione un carattere dionisiaco¹⁰⁵ (Ateneo XIV, 29).

La connessione di Dioniso con la guerra, testimoniata da iconografie vascolari come il ritorno di Efesto¹⁰⁶ e la lotta contro i giganti¹⁰⁷, non sembra trovare fondamenta nelle fonti classiche, dove non è stata riscontrata alcuna connessione tra Ares e Dioniso, ma è molto probabile che gli elementi iconografici di questo tipo rimandino alle situazioni di combattimento narrate dal mito a partire dall'esercito delle menadi di Euripide alle armate speciali delle *Dionisiache* di Nonno¹⁰⁸, dove gli avversari non sono mai uccisi direttamente dal dio e muoiono in modo particolare e dove trovano posto i combattenti semidivini e le ninfe. Proseguendo con la tematica del viaggio, un luogo diodereo riferisce del secondo percorso del dio, quello di ritorno dove gli si attribuisce il titolo di conquistatore: infatti si narra del suo ritorno trionfale in compagnia di un elefante indiano.

Dio errante e civilizzatore, fin dai primi tempi, Dioniso in epoca imperiale assume il ruolo di mediatore nell'incontro tra culture diverse come avviene per altri eroi quali Odisseo¹⁰⁹ ed Eracle. Il dio, fa suo anche quello di ecista (probabilmente in eredità dalla tradizione di Cadmo – Paus. IX, 5, 2 «Ma Cadmo fondò la città che anche ai miei tempi è chiamata Cadmea; in seguito, accresciutasi la città, si verificò che la Cadmea divenne l'acropoli della città bassa di Tebe¹¹⁰») con la fondazione della città di Nicea in quella zona dell'Asia Minore comprendente la Frigia e la Bitinia. Lì dove avviene il ratto della ninfa Nicea, da cui la città

¹⁰³ Paladino 1986.

¹⁰⁴ Isler Kerényi 2001: 62.

¹⁰⁵ Melkelbach 1991: 61.

¹⁰⁶ Cfr. Frontisi-Ducroux 2001: 284.

¹⁰⁷ Cfr. Frontisi-Ducroux 2001: 283, fig. 6. Qui l'autore riporta il particolare di un vaso con Dioniso che brandisce il tirso che sull'estremità riporta una lancia e l'edera che si avvolge attorno all'avversario immobilizzandolo. Sull'immagine di Dioniso guerriero, cfr. Lissarrague 1987.

¹⁰⁸ Frangoulis 2012.

¹⁰⁹ Con Odisseo si può notare come elemento comune il viaggio attraverso il mare, anche Dioniso è un dio che viene dal mare sicché in una delle sue cerimonie si festeggia l'ingresso del dio su una nave. Ma Odisseo, diversamente da Dioniso, non si comporta mai da conquistatore, cfr. Bonaudo 2008.

¹¹⁰ Pausania IX, 5-2: Κάδμος δὲ τὴν πόλιν τὴν καλουμένην ἔτι καὶ ἐς ἡμᾶς Καδμείαν ᾤκισεν. αὐξη-θείσης δὲ ὕστερον τῆς πόλεως, οὕτω τὴν Καδμείαν ἀκρόπολιν συνέβη τῶν κάτω γενέσθαι Θηβῶν. Κάδμω δὲ γάμος τε ἐπιφανῆς ὑπῆρξεν, εἰ δὴ θυγατέρα Ἀφροδίτης καὶ Ἄρεως κατὰ λόγον τὸν Ἑλλήνων ἔσχε, καὶ αἱ θυγατέρες εἰλήφασιν αὐτῷ φήμην, Σεμέλη μὲν τεκεῖν ἐκ Διός, Ἴνώ δὲ θεῶν εἶναι τῶν θαλασσίων.

prende nome: la ninfa amata da Dioniso cade vittima del suo inganno, beve l'acqua mutata in vino, cade in ebbrezza e si unisce al dio.

La struttura del racconto riportato nel canto XV delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli in realtà risale ad epoca ellenistica, con l'attribuzione del racconto a Mennone di Eraclea (II d.C.). Dall'unione nasce Telete, una figura misterica personificazione di una delle componenti fondamentali del dionisismo connesso alle festività notturne scandite dal suono dei timpani¹¹¹, e secondo Mennone di Eraclea, anche Satiro sarebbe nato da questo rapporto. Questi aspetti mitologici, recentemente ripresi da E. Stringer, trovano riscontro proprio in documenti monetali provenienti dalla città di Nicea: in particolare, il legame di Dioniso con Satiro si riscontra in alcune monete dell'epoca di Caracalla.¹¹²

Del tema familiare che vede Dioniso (padre) – Satiro (figlio) sembra possibile cogliere qualche riscontro, anche se in epoca precedente, nella documentazione della glittica: si tratta di un'impronta di scarabeo dell'Asia minore in calcedonio di V sec. a.C. raffigurante all'interno di una cornice e treccia, un bambino inginocchiato mentre sta per toccare il piede o allacciare il sandalo ad una figura che si mostra in tutta la sua virilità. Il tralcio di vite, a coronamento dell'iconografia, costituisce l'indizio della probabile presenza di Dioniso e l'identificazione del fanciullo inginocchiato ai suoi piedi con il piccolo Satiro (Nr. C/50).

Un altro scarabeo di cui non si conosce l'esatta provenienza, conservato ad Ibiza, sembra rimandare al medesimo contesto familiare: due personaggi con al centro una lepre. La lepre conferisce alla scena l'ambientazione notturna e selvaggia tipica del mondo dionisiaco, dove all'uccisione non violenta di un animale domestico mangiato cotto si sostituisce l'inseguimento brutale di un cerbiatto sbranato a mani nude. Le due figure, ancora una volta, rese diversamente giacché una occupa maggiore spazio rispetto all'altra probabilmente rimandano al contesto mitologico che registra il legame tra Dioniso e Satiro.

Utile è anche il richiamo al mito dello *sparagmós* o *diasparagmós*, ovvero la vicenda dello sbramamento e della morte del fanciullo divino ad opera dei Titani, riportato dalle redazioni cosmo-teogoniche «orfiche» di epoca ellenistica: Pausania¹¹³ data la nascita di questo mito

¹¹¹ Dunque dalle nozze di Bromio appare una divina fanciulla cui Nicea dà nome Teleté sempre lieta delle feste, fanciulla che danza nei cori notturni e che segue Dioniso contenta dei sistri e dei tamburelli battuti sui due lati. Presso quel lago divino il dio fonderà poi una città adorna di bella pietra, Nicea, città della vittoria, cui darà il nome della ninfa ostacide dopo la vittoria indiana (Nonno di Panopoli, 15, 399).

¹¹² Stringer 2012.

¹¹³ ...Τιτᾶνας δὲ πρῶτος ἐς ποιήσιν ἐσήγαγεν Ὅμηρος, θεοὺς εἶναι σφᾶς ὑπὸ τῷ καλουμένῳ Ταρτάρῳ, καὶ ἔστιν ἐν Ἑρας ὄρκῳ τὰ ἔπη· παρὰ δὲ Ὁμήρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτάνων τὸ ὄνομα Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουργούς. Pausania, *Graeciae descriptio* VIII, 37-5.

all'età dei Pisistratidi (V sec. a.C), affermando che, Onomacrito, autore di una teogonia largamente dipendente da Esiodo, fu il primo a fare di essi gli artefici della sofferenza di Dioniso¹¹⁴.

In accordo con K. Kerényi sull'arcaicità di alcuni elementi mitologici contenuti nei testi di tradizione orfica, M. L. West afferma: «Sull'orizzonte lontano, appare alla vista un rivolo di influsso culturale dalla Scizia e dalla Tracia, portando in *Ionìa nei secoli settimo e sesto a.C.* alcune manifestazioni delle teorie e dei rituali sciamanici. Questi, includono il motivo iniziatico dello smembramento e della ricostituzione... Nel vortice culturale dell'Atene della seconda metà del quinto secolo (...) viene composta la Teogonia Eudimiana (...), essa attinge direttamente o indirettamente ad una più antica teogonia ionica (già riflessa nell'Iliade), (...). In essa vi sono elementi cretesi ed asiatici, e più importante il mito dell'assassinio, smembramento, e rivivificazione di Dioniso»¹¹⁵.

Da alcuni elementi di questo mito trova origine l'equivalenza tra Dioniso e Osiride, il dio egizio dello smembramento, nonché un'origine egizia di tutto il complesso mitico rituale di Dioniso che vede la ricostruzione del corpo ad opera della dea Demetra identificata con la dea Iside e l'azione distruttiva dei Titani con quella di Seth¹¹⁶. Se le membra di Dioniso furono bruciate, restò intatto il membro virile, che come il cuore gode di una vita autonoma, che una dea (secondo versioni tarde, Atena) raccolse e nascose in una cesta chiusa: gli assassini del dio trasportarono il suo membro virile in un cesto dalla Grecia settentrionale all'Italia.

L'emblema del fallo di Dioniso celato in una cesta ricorre come supremo simbolo segreto nel rituale dionisiaco, quale misteriosa garanzia di sopravvivenza la cui vista era concessa agli iniziati. Erodoto nel libro II, 48: «le donne egiziane invece di portare in processione il fallo, portavano in processione statuette articolate che fanno muovere mediante corde e il cui membro virile si agita vigorosamente, un pene lungo quanto il resto della statuetta».

Un'altra equivalenza è quella del dio con Attis, come si evince da Clemente Alessandrino: «Per questo motivo alcuni vorrebbero assimilare Dioniso ad Attis, e non impropriamente, perché anche questi venne privato dal suo organo produttivo» (*Protrepticus* II, 19, 4). La condizione di evirato era caratteristica sia per Dioniso sia per Attis. In Asia Minore, in Lidia e Frigia il culto venne in contatto con la religione di Cibele e i due riti si fusero rifluendo poi, così amalgamati, in Grecia. In Asia Minore la virilità veniva offerta alla grande Madre dal suo amante Attis e dai suoi sacerdoti.

¹¹⁴ Onomacrito avrebbe riunito gli *hieroi logoi* in un unico *corpus* attribuito al profeta tracio Orfeo che comprendeva tradizioni mitologiche e rituali e mitologici provenienti dall'oriente attorno alla figura di Dioniso.

¹¹⁵ Cfr. Venturi 1997: 21-22 nota 7.

¹¹⁶ Per l'identificazione Demetra/Iside vedi, in particolare, Diodoro III, 62, 7-8.

Diverse versioni del mito invece narrano che dalle membra di Dioniso raccolte da Demetra, o dalle ceneri di quelle carni, nacque la vite, il dono di Dioniso agli uomini. Da questa versione del mito nasceva la seguente interpretazione: «Il mito esprimerebbe la stretta connessione tra la vita e la morte in cui la morte appare la matrice di vita rappresentata evidentemente dalla pianta. La fondazione di beni essenziali alla vita e anche quindi «culturali» dell'umanità avviene in modo particolare dopo una morte violenta, l'essere mitico è sepolto e piante alimentari hanno origine dal loro corpo.

Anche Adonis e Attis sono coinvolti in questo tipo di mito poiché dal loro sangue nasce dal primo l'anemone, dal secondo le viole¹¹⁷. Metamorfosi collegata, in passato, con la figura del *dema*. Anche se non esistono testimonianze esplicite di un rito di lamentazione per Dioniso in contesto fenicio, la coincidenza tra Osiride e Adonis e le testimonianze archeologiche possono farci pensare che non ne fosse estraneo (*de Syria dea*, 6-7)¹¹⁸.

Tra gli altri così Walter Burkert afferma :«Pare che il mito dello smembramento di Dioniso fosse presso i Greci molto antico e ben noto, tenuto intenzionalmente segreto in quanto dottrina misterica. L'imbarazzo di parlare della morte di un dio dovette rafforzare l'obbligo della segretezza. È opportuno allora chiedersi se il culto di Dioniso ctonio e la fede nell'aldilà non siano effettivamente dipendenti fin da principio dal culto egizio Osiride (l'antrapogonia da un dio ucciso è d'origine babilonese)»¹¹⁹. Sul piano delle fonti storiche, il primo testimone di questa tradizione è Erodoto: nel II libro delle Storie dedicato all'Egitto si sostiene che le divinità dei Greci abbiano preso i loro nomi e la loro essenza dall'Egitto e, in particolare, presenta Osiride come il Dioniso egiziano¹²⁰. Benchè lo storico riconosca l'antichità delle tradizioni egiziane e le consideri modello di quelle greche, in realtà, a seguito delle ricerche condotte da studiosi della religione, come G. Casadio, pare che «un eventuale influsso della religione egiziana (di Osiride in particolare) è circoscrivibile storicamente solo

¹¹⁷ Cicognini 1986: in particolare, 28-32.

¹¹⁸ *De Syria dea* 6-7 «Εἶδον δὲ καὶ ἐν Βύβλῳ μέγα ἱρὸν Ἀφροδίτης Βυβλῆς, ἐν τῷ καὶ τὰ ὄργια ἐς Ἄδωνιν ἐπιτελέουσιν· ἐδάην δὲ καὶ τὰ ὄργια. λέγουσι γὰρ δὴ ὦν τὸ ἔργον τὸ ἐς Ἄδωνιν ὑπὸ τοῦ συδὸς ἐν τῇ χώρῃ τῇ σφετέρῃ γενέσθαι, καὶ μνήμην τοῦ πάθεος τύπτονται τε ἐκάστου ἔτεος καὶ θρηνέουσι καὶ τὰ ὄργια ἐπιτελέουσι καὶ σφίσι μεγάλα πένθεα ἀνὰ τὴν χώρην ἴσταται. ἐπεὰν δὲ ἀποτύπωνται τε καὶ ἀποκλαύσωνται, πρῶτα μὲν καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ὄκως ἐόντι νέκυι, μετὰ δὲ τῇ ἐτέρῃ ἡμέρῃ ζῶειν τέ μιν μυθολογέουσι καὶ ἐς τὸν ἡέρα πέμπουσι καὶ τὰς κεφαλὰς ζύρονται ὄκως Αἰγύπτιοι ἀποθανόντος Ἄπιος. γυναικῶν δὲ ὀκόσαι οὐκ ἐθέλουσι ζύρεσθαι, τοιήνδε ζημίην ἐκτελέουσιν· ἐν μῆ ἡμέρῃ ἐπὶ πρήσει τῆς ὥρης ἐκτελέουσιν· ἐν μῆ ἡμέρῃ ἐπὶ πρήσει τῆς ὥρης ἴστανται· ἢ δὲ ἀγορῇ μούνοισι ζεῖνοισι παρακέαται, καὶ ὁ μισθὸς ἐς τὴν Ἀφροδίτην θυσίῃ γίνεται. Εἰσι δὲ ἔνιοι Βυβλίῶν οἱ λέγουσι παρὰ σφίσι τεθάρθαι τὸν Ὅσιριν τὸν Αἰγύπτιον, καὶ τὰ πένθεα καὶ τὰ ὄργια οὐκ ἐς τὸν Ἄδωνιν ἀλλ' ἐς τὸν Ὅσιριν πάντα πρήσσεσθαι. ἐρέω δὲ καὶ ὀκόθεν καὶ τάδε πιστὰ δοκέουσι. κεφαλὴ ἐκάστου ἔτεος ἐξ Αἰγύπτου ἐς τὴν Βύβλον ἀπικνέεται πλώουσα τὸν μεταξὺ πλόον ἐπτὰ ἡμερῶν, καὶ μιν οἱ ἄνεμοι φέρουσι θεῖῃ ναυτιλίῃ· τρέπεται δεοῦδαμά, ἀλλ' ἐς μούνην τὴν Βύβλον ἀπικνέεται. καὶ ἔστι τὸ σύμπαν θωῦμα. καὶ τοῦτο ἐκάστου ἔτεος γίνεται, τὸ καὶ ἐμεῦ παρεόντος ἐν Βύβλῳ ἐγένετο· καὶ τὴν κεφαλὴν ἐθησάμην Βυβλίην».

¹¹⁹ Burkert 2003: 532, anche Foucart 1914.

¹²⁰ In appendice le fonti che trattano questo particolare aspetto.

a partire dalla rielaborazione orfica del dionisismo»¹²¹, che grazie alle scoperte archeologiche, in particolare i graffiti di Olbia e le laminette di Pelinna, è ascrivibile al V sec. a.C.¹²² e non più alla fine del III secolo come testimonia Ecateo di Abdera, il quale riferisce che fu Orfeo ad introdurre in Grecia i misteri di Dioniso e Demetra sul modello di quelli egizi di Osiride e Iside.

Nel dionisismo orfico Dioniso nasce per la terza volta, egli è infatti chiamato *trigonos*: la seconda nascita è avvenuta al settimo mese quando, ancora feto, viene estratto dal ventre della madre tebana Semele e cucito nella coscia del padre Zeus. Questo mito propone nella prima parte il motivo vittimario dello *hierós gamos*, accoppiamento sacro in cui il rapporto erotico diventa sacrificio¹²³. La teologia orfica riprende un Dioniso più antico figlio di Persefone in cui, dall'uccisione e dalla morte cruenta del dio si ha la nascita dell'uomo.

Circa il rapporto tra pitagorismo ed orfismo, anche se una facile equazione tra i due movimenti è rifiutata dalla critica, sono evidenti alcune affinità: tra queste si ricordano il *bios*, lo stile di vita religiosamente regolato ed improntato alla continenza e alla centralità dell'anima¹²⁴. Se non è possibile attribuire, in particolare, sulla base di alcuni luoghi erodotei commentati da F. Mora¹²⁵, la dottrina della trasmigrazione delle anime ai Pitagorici, che sembra essere sorta all'interno dell'orfismo¹²⁶, sembra sia indiscutibile quella concezione di immortalità dell'anima accolta presso i Pitagorici a seguito delle esperienze di viaggio in Egitto effettuate dallo stesso Pitagora (530- 490 a.C.). Sul concetto della trasmigrazione delle anime W. Burkert ricorda che Senofane in una poesia satirica attribuisce a Pitagora la credenza che in un cane bastonato possa esservi l'anima di un uomo e che Aristotele conosce miti pitagorici secondo cui avviene questo passaggio¹²⁷.

¹²¹ Casadio 1996: 220-21.

¹²² Di Marco 1993: 108-109.

¹²³ La sepoltura di feti all'interno del santuario *tofet* se rapportata a Dioniso acquista un particolare significato. Una nascita prematura poteva essere un segno vittimario sia per la madre sia per il bambino.

¹²⁴ Mora 2002: 167.

¹²⁵ II, 123 sostiene che gli Egiziani furono i primi a credere nell'immortalità dell'anima: quando il corpo perisce essa entra nel corpo di un altro essere vivente, e quando si è incarnata successivamente in tutti gli animali della terra del mare e del cielo ritorna a nascere nel corpo di un'uomo. Questa credenza dice Erodoto fu accolta anche da alcuni Greci di cui però non fa nome - II, 81 c'è una costumanza egizia, che è anche degli Orfici e dei Pitagorici, di non entrare mai nei templi con vesti di lana e di non seppellire i morti avvolti in vesti di lana - IV 95 si racconta di Zalmossi che era vissuto a lungo nella Ionia e aveva frequentato gli uomini più sapienti della Grecia tra i quali anche Pitagora assimilandone costumi e cultura. Tornato nella Tracia e volendo trasmettere ai suoi concittadini le dottrine apprese sull'anima li riuni a banchetto sostenendo che essi non sarebbero mai morti ma avrebbero continuato a vivere in un luogo dove avrebbero goduto d'ogni bene.....)

¹²⁶ Casertano 1987: in particolare, 19-25.

¹²⁷ Burkert 2003: 533. Secondo Pugliese Carratelli 1990 «la dottrina della trasmigrazione delle anime è stata canonica per i Pitagorici» richiamando il passo di Erodoto II, 123, dove, però non fa menzione dei Pitagorici, cfr. 382.

Particolare significato assume la presenza del pitagorismo presso i Fenici. Come è noto, un' esaustiva conoscenza della dottrina del pitagorismo, che sorge a partire dal VI sec. in Italia meridionale, è impresa complessa poiché le fonti letterarie che stanno alla base di questa conoscenza presentano nella loro struttura un'origine composita: fondamentali la *Vita di Pitagora* di Porfirio e la *Vita Pitagorica* di Giamblico, due autori di III-inizi IV sec. d.C., che costituiscono la sedimentazione di una lunga serie di leggende e di racconti tramandati per molto tempo, soprattutto, oralmente¹²⁸. Già in una mia precedente nota avevo avuto modo di prendere brevemente in esame alcune fonti che, tra le discordanti notizie sul paese natio del Maestro, riportavano anche la possibilità di una provenienza fenicia¹²⁹. Inoltre, si ricordavano le testimonianze sui viaggi in Egitto a seguito dei quali si riconosceva l'acquisizione di un sapere prettamente religioso e filosofico. A queste sono da aggiungere le fonti raccolte da Federico Muccioli: un passo del Busiride di Isocrate in cui si riferisce che Pitagora in un viaggio in Egitto apprese le dottrine religiose dei sapienti di quella regione. Sui debiti all'Egitto è utile ricordare Erodoto. II 81 – Diodoro. I, 69, 4; 96, 2; 98, 2- Ecateo di Abdera FgrHist 264 F 25. Per il rapporto con altre culture, Ermippo introduce un elemento nuovo: a suo dire, infatti, Pitagora avrebbe imitato le dottrine dei Giudei e dei Traci (Ap. I 163-165 fr. 22 FghHist 1026 F. 21) una notizia simile sui debiti del filosofo nei confronti degli Ebrei è riferita da Origene¹³⁰. Il Catalogo dei Pitagorici che si conserva alla fine della *Vita Pitagorica* di Giamblico riporta tra nomi di alcuni uomini noti, quattro Cartaginesi¹³¹.

Quanto Cartagine sia stata coinvolta con la sua *intelligènzia* nella comunità della filosofia greca intorno al VI secolo a.C. potrebbe darne riscontro una lettera, la quinta delle dieci lettere dello scita Anacarsi raccolte da Diogene Laerzio e tradotta da Cicerone (*Discussioni tuscolane*, V, 32), che si rivolge ad un Cartaginese di nome Annone.

Il pitagorismo, l'orfismo, le tradizioni eleusine, il dionisismo, il misticismo sono fenomeni religiosi che sfumano l'uno nell'altro. Domenico Musti ritiene che l'orfismo sia una sintesi tra

¹²⁸ Muccioli 2002: 343.

¹²⁹ De Vita 2008 con bibliografia. Si riprendono la fonte esaminate: La vita di Pitagora II 7 «E quando questa, a Sidone nella fenicia, partorì, egli chiamò il neonato Pitagora, in quanto egli era stato annunciato dal Pizio; Porfirio Vita di Pitagora di Malco, ovvero il “re”, 1: è opinione concorde dei più che Pitagora fosse figlio di Mnesarco, del quale però è controversa l'origine, perchè gli uni lo dicano di Samo, mentre Neante, nel quinto libro delle sue Storie mitiche, ne fa un Siriano originario della città di Tiro...Poiché tuttavia Pitagora sin da fanciullo mostrava di essere naturalmente predisposto ad apprendere, Mnesarco lo ricondusse a Tiro, dove lo presentò ai Caldei e fece in modo che entrasse a far parte della loro cerchia». La vita di Pitagora III 12-16 « Talete ...lo invitò a recarsi in Egitto e a incontrarsi con i sacerdoti di menfi e Diospoli: perchè da loro egli stesso aveva appreso quanto gli valeva la sua diffusa fama di sapiente...così si imbarcò alla volta di Sidone, nella consapevolezza che questa era la sua città natale e ritenendo, giustamente, che da lì gli sarebbe stato più agevole passare in Egitto. A Sidone si incontrò con i discendenti del profeta e studioso di cose della natura Moco e con altri ierofanti fenici, e si iniziò a tutti i misteri particolarmente celebrati a Biblo, a Tiro e in molte parti della Siria»

¹³⁰ Cfr. Muccioli 2002 compresa bibliografia ivi riportata.

¹³¹ Musti 2005: 168.

eleusinismo (culto di Demetra e Core) e culto di Dioniso¹³². In particolare la relazione tra orfismo – dionisismo e pitagorismo nasce dal passo di Erodoto 2,81 sulla proibizione di seppellire i defunti avvolti in vesti di lana, regola cultuale condivisa prima dagli Egizi e poi, in Grecia dai partecipanti a rituali orgiastici¹³³. L'intera interpretazione del luogo (la relazione tra orfismo e dionisismo, e poi pitagorismo) nasce da un problema testuale visto che vi sono due versioni divergenti. La versione «breve» nomina soltanto Orfici e Pitagorici. La versione «lunga» Orfico e Bacchico. Di questi accostamenti, quella che sembra più condivisa dagli storici è la seconda, in particolare si è diffusa la tradizionale lettura che intende l'orfismo come un prodotto del dionisismo, o meglio, come una sorta di riforma religiosa del culto di Dioniso. I seguaci di Orfeo, sostanzialmente, avrebbero rifiutato del culto dionisiaco «gli aspetti violenti e sanguinosi purificandoli in una spiritualità in qualche modo più astratta ed elevata». Gli elementi comuni sono le modalità della sepoltura, l'interesse per l'aldilà, la metempsicosi e il mito di Dioniso Zagreus¹³⁴. In particolare, la teologia orfica riprende un Dioniso più antico figlio di Persefone in cui, nella varietà degli aspetti del dio, sembra trovare riscontro l'aspetto più barbaro del suo culto¹³⁵.

¹³² Musti 2001: 154.

¹³³ Erodoto, storie 2,81 «Ἐνδεδύκασι δὲ κιθῶνας λινέους περὶ τὰ σκέλεα θυσανωτούς, τοὺς καλέουσι καλασίρις· ἐπὶ τούτοις δὲ εἰρίνεα εἴματα λευκὰ ἐπαναβληδὸν φορέουσι. Οὐ μέντοι ἕξ γε τὰ ἰρὰ ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεται σφι· οὐ γὰρ ὄσιον. Ὁμολογέουσι δὲ τὰυτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ αἰγυπτίοισι, καὶ Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὄσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἴμασι θαφθῆναι. Ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἰρὸς λόγος λεγόμενος».

¹³⁴ Burkert 2003: 534. Zagreus, «il gran cacciatore». Per Callimaco (fr. 171) Zagreus altro non è che una speciale denominazione di Dioniso.

¹³⁵ Pugliese Carratelli 1990: 397. Zagreus è un dio cretese.

I SANTUARI *TOFETE* IL CULTO DI DIONISO

In mancanza di rinvenimenti archeologici provenienti dalla costa siro-palestinese, gli studi nei primi esiti antiquari avevano riposto le origini mitologiche del *tofet* nel racconto della fondazione di Cartagine¹³⁶, quando i notabili ottengono una risposta positiva dalla vedova Elissa al nuovo matrimonio con il re africano, che altrimenti avrebbe minacciato la guerra. Elissa-Didone compie, pertanto, con astuzia quel gesto della sua morte volontaria su una pira in seguito alla quale, secondo Giustino, la principessa sarà ricordata come dea (*quam die Karthago invicta fuit pro dea culta est*, Giustino XVIII, 6, 8). Secondo Sergio Ribichini non c'è nessuna connessione tra il sacrificio di Elissa-Didone e il sacrificio dei fanciulli praticato nel *tofet*¹³⁷, piuttosto il sacrificio della principessa in realtà è soltanto il fondamento storico dell'autonomia cartaginese rispetto al popolo libico-africano¹³⁸, e ancora, come si coglie dal titolo di una nota di Enrico Acquaro¹³⁹, il fondamento storico di un progetto mediterraneo cartaginese che in tutto il suo dispiegarsi mostra la funzione di garantire una continuità istituzionale con la madrepatria¹⁴⁰.

Elissa, in questo processo, per via del legame coniugale con Acherba, che come sacerdote di Eracle/Melqart occupava dopo il re la seconda carica istituzionale, si pone, sul piano mitologico, come ecista, accanto ad altre figure come Melqart¹⁴¹, Sid.¹⁴²

Anche Dioniso, nella letteratura di epoca tarda, assume la funzione di fondatore di colonie, e si presta fin dagli inizi a quel ruolo di intermediario tra le classi appartenenti alle varie categorie e culture¹⁴³: per questi tratti è collocabile nello stesso ambito delle divinità ecisti.

¹³⁶ Bernardini 1996.

¹³⁷ Il *tofet* costituisce una particolare tipologia di santuario fenicio-punico, rappresentata, dal punto di vista strutturale, da un'area sacra a cielo aperto ubicata normalmente a Nord dell'abitato in aree perlopiù dominanti spesso segnate da un aspetto rupestre. Gli elementi più rappresentativi del luogo sono le urne contenenti ceneri e ossa combuste di infanti e/o piccoli animali accompagnate successivamente da cippi e da stele, cfr. Ciasca 2002. Spesso le iscrizioni riportate sulle stele richiamano le due divinità titolari Baal Hammon e Tanit. Il nome *tofet* è attestato solo in alcuni passi dell'Antico Testamento che utilizzano la parola con il significato di luogo di arsione sacrificale, vedi per ultimo Xella 2012.

¹³⁸ Grottanelli suggerisce di vedere nella morte di Elissa un probabile fondamento storico della tradizione dei sacrifici umani nel *tofet*, cfr. per ultimo Grottanelli 1972. In tal senso anche Garbini 1994: 73.

¹³⁹ Acquaro 2006. L'autore sembra riscontrare nel passo di Giustino (XVIII) una qualche corrispondenza topografica fra il *tofet* della città e la pira dove si compie il sacrificio della futura dea, cfr. Acquaro 2006: 20.

¹⁴⁰ Manfredi 2003: 339.

¹⁴¹ Cristiano Grottanelli traccia uno schema comune per Elissa, Melqart e Side (figlia di Belo) e così scrive: «Il racconto di Elissa appare come una sorta di composizione ad incastro in cui si fondono i racconti delle morti degli ecisti di Tiro e di Sidone.», cfr. Grottanelli 1972: 322.

¹⁴² Giovanni Garbini, a proposito, ricorda come l'unità culturale della Fenicia si riconosca negli aspetti religiosi come nel caso di Sid da cui deriverebbe la denominazione di Sidoni, cfr. Garbini 2011a: 24-25.

¹⁴³ Ad Atene i *Dionýsia megála* erano aperte a bambini, efebi, orfani di guerra, stranieri, cfr. Spineto 2005: 230-316.

Taluni studi volti a definire il valore politico del santuario-*tofet* arrivano all'assunto che il momento della sua costituzione in alcune delle colonie occidentali coincida con quello della loro fondazione.

Già l'archeologa spagnola M. E. Aubet negli anni 80' metteva in evidenza il fatto che non tutte le colonie erano provviste di santuario-*tofet*. Dietro a questa presenza o assenza deve esserci necessariamente una spiegazione: a tal proposito un recente studio ha portato all'individuazione, nell'ambito già tracciato da altri studiosi quale il «Circolo dello Stretto» e il «Circolo di Cartagine», di un Circolo specificatamente del *tofet*. Sulla presenza di tale Circolo, che dunque si distacca da quelli precedentemente delineati, è possibile trovare un indizio nelle stesse fonti letterarie che ci riferiscono soltanto della fondazione di alcune colonie fenicie sotto la protezione e la guida di Melqart, mentre non si hanno notizie sulla fondazione delle altre colonie in cui a partire dall'VIII secolo a.C. si costituiscono santuari-*tofet*. Soprattutto, per il *tofet* di Sulcis e quello di Mozia, B. D'Andrea e S. Giardino¹⁴⁴ ritengono che, in considerazione della documentazione archeologica, sia impossibile qualsiasi tipo «di filiazione» dall'africana Cartagine, dal momento che in entrambi i contesti gli impianti sono riferibili al periodo più antico ed appaiono in sincronia con quello cartaginese.

In occasione del VII Congresso internazionale di Studi Fenici, tenuto nel 2009 ad Hammet, alcuni studiosi avanzarono la considerazione secondo cui «Cartagine nel nord Africa avrebbe osteggiato il diffondersi di questi luoghi sacri di aggregazione»¹⁴⁵ Ciò che costituisce una vera novità della loro indagine è la funzione politica che attribuiscono alle strutture *tofet* nell'ambito del fenomeno della colonizzazione, così come scrivono pare che «le colonie del Circolo del *Tofet* siano espressione di gruppi di potere in contrasto con l'élite ufficiale tiria; il *tofet* stesso, e la divinità di riferimento, per l'età fenicia il solo Baal Hammon, una divinità apparentemente poco importante a Tiro e nell'area fenicio - cipriota in generale, sarebbero allora espressione di tale contrasto e della ricerca di una nuova identità, anche religiosa» e poi ancora si dice: «In alternativa si potrebbe anche ritenere che la dicotomia originaria sia di "classe", che si possa cioè distinguere fra colonie ufficiali, di palazzo, di Tiro

¹⁴⁴ D'Andrea-Giardino 2011.

¹⁴⁵ L'analisi delle tendenze storiografiche, delle fonti classiche e dei dati archeologici e lo studio della localizzazione e della cronologia dei santuari *tofet*, dei loro repertori ceramici, lapidei ed epigrafici porterà a riconoscere un'identità fenicia in quello che chiameremo "Circolo del tofet" (VIII - metà VI sec. a.C.) ed una dipendenza dalle scelte politico-religiose della città punica nel "Circolo di Cartagine" (metà VI sec. a.C. - 146 a.C.). La ricerca e lo studio dei tofet neopunici (II sec. a.C. - II sec. d.C.), localizzabili nella regione magrebina dopo la fine dell'imperialismo cartaginese, suggerisce, infine, che questa nuova categoria santuariale nasca e si diffonda in più siti proprio in virtù della loro acquisita indipendenza socio-politica e religiosa conseguente alla distruzione di Cartagine la quale aveva fino ad allora osteggiato la diffusione di santuari *tofet* nel proprio entroterra africano, cfr. estratto del contributo in corso di stampa (acadamia edu- Bruno D'Andrea).

e colonie fondate da gruppi sociali diversi, commercianti, imprenditori privati, pirati, ecc...»¹⁴⁶.

In tale prospettiva poteva porsi l'assunzione del dionisismo e del pitagorismo da parte di alcune aggregazioni familiari alle quali veniva consegnata la dinamica della lotta politica, ma ciò, dal nostro punto di vista, è evidente soltanto a partire dal VI secolo a.C. Anche dal confronto con gli sviluppi del dionisismo in contesto greco, la lettura storica sul dionisismo porta ad evidenziare questo aspetto: in sostanza, si può confermare la lettura già prospettata da Anna Maria Bisi che nella trasformazione di alcuni rituali come il culto dei sovrani di tradizione semitica una notevole influenza dovettero avere proprio le concezioni religiose e politiche legate al dionisismo.

Del resto, è chiaro dagli studi di Giovanni Garbini l'origine regale del *molk*, implicante la divinizzazione della piccola vittima attraverso il fuoco: «il dio re che immola suo figlio è il prototipo mitico di ciò che deve fare il re-uomo, se vuole conservare il suo regno. Il *molk* si rivela perciò come il rito fondamentale dell'istituto monarchico»¹⁴⁷.

Forse è utile ricordare, a tal proposito, che dietro al rito del *molk* è possibile collocare i *refaim* e che Baal Hammon sostituisce il nome dell'antica divinità El, probabilmente, in funzione del significato di «braciere» in connessione con rito dell'olocausto.

Ulteriori indagini forse occorreranno per conoscere meglio il dispiegarsi della diffusione del *tofet* in Occidente, dove in seguito al consolidarsi dei fenomeni di colonizzazione è possibile che si siano costituite nuove forme di religiosità, come quella di Demetra e Kore già nota sia sul piano delle fonti storiche sia sul piano delle fonti letterarie.

Un'impresa difficile appare da sempre l'esatta ricostruzione di un rituale legato al «sacrificio» dei fanciulli a causa della natura delle fonti letterarie, che, essendo il prodotto di altre culture (greca, latina, romana), sono in ogni caso il frutto di una propaganda anti-cartaginese, operativa soprattutto sul piano della *pietas* e delle norme religiose. Le indagini osteologiche condotte in più località non hanno potuto dare delle certezze e, nel tentativo di recuperare all'interno dell'ecumene punica valori legati ad una certa «moralità», gli studiosi più attenti alla lettura critica delle fonti letterarie, greche e latine, notano la mancanza di notizie da parte di autorevoli storici come Erodoto, Tucide, Polibio e Livio¹⁴⁸. Recentemente in una rilettura del *tofet* Paolo Xella richiama l'attenzione su una notizia di

¹⁴⁶ D'Andrea-Giardino 2011.

¹⁴⁷ Garbini 2011: 167.

¹⁴⁸ Cfr. Martelli 1981. Pare, inoltre, che l'incinerazione dei piccoli esseri morti ancor prima della nascita sorprendesse i Greci che riservavano l'incinerazione alle *elites* sociali e in specie ai guerrieri.

Minucio Felice (*Octavius* 30, 1-3) circa la pratica di aborto consapevole praticato dalle donne puniche a fini sacrificali. Il santuario, dunque, poteva accogliere sacrifici di vario tipo a seconda delle situazioni che potevano verificarsi: bambini nati morti, bambini morti per cause naturali o per atto volontario. Di certo non si ritiene plausibile la lettura sul controllo demografico delle nascite in considerazione dell'alta mortalità infantile presente all'epoca¹⁴⁹: in accordo con Paolo Bernardini, non si può alla luce delle indagini osteologiche, in particolari quelle di Mozia, considerare il *tofet* come area culturale finalizzata al sacrificio sistematico di infanti o esclusivamente addetto ad una sola ritualità.¹⁵⁰

Peraltro, anche nei rituali dionisiaci (*sparagmós* e *omofagia*) tramandati come modelli mitico – letterari, permane la difficoltà di cogliere nelle testimonianze classiche una netta distinzione tra racconti mitici ed episodi realmente accaduti d'immolazione di vittime umane; la ricerca storico-religiosa, pertanto, si trova ad affrontare un lungo dibattito rimasto sinora insoluto¹⁵¹.

Un'interpretazione è quella che vede una trasposizione a livello mitico del rito dionisiaco dello *sparagmos* nel rito *mlk* praticato nel *tofet*: il rituale compiuto nel *tofet* in ogni caso potrebbe essere una ripetizione pertanto del sacrificio divino. Il capro espiatorio è un surrogato che deve assomigliare a colui che sostituisce¹⁵²: così accade, ad esempio, quando si sacrifica il piccolo agnello in sostituzione del fanciullo *agnum pro vicario*, come testimoniano alcune iscrizioni tardo latine provenienti dall'Algeria¹⁵³. Anche il bambino è chiamato *vicario* e ciò vuol dire che non è sacrificato in quanto tale ma in quanto rappresentante di un altro individuo: ad esprimere l'altra identità nascosta sono secondo Giovanni Garbini le maschere giacché il loro “scopo è quello di trasformare la personalità di chi la porta”¹⁵⁴ ed ecco quindi che a testimoniare la sostituzione del piccolo fanciullo con Dioniso sono soprattutto le maschere sileniche la cui prima attestazione nell'Occidente punico risale al V secolo a.C.¹⁵⁵.

¹⁴⁹ Lipinski 2002: 155-57.

¹⁵⁰ Bernardini 2005: 70. Anche le stesse strutture comprese nel santuario come il sacello indicano una pluralità di liturgie, cfr. Ribichini 2002.

¹⁵¹ I. Buttitta ancora nel 2005 ad esempio sostiene che il *tofet* sia un luogo destinato a cogliere ceneri di bambini morti in tenera età o destinati ad un ineluttabile morte precoce a causa di malformazioni cfr. Buttitta 2005.

¹⁵² Kott 2003: 77.

¹⁵³ Cfr. Garbini 2011:166. A tal proposito, l'autore sottolinea il fatto che il bambino è chiamato «vicario», il che vuol dire che a sua volta sostituisce un'altra vittima.

¹⁵⁴ Garbini 1994: 72.

¹⁵⁵ Si escludono dalla presente indagine sia le maschere ghignanti che richiamerebbero il volto del demone Khumbaba, un essere solare vinto da Gilgamesh, sia quelle che ricordano il demone assiro Pazuzo, cfr. fra gli altri Culican 1975: 67.

Una testimonianza di sacrificio in onore di Dioniso di fanciulli «nel fiore dell'età» viene dalla Beozia: in un passo di Pausania rimane un chiaro indizio di questa pratica¹⁵⁶.

Dioniso, in tutte le sue vicende di morte è un fanciullo, prima un feto di sette mesi poi un bambino, e non sembra ci siano dubbi sul fatto che è proprio la presenza dei fanciulli a dare valore sacrale ai *tofet*.

Del resto, come sostiene Dario Sabbatucci, «un comportamento è rituale se ha un orizzonte mitico. Una cultura si differenzia da un'altra per aver assunto come mito ciò che nell'altra era rito, o viceversa, rendendo così non passibile d'intervento umano ciò che per l'altra era invece passibile, o viceversa. Tale processo di differenziazione si capisce può avvenire in tempi diversi anche all'interno di una cultura riguardata nel suo farsi e non nel suo essere. Quanto alla solidarietà teorica tra mito e rito dovremmo parlare di un associazione mitico-rituale che, come si è detto, è essa stessa un problema, data la sua eccezionalità»¹⁵⁷.

Lo stesso paesaggio di monti e boschi, caratteristico dei rituali dionisiaci, che si propone nei testi biblici come ambientazione peculiare della pratica di sacrificio dei figli¹⁵⁸, potrebbe trovare riscontro nelle stesse caratteristiche strutturali dei santuari *tofet* che molto spesso si trovano su spiccati rilievi rocciosi e in periferia dal centro abitato. I cosiddetti «alti luoghi» come i *tofet* di Sulcis, Tharros e Monte Sirai segnano il passaggio dal centro alla periferia, probabilmente in consonanza dei caratteri delle diverse divinità qui venerate.

Il problema di carattere storico-religioso è molto complesso e richiede molta prudenza nel confermare, in questo specifico caso, la presenza di un'associazione mitico rituale. In ogni caso, il ritrovamento di amuleti a testa silenica sia presso i *tofet* sia presso le necropoli ad incinerazione di bambini¹⁵⁹ ci porta a individuare come archeologi una qualche connessione con il mito di Dioniso: connessione che potrebbe spiegarsi come ricordo della morte del dio e con esso, quindi, un'identificazione del defunto ed in particolare del bambino. Non è necessario, quindi, che si sia effettivamente svolto il rituale del sacrificio o l'uccisione violenta, ma possiamo riconoscere attraverso il rivenimento di oggetti rituali, statuette votive,

¹⁵⁶ Pausania IX, 8-2: ἐνταῦθα καὶ Διονύσου ναὸς ἐστὶν Αἰγοβόλου. θύοντες γὰρ τῷ θεῷ προήχθησάν ποτε ὑπὸ μέθης ἐς ὕβριν, ὥστε καὶ τοῦ Διονύσου τὸν ἱερέα ἀποκτείνουσιν· ἀποκτείναντας δὲ αὐτίκα ἐπέλαβε νόσος λοιμώδης, καὶ σφίσις ἀφίκετο ἴαμα ἐκ Δελφῶν τῷ Διονύσῳ θύειν παῖδα ὠραῖον· ἔτεσι δὲ οὐ πολλοῖς ὕστερον τὸν θεὸν φασὶν αἶψα ἱερεῖον ὑπαλλάξαι σφίσις ἀντὶ τοῦ παιδός. δείκνυται δὲ ἐν Ποτνιαῖς καὶ φρέαρ· τὰς δὲ ἵππους τὰς ἐπιχωρίους τοῦ ὕδατος πιούσας τούτου μανῆναι λέγουσιν

¹⁵⁷ Sabbatucci 1986: 66.

¹⁵⁸ Peri-Giammellaro 2009: 42.

¹⁵⁹ Cfr. fra gli altri Bartoloni 1987: 154-55. In particolare per il significato di questi amuleti in connessione alla sepoltura di infanti è utile ricordare quanto scriveva Piero Bartoloni: «Il corredo presentato, in definitiva, sembra esprimere in modo esaustivo l'immagine di una tomba infantile fenicia, posta in questo caso tra la fine del VII e i rimi anni del VI sec. a.C. Ogni sua componente, dalla piccola urna agli amuleti, ci riporta alla problematica relativa alla morte perinatale...Soprattutto, indizi legati strettamente alla fanciullezza, alla sua tutela e alla morte precoce ci sono forniti dalle piccole teste sileniche che, nel mondo fenicio, appaiono associate indistintamente a sepolture nelle necropoli e nei tofet». Di parere contrario D. Ferrari 1994: 89.

amuleti, maschere con un evidente richiamo al dio, la presenza di concezioni escatologiche legate all'immortalità dell'anima.¹⁶⁰

In verità, occorre ricordare che alcuni studiosi ritengono che la religione fenicio-punica fosse priva di concezioni escatologiche: Sergio Ribichini suggerisce che ad operare un cambiamento delle concezioni oltremondane fenicio-puniche furono l'introduzione del culto di Demetra e *Kore* e la diffusione del culto di Iside e Osiride, soprattutto sul piano della religiosità individuale.¹⁶¹ Nella stessa direzione dovettero agire verosimilmente il dionisisimo, il pitagorismo e poi anche l'orfismo.¹⁶²

Si chiariscono, pertanto, le considerazioni di P. Xella sulla necessità di indirizzare la ricerca ad approfondire l'ipotesi di una sorte speciale nell'aldilà per chi non riusciva a realizzarsi pienamente come essere umano, a causa di morte prematura naturale o violenta¹⁶³.

La natura dei santuari-*tofet* è inoltre legata alle capacità profetiche di divinazione riconosciute da molti autori come doni specifici dei fanciulli¹⁶⁴. È Apuleio, in particolare, a descrivere questa circostanza: «io sono convinto che un animo umano soprattutto un animo semplice come quella di un bambino può grazie ai rituali e al fascino dei profumi essere addormentato e interamente portato alla conoscenza delle cose di questo mondo e insensibilmente si scorda il corpo, si scorda di essere, si è condotti ad una natura immortale divina e che quindi come si sa colpito da una specie di torpore egli può prevenire l'avvenire»¹⁶⁵. E la manipolazione del fuoco, come suggerisce Bénichou Safar, nel *tofet* porta queste capacità i cui benefici sono di tutta la comunità. Il rituale del *tofet*, quindi, in questa sua funzionalità si lega al profondo significato religioso del dio Dioniso: l'orgiasmo dionisiaco infatti non è solo scatenamento animale di istinti, ma consente anche all'iniziato di annullare la propria individualità e attraverso l'ebbrezza di acquisire un approccio diretto e autentico con la divinità ed una nuova capacità di conoscenza. A tal proposito, è utile ricordare che

¹⁶⁰ «L'evocazione dell'Alterità legata al mondo di Dioniso fornisce alla comunità antica un formidabile paradigma culturale per superare la morte attraverso l'iniziazione a una condizione diversa, secondo una dialettica complessa che investe il rapporto tra individuo e dimensione politica e al cui interno prende corpo lo sviluppo di dottrine escatologiche che trasformano la concezione dell'Aldilà e del destino oltremondano», cfr. Cerchiai 2011: 483.

¹⁶¹ Cfr. Ribichini 2004. Secondo Giovanni Garbini «l'assenza di una ideologia escatologica funeraria ben precisa» presso la civiltà fenicio punica è una considerazione non corrispondente a realtà, cfr. Garbini 1994: 105.

¹⁶² Per l'orfismo, diffuso in epoca tarda, acquistano particolare importanza le laminette auree orfiche i cd. «passaporti per l'Aldilà», cfr. Cerchiai 2011: 496. Dalla necropoli di Lilybaeum provengono alcune laminette orfiche, cfr. Brugnone 1999.

¹⁶³ Cfr. Moscati 1991: 16.

¹⁶⁴ Bénichou-Safar 2005: 132 riporta Plutarco, Eliano e altri scrittori che fanno risalire l'origine di questa funzione alla cultura egiziana. L'aspetto del dono della profezia è presente anche nei papiri magico greco-egiziani, inoltre, pare secondo Cicerone, che sia anche dei Pitagorici.

¹⁶⁵ (*Apologia de magia*, 43), cfr. Bénichou-Safar 2005: 132 nota 58.

secondo Giorgio Colli l'incontro di Dioniso con Apollo avviene proprio sul piano della mantica¹⁶⁶.

Dioniso, dunque, non è soltanto un dio ctonio¹⁶⁷, la cui morte attraverso il fuoco dona una nuova vita, ma ha altri significati i cui benefici possono essere condivisi da tutta la comunità. Da qui, il carattere polivalente di questi santuari con la venerazione di diverse divinità, come Dioniso la cui presenza nel *tofet* trova giustificazione non soltanto per il carattere ctonio attraverso cui si esplica la funzione escatologia, condivisa dal singolo fedele, ma per la capacità di formulare delle profezie alle quali una più vasta comunità di fedeli poteva partecipare.

Negli anni 90', una delle considerazioni espresse da E. Acquaro in merito alle funzioni del *tofet*, ancora oggi valida, è la sua polivalenza culturale e cittadina che non si esaurisce soltanto nel rito del «sacrificio» dei fanciulli. Il santuario accoglie diverse cultualità testimoniate dai differenti *ex-voto* ivi rinvenuti: allora si pose l'attenzione al cippo fallico, il monumento tharrese della collezione Gouin, raffigurante un coro di danza femminile attorno all'unica donna vestita che leva sul capo una testa di toro (bucranio o maschera), interpretato palesemente come testimonianza della presenza del culto del toro in connessione a riti orgiastici-dionisiaci di origine cipriota¹⁶⁸. Infine, la presenza di terrecotte a stampo, di statuette e maschere sia nel *tofet* sia nelle necropoli portava a considerare un'analogia ideologica e culturale tra i due luoghi.

L'indagine dei reperti votivi, dunque, consente talvolta nella loro unicità di conoscere un contesto di ritualità di impronta tipicamente dionisiaca. Se prestiamo attenzione alle iscrizioni votive, alcune di esse autorizzano a ritenere, come sostenuto già da Giovanni Garbini, che esistette un *m/k* con destinatario diverso da Baal Hammon sia a Tiro sia nelle altre città della Fenicia. Fra queste testimonianze rientra l'iscrizione fenicia trovata a Nebi Yunis in Palestina (RES 367), che testimonia la dedica del *m/k* ad Eshmun da parte un gruppo di individui membri di un'associazione o di un organismo amministrativo; si trattava di cittadini fenici, probabilmente Sidoni, residenti in Palestina.

¹⁶⁶ Anzalone-Minichiello 1984: in particolare, 150-51.

¹⁶⁷ Walter Otto ricorda anche la fonte di Plutarco (Symp. 7, 10, 2) che attribuisce al dio Dioniso un importante funzione mantica e un passo di Euripide che dice «Dioniso stesso è un profeta e il tumulto bacchico è pieno del suo spirito profetico» (Eur. Bacch. 298 sgg.), cfr. Otto 1990: 103.

¹⁶⁸ Acquaro 1993: in particolare, 100-101. L'autore così descrive il monumento: «il fallo in arenaria, cui aderiscono in sfrenata danza figure femminili nude, ha nella figura centrale, l'unica con gonnellino, il fulcro dell'intero monumento». La figura leva alta sul capo una testa di toro, bucranio o maschera, la cui imposizione al momento culminante del rito costituisce a Cipro l'atto qualificante che introduce il sacerdote nella pienezza del rito. Anche qui il raccordo con altri riti, come quello dionisiaco nella sua manifestazione «orgiastica» è noto: indicativo è fra l'altro un passo di Eschilo riportato da Strabone (X, 3, 16, 471), dove a proposito di un rito dionisiaco si fa riferimento al suono di strumenti che mimano il sordo muggito del toro.

Un'iscrizione votiva, infine, datata al V secolo a.C., incisa su un *ostrakon* rinvenuto durante la campagna di scavo condotta nel 1984 nel *tofet* di Tharros, sembra risultare coerente con il messaggio figurativo che vede un'anfora, una treccia "plòkamos" e il "nàrtex" ovvero il tirso: infatti, dalla lettura di Giovanni Garbini l'iscrizione L'T in rapporto all'anfora che «si rivela immediatamente come il più comune attributo greco del dio Dioniso» potrebbe leggersi come «per Attis»¹⁶⁹.

A giudicare dalle immagini e dal testo, dunque, l'*ostrakon* tharrensese costituisce una testimonianza circa l'esistenza di un culto Attis/Dioniso già nel V secolo a.C., testimonianza che in considerazione della presenza di maschere sileniche e di stele che riportano il motivo della timpanista di stile greco non sembra stupire.

La presenza del culto di Attis, al di là dell'assimilazione con Dioniso, nel mondo punico pone un problema storico-religioso di notevole importanza. Secondo Giovanni Garbini «la relativa tardività della documentazione epigrafica e l'apparato iconografico che l'accompagna non dovrebbe consentire molti dubbi sul fatto che il ruolo di questa divinità anatolica fu una delle conseguenze della penetrazione culturale greca nel mondo fenicio d'Occidente»¹⁷⁰.

In considerazione della ripetitività e della formularità delle iscrizioni cosiddette di "dono" rinvenute nel *tofet* sembra evidente che l'unica divinità ufficiale sia Baal Hammon che probabilmente si fa portavoce del messaggio religioso «corale»¹⁷¹, mera espressione di culti pubblici e privati. I culti di Dioniso attesterebbero, a seconda dei luoghi e dei tempi, una presenza che forse è da ritenere di carattere «privato» circoscritta nell'ambito di alcune famiglie. Tale lettura sembrano del resto suggerire le iscrizioni neopuniche dedicate ad Attis le quali fanno riferimento alla presenza di un MRZH, cioè di un'associazione di cittadini con finalità religiose¹⁷².

¹⁶⁹ Garbini 1985: 28-31.

¹⁷⁰ Garbini 1994: 56.

¹⁷¹ Oggiano-Xella 2008: 199-200.

¹⁷² Garbini 1985: 29.

I DOCUMENTI ARCHEOLOGICI

A riscontro della presenza del dionisismo anche in uno dei momenti cultuali più significativi per le comunità puniche, il *mlk*, celebrato nel santuario *tofet*, si sono raccolte in catalogo alcune stele votive di Mozia (Nr. A/2-29), Cartagine (Nr. A/30-47), Sousse (Nr. A/48), Tharros (Nr. A/49- 58), Sant'Antioco (Nr. 59-250), Monte Sirai (Nr. A/251-281), Nora (Nr. A/282-288).

Pur tenendo in debito conto le peculiarità che caratterizzano i santuari ricordati, dalla vocazione coloniale specifica di ogni centro, all'incidenza di variegati substrati ed adstrati diversamente attivi su base regionale, è possibile riscontrare in bibliografia una dinamica interpretativa univoca, che attiene in particolare all'attività di ricerca della scuola italiana, che ha fatto riferimento all'opera di Sabatino Moscati.

Ad un primo approccio sostanzialmente da ottiche «greche», che hanno proposto letture di tal ambito soprattutto a Mozia e a Sant'Antioco, è seguita una generale deriva verso letture con referenze vicino-orientali.

Una più attenta lettura alla vocazione interculturale della colonia fenicia, dalla statua «cipriota» dello Stagnone al «giovane» di stile severo di Mozia¹⁷³ insieme alle testimonianze epigrafiche funerarie provenienti dalla necropoli di Birgi, l'*ostrakon* con abecedario greco¹⁷⁴ ed il piccolo frammento con raffigurazione omoerotica costituiscono una viva testimonianza della compresenza a Mozia di «Selinuntini e Imeresi, Siracusani e Gèloi».¹⁷⁵ Altre testimonianze che bisogna tenere in debito conto per rivedere letture già archiviate come «orientali» sono le numerosissime arule, di produzione siceliota, per le quali Mozia diviene centro produttore¹⁷⁶ almeno a partire dal V sec. a.C. e la costruzione degli edifici di culto.¹⁷⁷

In questa generale revisione, che investe anche altri *tofet*, ed in particolare quello di Sant'Antioco, sembra opportuno rilevare la derubricazione soprattutto della figura femminile da divinità a «sacerdotessa», dove il disco solare lascia il posto al *tympanon*, percorso dalla destra e tenuto al petto con la sinistra (Nr. A/2-4, 6, 10), o tenuto di profilo (Nr. A/7-9, 11-12)

¹⁷³ Cfr. da ultimo, Acquaro 2010:153-59.

¹⁷⁴ Cfr. Ampolo 2012.

¹⁷⁵ G. Falsone-Calscibetta 1991: 698.

¹⁷⁶ Bondi 2000: 89.

¹⁷⁷ Cfr. Famà 2008.

o al petto senza alcuna articolazione delle mani (Nr. A/5), iconografia quest'ultima che ha veicolato la lettura divina prima ricordata.

Sabatino Moscati nel 1985 a proposito delle stele di Sulcis così scriveva: «l'analisi iconografica, in questo caso, può ben combinarsi con quella iconologica: il disco è un tamburello, che la donna sostiene e insieme per trarne un suono. Non è verosimile che sia una dea, mentre è verosimile che sia una sacerdotessa, o comunque una persona addetta al culto»¹⁷⁸.

Lo studioso, molto attento agli aspetti di iconografia ed iconologia, sottolineava, inoltre, nell'ambito di questa figurazione il passaggio da un'impostazione egittizzante ad una ellenizzante mettendo in evidenza l'inquadramento architettonico a coronamento dello spazio figurativo e l'abbigliamento della figura femminile caratterizzato prevalentemente dalla veste a pieghe o ancora dalla tunica con manto di stile greco¹⁷⁹. La presenza del disco solare con falce lunare sul coronamento consentiva di far rientrare l'iconografia tipicamente greca in un contesto pienamente punico: oggi, a proposito di questi simboli, in particolare del disco alato, per la frequente presenza su diverse categorie artigianali si è suggerito di individuarvi un simbolo portatore di culturalità indifferenziata¹⁸⁰.

In tempi recenti, la celebrazione di riti legati alla sfera sessuale nel rituale *m/k* per le sue significazioni fecondatrici risultano poco chiare in connessione al rituale ctonio¹⁸¹: in Dioniso, nelle azioni ambivalenti del dio, le due realtà potrebbero coesistere proprio nel rito del *tofet*. In Levitico XVIII, 21 dedicato interamente alla sfera sessuale, si riporta la proibizione del sacrificio dei bambini, così come è stato suggerito dagli studiosi è possibile che il rito *molk* comprendesse anche pratiche sessuali, quindi in tal caso anche la presenza di Astarte¹⁸² potrebbe trovare un significato particolare.

E' utile, ancora, ricordare che la connessione sessuale è una specificità simbolica attribuibile in modo particolare alla donna con il tamburello; le altre figurazioni come le figure di donne nude anch'esse presenti sulle stele o le protomi femminili, secondo Giovanni Garbini poiché sono un chiaro attributo della dea Astarte, non rientrerebbero nell'ambito di queste testimonianze propriamente sessuali¹⁸³.

Alla comprensione di tali figurazioni sembrano tornare utili alcuni passi biblici, che ancora una volta, forniscono delle illuminanti possibilità di conoscenza: fondamentali, a tal

¹⁷⁸ Moscati 1985: 258.

¹⁷⁹ Moscati 1985: 258-59.

¹⁸⁰ Oggiano 2008: 286.

¹⁸¹ Garbini 2011: 169.

¹⁸² Nigro 2012. In una sua nota sul *tofet* suggerisce l'ipotesi di un simulacro dedicato ad Astarte.

¹⁸³ Garbini 2011: 169.

proposito, sono gli studi condotti da Giovanni Garbini, Chiara Peri e Pietro Giammellaro¹⁸⁴. L'Antico Testamento non riporta esplicitamente la testimonianza di Dioniso presso gli Israeliti, ma i rapporti con questa divinità sembrano emergere sempre in modo più chiaro grazie a questi studi che mettono in evidenza un lessico tipico del dionisismo come, ad esempio, τελετάς¹⁸⁵ nel testo “*La sapienza di Salomone*” in connessione a festini orgiastici, misteri segreti ed uccisioni di figli¹⁸⁶.

Alcuni versetti di Isaia (5, 11-12)¹⁸⁷ sembrano delineare in modo evidente il rapporto tra il vino/banchetto e la musica eseguita con strumenti catartici, quali cetre e arpe, tamburelli e flauti¹⁸⁸.

Sembra possibile, dunque, nell'ambito dei santuari *tofet* poter definire uno spazio specifico ai culti dionisiaci, anche in connessione con il rituale iniziatico dei fanciulli ed in relazione con il mondo femminile: ricordiamo che la lettura delle timpanistre come sacerdotesse sembra peculiare del dionisismo anche in contesto greco dove, sono diffusi gruppi specifici costituiti in prevalenza da donne¹⁸⁹.

Nel santuario *tofet* di Mozia la figura della donna con il tamburello si presenta non solo sulle stele ma anche nelle statuette (Nr. B/24). Infatti, dagli scavi condotti nel 1970 nella zona ovest del *tofet*, sembra provenire la statuetta con *tympanon*: si tratta di uno scarico che ha restituito un lotto di terrecotte, alcune riconducibili a Demetra con colomba ed il porcellino; altre ad Artemide con l'arco ed il cane, databili tra il VI e il IV secolo a.C.¹⁹⁰

Qui la statuetta riproduce una timpanistra nella posizione frontale, ma come si può notare dai diversi ritrovamenti di statuette non mancano le altre varianti che attestano una profonda integrazione tra i diversi generi di produzione¹⁹¹.

Dall'analisi iconografica di queste raffigurazioni sembra possibile cogliere una distinzione strumentale fra il *tympanon* e il cimbalo, entrambi strumenti a percussione: nel secondo caso

¹⁸⁴ Cfr. Garbini 2007; Garbini 2008; Peri-Giammellaro 2009.

¹⁸⁵ Secondo la definizione data da Giulia Sfameni Gasparro, «Le teletai sono la trascrizione a livello rituale delle sofferenze (pathemata) divine la cui rievocazione offre un modello di comportamento ispirato all'*eusebia*, li consola...», cfr. Sfameni Gasparro 2003: 79. Secondo la studiosa i riti dionisiaci non avrebbero una valenza iniziatica come i riti eleusini e soltanto a partire dal V secolo a.C. il termine si specializza per indicare anche i complessi rituali dionisiaci.

¹⁸⁶ *Sap. 14, 23* ἡ γὰρ τεκνοφόνους τελετάς ἢ κρύφια μυστήρια ἢ εἰμμανεῖς ἐξ ἄλλων θεσμών κόμους ἄγοντες; cfr. Peri-Giammellaro 2009: 41.

¹⁸⁷ Isa 5, 11-12 Οὐαὶ οἱ ἐγχειρόμενοι τὸ πρῶν, καὶ τὰ σίκερα διώκοντες, οἱ μένοντες τὸ οὐδέ· ὁ γὰρ οἶνος αὐτοῦς συγκαύσει. /μετὰ γὰρ κιθάρας καὶ ψαλτηρίου καὶ τυμπάνων καὶ αὐλῶν τὸν οἶνον πίνουσι, τὰ / δε ἔργα Κυρίου οὐκ ἐμβλέπουσι καὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν αὐτοῦ οὐ κατανοοῦσι.

¹⁸⁸ Angela Bellia a proposito dell'arpa spiega una possibile connessione tra essa e Dioniso nell'ambito funerario, cfr. Bellia 2007: 89.

¹⁸⁹ Sul personale femminile templare in Vicino Oriente, cfr. Negri Scafa 2001.

¹⁹⁰ Bellia 2009: 108.

¹⁹¹ Cecchini 2011: in particolare, 87-89.

l'emissione del suono si deve alla percussione dei due dischetti metallici e non al movimento delle dita¹⁹².

L'iconografia del cimbalo, a mio avviso, sembra attestarsi su una sola stele moziese dove appare una figura maschile in atteggiamento di danza con le braccia levate in alto a sostenere due elementi sferici che possono verosimilmente individuarsi come cimbali (Nr. A/19)¹⁹³. Nelle altre iconografie, in particolare quelle in cui lo strumento appare di profilo, credo sia molto difficile poter effettivamente distinguere l'uso dell'uno o dell'altro strumento. Il tamburello, dunque, più facilmente distinguibile sembra essere proprio una prerogativa dell'elemento femminile la cui importanza è ampiamente documentata anche in contesto greco, in particolare, nella ceramica attica a figure nere e rosse¹⁹⁴.

Al κόμος si rifanno, a nostro parere alcuni personaggi maschili in atteggiamento di danza con il movimento articolato degli arti più (Nr. A/18-20, 25) o meno accentuata (Nr. A/21, 23-25, 28): Alcuni di queste iconografie, riferibili all'ultima fase del *tofet*, in particolare i Nr. A/18-20, 22, 26, sono state ampiamente esaminate da Paolo Bernardini in una sua nota sul *tofet* di Mozia, che individua nella «*performance*» di danza e di musica anche un rituale quale quello del «camuffamento»¹⁹⁵. Di estremo interesse è la lettura proposta che si raccorda al rituale a carattere sacro; tuttavia, le acconciature del capo, dove definite (Nr. A/18-19), fanno emergere delle perplessità sulla natura del loro «camuffamento», più derimenti nella stele (Nr. A/26) che raffigura due personaggi, in «posizione di danza» su piedistallo¹⁹⁶.

Bisogna, tuttavia, considerare la resa schematica di queste figure, che sembra potersi interpretare solo in parte come risultato di imperizia o di non rifinitura dell'opera da parte del lapicida, bensì, come accade anche per alcune iconografie di timpanista, sembra doversi ascrivere al confronto del lapicida locale con «cartoni» desueti rispetto alla propria cultura figurativa, in qualche modo favorita dalla particolare ortodossia del rito *m/k*. La committenza sembra, quindi, doversi confrontare, e recepire un richiamo più evocativo che descrittivo dei momenti culturali celebrati nel *tofet* moziese. Se da un lato, quindi, la resa proposta parrebbe attenuare il consapevole coinvolgimento della committenza in tali manifestazioni di contesto

¹⁹² Cembali possono essere di varie forme e tipi: mammeliformi, conici, campaniformi, sferici con al centro una coppiglia, cfr. Bellia 2012: 3-14. In ambito fenicio punico, lo strumento è riconosciuto quale attributo di Astarte, cfr. per ultimo Fariselli 2007: 33, nota 122.

¹⁹³ De Vita 2011: 14, 16 fig. 7.

¹⁹⁴ Bertran-Gascó 2011: 88-91.

¹⁹⁵ Lo studioso sembra qui comprendere anche la stele risalente ad uno strato più antico letta da Giovanni Garbini come Zeus di Capo Artemisio (Nr. A/18), cfr. Bernardini 2005: 63, 68. Per la lettura di Giovanni Garbini, cfr. Garbini 1964: 92-94.

¹⁹⁶ Cfr. Bernardini 2005: 68, nota 55: Qui, si riporta la descrizione del motivo fatta da Bice Pugliese che secondo Bernardini richiama perfettamente un movimento di danza. Giovanni Garbini, invece, individua dei possibili riferimenti ad animali.

dionisiaco, è anche vero che la loro adozione può trovare giustificazione in una consuetudine rituale che non necessita della lettura cronachistica del gesto rituale, ma che per assolvere alla propria funzione evocativa e di *ex-voto* si può attivare con schemi figurativi minimi, tuttavia capaci di assolvere appieno alla funzione votiva alla quale sono preposti. In altre parole, il gesto, la positura delle figure, ancorché schematiche, dovettero essere ben presenti nella prassi del culto e non necessitare di un'ulteriore, più rifinita, resa figurativa. Il gesto della gamba lievemente sollevata della gamba destra rispetto a quella sinistra (Nr. A/18-19) e in un solo caso la presenza di cimbali (Nr. A/19), sembrano confortare la lettura dionisiaca proposta.

A questo contesto si collegano una serie di altre figure maschili, con testa tondeggianti e barba a punta, diversamente posizionati (Nr. A/13-17): in particolare i Nr. A/15-17, dove la figura è seduta. In una nota presentata in occasione del Convegno Internazionale di Hammamet si evidenziavano tali iconografie accennando la lettura greca: «Infine, un'iconografia che documenta la commistione di schemi figurativi compositi, fra Oriente ed Occidente, è esemplificata dalla stele raffigurante il tema di origine orientale del personaggio in trono, accogliendo nella testa con barba a punta suggestioni greche»¹⁹⁷. In un recente studio iconografico Rossana De Simone¹⁹⁸ nota «come, ben lontano dalla assoluta ieraticità delle produzioni orientali o nordafricane, l'artigianato moziense mostri ancora una volta vivace autonomia nella elaborazione e riproposizione dell'immagine della divinità seduta in trono che, per l'eseguità numerica delle attestazioni sulle stele votive d'Occidente, parrebbe provare forse una "intrusione" nelle peculiari iconografie iconiche connesse alle pratiche rituali del *tophet*, al quale risulterebbe apparentemente estraneo pur nel richiamo degli antichi e originari stilemi orientali». Tale «intrusione» potrebbe, verosimilmente, individuarsi nella presenza di una divinità ctonia: un analogo percorso sembra potersi proporre per l'iconografia di Zeus Melichios, incisa su un rasoio cartaginese del III secolo a.C.¹⁹⁹, dove la divinità, seduta su trono, è associata al serpente (Nr. E/4). L'altro lato del bronzo votivo porta l'incisione di una timpanista: quest'ultima connessione, che associa in un unico messaggio votivo, Zeus

¹⁹⁷ De Vita 2011: 17, fig. 16.

¹⁹⁸ Lo studio è dedicato principalmente ad una stele rinvenuta nella zona K est durante la campagna di scavo condotta nel 1987, diretta da A. Spanò Giammellaro, cfr. De Simone 2012: 315-317.

¹⁹⁹ Si riporta la prima lettura di E. Acquaro «Lato II: Rappresentazione a registri sovrapposti. Nel registro superiore un personaggio velato e con lunga veste trasparente siede di profilo a destra su un alto trono con schienale; la mano sinistra, levata in alto, tiene una canocchia, la destra, con il braccio teso in avanti, un fuso; nel registro inferiore, separato dal sovrastante da una linea orizzontale, un mostro rettiliforme dalle ampie spire circolari si svolge a destra.» Cfr. Acquaro 1971: 45-46. Appare evidente che il personaggio, qui raffigurato su un lato del rasoio, si può identificare in Zeus Melichios seduto di profilo a destra su trono. I documenti iconografici riguardanti questa divinità rivestono una particolare importanza, in particolare a partire dall'epoca ellenistica, in quanto «rivelatori di una caratterizzazione iconografica (della nostra divinità) che possiamo definire significativa», cfr. Schiariti 2010: 29. Vedi anche, Cusumano 2009.

Meilichios e la cultualità musicale del *komos*²⁰⁰, potrebbe suggerire il coinvolgimento anche di quest'ultima divinità nei rituali del *tofet*. Del resto, sappiamo molto bene quanto i Punici avessero familiarità con il culto di Zeus Melichios nelle loro frequentazioni del santuario della Gaggera, a Selinunte, peraltro definito nelle prime ricerche come «campo di stele» a sottolineare quanto allora fosse percepita una stretta affinità di quel luogo sacro con i santuari-*tofet*²⁰¹. Fatta salva l'evidente differenziazione cronologica dei documenti, dai documenti lapidei al rasoio²⁰², s'impone una prima riflessione sulla generalizzata lettura dell'*interpretratio* che troppo spesso ed in modo quasi automatico induce a trovare un'equivalenza fra divinità di diversa cultura²⁰³. In questa dinamica rientra il caso «storico» dell'identificazione di Baal Hammon e Tanit con la coppia Zeus e Persefone²⁰⁴. Quindi, l'attestazione di un'iconografia etnicamente ben definita in un altro contesto rituale, non vuol dire la sua traduzione e l'ammissione di un'equivalenza a tutto campo. Questo non significa che talune emergenze cultuali non possano sommarsi per affinità reciproche: in Zeus Melichios e in Dioniso possono riscontrarsi analoghe ascendenze infere, riconosciute dalle stesse fonti scritte che riportano anche per Dioniso l'epiteto di *Meilichios*²⁰⁵.

Henri Jeanmaire, a proposito della diffusione del culto di Dioniso nelle città della Magna Grecia a partire dall'VIII sec. a.C. con il fenomeno della colonizzazione, fa presente che allo stesso modo dei culti di Demetra anche per quelli di Dioniso dovettero registrarsi processi di assimilazione con forme di religiosità autoctona incentrate nel culto di divinità infere, assimilate a Persefone e a Hades: così scrive Henri Jeanmaire: «anche Dioniso fu inserito nel gruppo di queste divinità del mondo sotterraneo»²⁰⁶ e in tal senso in tempi recenti, soprattutto per quanto riguarda il mondo periferico greco, si esprime anche Frontisi Ducroux: «occorre pertanto riconoscere al culto di Dioniso una dimensione escatologica e tenere nella dovuta

²⁰⁰ Dalla presente rilettura iconografica ed iconologica del reperto si evidenzia, nonostante il cattivo stato di conservazione, sull'altro lato, l'iconografia di una suonatrice di cimbalo o di *tympanon* (Nr. E/4).

²⁰¹ Fra gli altri, vedi, Grotta 2010: 39-61: l'autore riporta oltre alla dibattuta questione sull'attribuzione artistica delle «stele gemine» le testimonianze archeologiche ed epigrafiche del piccolo altare con iscrizione *'bmlk*, cf. Grotta 2010: 59; vedi, per ultimo, Sfameni Gasparro 2008. Testimonianze puniche in aree sacre selinuntine sono state individuate anche sull'acropoli, cfr. Chiarenza 2011.

²⁰² Il fenomeno dell'ellenizzazione è sicuramente da tenere in considerazione.

²⁰³ Peraltro molto problematica vista la corrispondenza in Filone di Biblo tra il dio Chosur e i greci Hephaistos e Zeus Melichio, come ci spiega Sergio Ribichini «se la prima equivalenza è ben spiegabile con l'analogia delle funzioni attribuite alle due divinità, è apparsa inappropriata la contemporanea corrispondenza con Zeus Melichios, che resta poco comprensibile anche alla luce dei più recenti lavori su questo teonimo. Costituisce pertanto un'ipotesi condivisibile l'idea che Filone abbia qui voluto tener conto di un processo di assimilazione a lui contemporaneo e di materiali eterogenei sul culto in questione», cfr. Ribichini 1999a: 159.

²⁰⁴ Cfr. Grotta 2010; Sfameni Gasparro 2008.

²⁰⁵ Ateneo III, 78 B.

²⁰⁶ Jenmaire 1972: 426.

considerazione le allusioni di poeti e filosofi alla funzione liberatrice di Dioniso nell'aldilà e alle sue affinità con Aedes»²⁰⁷.

Ad aspetti culturali più definiti d'ambito dionisiaco sembrano rifarsi due stele. La prima (Nr. A/27), con testa di toro incisa al petto della figura a sinistra²⁰⁸, sembra richiamare la contiguità del culto taurino di Dioniso con ambienti *tofet*, quale appare in alcune terrecotte dalla stessa Mozia edite da E. Titone (Nr. B/60-61), nel cippo fallico dal *tofet* di Tharros²⁰⁹ (Nr. A/1), in stele tarde del *tofet* di Cartagine e nel santuario di Sulcis (Nr. A/249-250); la seconda con due personaggi affrontati e con «maschere» (Nr. A/26) potrebbe anch'essa richiamare aspetti dionisiaci grotteschi, quali appaiono nelle maschere in terracotta sileniche (Nr. B/50-59), e in sigilli (Nr. C/62-64, C1/17-20). A contesti «greci» non meglio definibili faremmo risalire la stele con una figura definita dagli editori «sfinge» o «arpia» (Nr. A/29) e la stele con l'erma (Nr. A/29a). Iconografia quest'ultima che potrebbe rappresentare la maschera del dio appesa ad una colonna ancora più evidente nella stele (Nr. A/17) il cui influsso greco era stato già messo in evidenza soprattutto nei tratti fisionomici²¹⁰. D'accordo con Françoise Frontisi Ducroux, «non è inverosimile che questa forma di raffigurazione atipica sia stata elaborata ad Atene alla fine del VI secolo a.C. nello stesso contesto politico e religioso che produsse le erme. Entrambe queste due forme di raffigurazione del divino rispondono ad esigenze religiose e sociali diverse. Queste belle immagini rappresentano una versione ateniese del culto femminile di Dioniso»²¹¹.

Le stele in arenaria del *tofet* di Cartagine d'Africa propongono al risparmio, ad incisione superficiale e a bassorilievo, con datazione fra la fine del VII e la metà del IV secolo a.C., due iconografie già individuate a Mozia come possibili riscontri culturali dionisiaci: figure che per la posizione delle gambe e delle braccia sembrano alludere ad un passo di danza (Nr. A/30-38) e personaggi femminili con timpano al petto (Nr. 39-46). Un'isolata stele dal *tofet* di Sousse, con datazione fra il IV e il III secolo a.C. propone la figura della timpanista seduta,

²⁰⁷ Frontisi-Ducroux 2001: 307.

²⁰⁸ Tale lettura non appare univoca fra gli studiosi, vedi per ultimo, De Vita 2011: 17.

²⁰⁹ Dettagliata la descrizione di Paolo Bernardini: «Le donne che danzano scomposte intorno al fallo sono accompagnate da una figura acconciata in un camuffamento rituale, ferino, anch'esso un modo immediato di scuotersi di dosso le norme e le convenzioni della comunità civile. Tra i gesti scomposti delle femmine discinte, nell'addensarsi selvaggio dei suoni e dei canti, l'uomo-bestia alza le mani a sostenere la testa di un animale, un toro o un capro; egli è il *dioniso* della danza orgiastica, colto nel momento in cui sta per indossare la maschera ed assumere così l'alterità animale, come ha già fatto un suo simile in una bella terracotta di Cipro», cfr. Bernardini 2012: 382.

²¹⁰ Così S. Moscati descrive tale iconografia: «una figura maschile di lato, dal corpo non avvertibile nella lunga veste ma dalla testa di estremo interesse perché richiama un tipo fisionomico che non è affatto punico mentre sembra senz'altro greco», cfr. Moscati 1972: 317.

²¹¹ Frontisi Ducroux 2001: 293-94. Si sottolinea ancora un culto femminile in linea con le testimonianze fenicio puniche a Mozia. La rappresentazione del volto di Dioniso su pilastro è sempre al centro di un'azione rituale, cfr. Frontisi-Ducroux 1991: 219.

in un contesto culturale di tradizione vicino-orientale (Nr. A/48). Unico a tutt'oggi è il rilievo di una foglia d'edera in una stele²¹² (Nr. A/47).

I documenti «dionisiaci» delle stele votive tharrensi sono decisamente meno «parlanti» dei sigilli e delle terrecotte di timpanistre (Nr. B/28-44) rinvenute nelle necropoli del centro e delle placchette con Sileno/Satiro in corsa al ginocchio, provenienti dallo stesso santuario (Nr. B/45-47) ed a Ibiza (Nr. B/48). Accanto a sei stele con timpanistra (Nr. A/51-56), i possibili riferimenti a temi di danza sono solo due, in realizzazioni decisamente schematiche (Nr. A/50, 58). La Nr. A/57 potrebbe ascriversi, con la presenza di un animale al petto ad una tematica dionisiaca.

Le stele del *tofet* di Sulcis (Nr. A/59-251) dedicano ampio spazio alla figura frontale femminile impegnata e ripresa in atteggiamenti culturali. Abbandonata la lettura in chiave divina della figura femminile, avvalorata nelle prime interpretazioni dal podio su cui sovente il personaggio si poneva spesso con ampio panneggio e portatore di diversi oggetti culturali, si è largamente imposta la lettura sacerdotale, con diverse sfumature e sempre con richiamo, ancorchè remoto, vicino-orientale. Fra gli attributi di cui la figura si fa portatrice, come il fiore al petto, l'*ankh* in mano, e la stola, che l'addetta al culto condivide alcune volte con personaggi maschili, il timpano è quello più frequentemente riportato e testimonia indubbiamente il compimento di un rito, come già notava Sabatino Moscati nel 1986²¹³. Un rito che possiamo per la sua ambientazione iconografica ascrivere anche a moduli di culto dionisiaci. Diversi sono gli inquadramenti architettonici delle edicole in cui si pone la timpanistra, da quello egittizzante (Nr. A/59-161) a quello con frontone triangolare con la ripresa di schemi architettonici greci (Nr. A/162-196), diversa la positura delle mani: ambedue portano al petto (Nr. A/59-92) o all'altezza della vita in parallelo (Nr. A/93-114) il timpano, oppure reggono lo strumento con la mano sinistra al petto e lo percuotono con la mano destra (Nr. A/115-248). Da notare come possibile adozione di un riferimento dionisiaco la figura del toro passante (Nr. A/249-250).

Il *tofet* di Monte Sirai conferma anche nel nostro caso la dipendenza in termini qualitativamente di basso livello dalla documentazione del santuario di Sulcis. In tale scadimento tecnico le iconografie sono appena rese nella loro approssimazione disegnativa. La figura della timpanistra è individuata il più delle volte dal solo timpano tenuto al petto (Nr. 254-255, 257-260, 264, 270-281) o all'altezza della vita (Nr. 256) da ambedue le mani, rese

²¹² Noto è il legame del dio con l'edera, cfr. fra gli altri, Kerényi 1992: 77-79. Il mito narra che l'edera fosse comparsa subito dopo la nascita di Dioniso per riparare il bambino dalle fiamme che bruciavano il corpo materno (Euripide, *Phoen.* 651), cfr. Otto 1990: 161. Inoltre non è da sottovalutare la notizia di Diodoro Siculo che in Egitto l'edera è sacra in riferimento ad Osiride (Diodoro I, 17, 5).

²¹³ Moscati 1986: 63.

solo alcune volte nelle due distinte funzioni del reggere e del percuotere (Nr. 261- 263, 265-269). Due sagome umane appena delineate e con le braccia levate possono suggerire un qualche movimento di danza (Nr. A/252-253). La produzione delle stele del *tofet* di Nora, sembra documentare un'apertura minima alle iconografie «grecizzanti»: delle tre timpanistre raffigurate (Nr. A/286-288), la Nr. A/288, di profilo, riprende lo schema della tradizione vicino-orientale-attestata a Mozia (Nr. A/8-9) e su un rasoio cartaginese (Nr. E/4).

Il *corpus* dedicato alla coroplastica comprende, in particolare, oggetti pertinenti all'ambito votivo e culturale, come le arule con l'iconografia dei grifoni che abbattono un cavallo (Nr. B1-B/14b) e dei centauri (Nr. B/15-17), le statuette con figurazioni musicali (Nr. B/18-45), le placchette-*oscilla* (Nr. B/46-48)²¹⁴, le maschere fittili sileniche (Nr. B/50-59)²¹⁵, i crani taurini (Nr. B/60-61)²¹⁶, le matrici con la raffigurazioni di timpanistra (Nr. B/49), dei Sileni/Satiri (Nr. B/62-63)²¹⁷. Per ultimo alcuni reperti la cui funzione, tuttavia, è ancora oggi incerta (Nr. B/64-66)²¹⁸.

Numerose sono le arule rinvenute a Mozia, un buon numero non reca alcuna iconografia: è utile segnalare la loro cospicua presenza nell'isola in considerazione dei legami con Selinunte ed Himera, che sono fra tutti i siti archeologici della Sicilia quelli che in cui si registra una maggiore presenza di questo genere di altarino²¹⁹. Fra le raffigurazioni di zoomachie il tema che sembra nettamente predominante è quello dei due grifoni che attaccano un cavallo; presenti sono anche come soggetti minori il centauro, e a seguire la sfinge.

Oltre alle arule della collezione Whitaker sono state comprese nel catalogo due arule rinvenute nel territorio di Mozia, durante gli scavi effettuati tra il 1865 e il 1869 (Nr. B/1-2), e conservate attualmente presso il Museo «A. Salinas» di Palermo, dove sono custodite ancora cinque arule con lo stesso schema figurativo, due di provenienza ignota²²⁰, due da Pizzo Cannita (Nr. B/14-B/14a) ed una da Marineo²²¹ (Nr. B/14c). Infine, altre quattro (Nr. B/9-12) sono custodite presso il Museo «Pepoli» di Trapani. Ad arricchire ulteriormente la

214

Due provenienti da Tharros, uno da Ibiza: documentano l'utilizzo sia in contesto di necropoli sia in contesto *tofet*.

²¹⁵ Si tratta, in particolare del V gruppo Cintas, appartenente al cosiddetto tipo «silenico». Si escludono, dalla presente ricerca, tutti gli altri tipi compresi quelli rinvenuti a Mozia, nel *tofet* e nei pressi del Ceramico, Cfr. Toti 2005.

²¹⁶ Provenienti da Mozia, cfr. Titone 1968-1969.

²¹⁷ Le matrici provengono dalla zona B di Mozia e dalla necropoli di Tharros.

²¹⁸ Per il supporto a testa di Sileno rinvenuto a Mozia nella zona E dell'abitato (Nr. B/64) cfr. Famà-Toti 2000: 456-457. Per il Bes del Museo Pepoli di Trapani proveniente da Paceco (Nr. B/66) vedi per ultimo Famà 2012.

²¹⁹ Calderone 1999: 171.

²²⁰ Per una di queste si ipotizza una provenienza selinuntina, vedi in tal senso Bonacasa 2002: 592, cat nr. 444.

²²¹ Per le arule conservate a Palermo si rimanda, da ultimo, ad Acquaro – De Vita 2004-2005: 93-99, nn. 1-7.

documentazione di questi altarini sono le campagne di scavo condotte sull'isola dall'Università della Sapienza, fra queste, un altro esemplare con il motivo dei grifoni è stato rinvenuto nella Zona F (Nr. B/6). La centralità della figurazione dello schema della zoomachia, che vede impegnati a Mozia i grifoni, e la sua specificità pongono il problema dell'origine di tale domanda. Una domanda che significativamente, alla luce di questi rinvenimenti, investe tutto il triangolo coloniale fenicio della Sicilia Occidentale da Mozia a Solunto e a Marineo²²² ed il Nord Africa, in particolare Kerkouane (Nr. B/13).

Per la maggior parte delle arule raccolte in catalogo non è possibile andare oltre la generica notazione di provenienza dalle «*Terre di Motya*», quale appare dai Registri di Entrata del Museo J.I.S. Whitaker²²³. Le provenienze indicate sembrano, quindi, rimandare a cultualità domestiche, come nel caso dell'abitato e del sacello domestico. Mentre le arule con il centauro provenienti dal complesso della «Casa dei Mosaici» attesterebbero una cultualità più pubblica che privata²²⁴.

Il dato moziense, comunque, non può confermare una preminenza dell'aspetto privato o pubblico di questi altari considerata la mancanza di dati specifici sui contesti di rinvenimento della maggior parte delle arule²²⁵.

In Sicilia arule con il soggetto del grifone sono state rinvenute a Gela²²⁶ e a Monte San Mauro presso Caltagirone²²⁷. Come già notato, tuttavia, «utili confronti provengono da arule di Himera, datate in pieno V secolo a.C. Qui i grifoni sono impegnati nell'assalto a un toro: l'impiego nell'argilla di una delle arule come materiale temperante di sabbia e mica potrebbe indicare una provenienza moziense. Quanto alla cronologia dei nostri altarini, la data più congrua sembra essere la seconda metà del IV a.C., una volta venuta meno anche la pregiudiziale di una distruzione moziense del 398 a.C. che ponga fine a qualsiasi vita urbana organizzata nell'isola. Il che non fa che dare credito a quanto A.M. Bisi notava nel 1988: «a Mozia accanto all'importazione di bacili di produzione selinuntina e agrigentina è attestato un

²²² Francesca Spatafora considera la montagnola di Marineo «uno snodo fondamentale per il passaggio di genti e merci. Soprattutto la facilità del collegamento con la costa settentrionale, attraverso l'Eleuterio che sfocia nel tratto compreso tra gli *emporia* di *Panormus* e *Solunto*, agevolò le relazioni con il mondo punico, cui la città restò per secoli legata...anche la composizione del deposito votivo con l'offerta di armature rinvenuto, nei pressi delle mura, indica chiaramente la permeabilità del tessuto culturale locale sia rispetto al mondo greco sia a quello fenicio-punico». Vedi Spatafora 2000: 896-918; Spatafora 2002: 87-90.

²²³ Sul museo e la collezione Whitaker, cfr. fra gli altri Famà 1990; Toti 2004.

²²⁴ Vedi per ultimo Acquaro 2009a.

²²⁵ Generalmente la loro presenza in contesti greci sembra testimoniare una religiosità di tipo privata e domestico, cfr. Calderone 1997: 168.

²²⁶ Cfr. Orlandini 1959: 99-100, tav. 29, 3 - 30, 1.

²²⁷ Cfr. Orsi 1910: 821-22, fig. 78.

tipo di arule fittili con scene di lotta tra felini e grifoni, impresse a stampo, che si datano al IV sec. a.C. e si ispirano a modelli umeresi di un secolo più antichi»²²⁸.

Dall'interesse per le arule di Mozia si è avviata una ricerca iconografica del grifone nell'ambientazione fenicia in Oriente e nella successiva trasmissione in Occidente che ha consentito di evidenziare le varie influenze culturali che hanno contribuito alla realizzazione di certi schemi figurativi e soprattutto di constatare la sostanziale estraneità iconografica, sebbene non iconologica, del tema adattato nelle arule moziesi al repertorio fenicio e punico²²⁹.

L'iconografia del grifone riprodotta nelle arule è differente sia rispetto ai documenti di tradizione orientale sia rispetto a quelli occidentali dell'arte fenicia e testimonia una provenienza magno-greca. I punti di riferimento per l'iconografia delle arule moziesi sono la ceramica apula, la ceramica a figure nere e rosse e le *appliques* tarantine.²³⁰

L'ancoraggio delle arule al culto di Dioniso è suggerito dalla particolare iconografia del grifone, che a partire dall'età classica comincia ad essere collegato sia ad Apollo sia a Dioniso. Sul piano delle fonti letterarie, è da ricordare un passo di Erodoto (IV, 79, 1-2) che nel riportare la notizia sul desiderio di Scile, re degli Sciti, di prendere parte ad un' iniziazione di Dioniso Bacchico, descrive un contesto caratterizzato da grifoni.

L'associazione di Dioniso con il grifone, in particolare, si manifesta quando si riconosce al dio una valenza prevalentemente funeraria, in rapporto con le dottrine orfiche e pitagoriche²³¹.

Già A. M. Bisi accogliendo una tradizione raccolta da diversi autori classici, fra i quali Filostrato, che vede il grifone quale attributo di Apollo, delinea l'ipotesi che nel mondo

²²⁸ De Vita-Acquaro 2004-2005: 103.

²²⁹ Il breve *excursus*, dedicato alla presenza del motivo del grifone nell'artigianato fenicio-punico, che copre un periodo che va dall'VIII sec. a.C. fino al III sec. a.C. comprende le seguenti categorie artigianali: gli avori della cosiddetta «tradizione» o «scuola fenicia», le coppe, i sigilli e i rasoi. Nel corso dei secoli, il motivo del grifone per le sue ascendenze egee, asiatiche ed egiziane si è prestato a diverse modalità di composizione. Quanto al tema del grifone in posizione araldica ai lati dell'albero sacro, composto dalla sovrapposizione di due palmette fenicie, diffusosi in Occidente con le coppe cipriote e ripreso nei sigilli adottati dalle famiglie cartaginesi eminenti, si è evidenziato il sincretismo di schemi diversi, dove i grifoni sostituiscono la figura dei geni, alati e non, che irrorano l'albero della vita di tradizione mesopotamica. In tali contesti i tratti principali che distinguono il motivo del grifone da quello attestato a Mozia sono la robustezza del corpo; la schematicità delle ali, spesso frontali, spiegate verticalmente verso l'alto; la testa dalla forma piena e arrotondata priva di cresta oppure coronata da riccioli; la coda levata in alto con voluta esterna.

Le differenze iconografiche riscontrate sono indicative della presenza di due vie di trasmissione: gli avori, le coppe, la glittica e i rasoi attestano una provenienza dall'area vicino-orientale in quanto presentano caratteri compositivi prossimi al mondo egiziano-mesopotamico; l'iconografia del grifone riprodotta nelle arule è differente sia da quella della tradizione orientale sia delle manifestazioni occidentali dell'arte fenicia e testimonia una provenienza magno-greca.

²³⁰ Cfr. per ultimo Tempesta 2005 ivi compresa bibliografia. Nell'associazione con il grifone, secondo Anna Lucia Tempesta, il tipo di Dioniso che sembra adattarsi meglio è Sabazio, cfr. Tempesta 2005: 88.

²³¹ L'associazione di Dioniso con il grifone avviene quando viene riconosciuto al dio una valenza prevalentemente funeraria, in rapporto con le dottrine orfiche e pitagoriche, cfr. Delplace 1980: 374-75.

fenicio-punico questi mostri potessero essere attribuito di Baal Hammon, in quanto divinità dalle caratteristiche solari assimilabili a quelle di Apollo²³².

A contesti esplicitamente dionisiaci è riconducibile anche l'iconografia del Centauro: da un lato l'adozione del volto del Satiro/Sileno e la posizione distesa connotano una specificità iconografica condivisa da più figure mitologiche con riferimento al vino e all'*hybris* e confermano la datazione proposta alla fine del V secolo a.C., dall'altro evidenziano l'obiettivo consonanza con il tema silenico, che Cartagine accoglie pienamente dal V secolo a.C.²³³ L'impostazione adottata rientra nella migliore tradizione delle arule greche, portatrici della riduzione a livello di culto «domestico» delle prestigiose decorazioni architettoniche del Partenone²³⁴.

L'unione delle due nature segnata dal permanere delle tracce di una criniera leonina, oltre a denunciare la commistione ideale di due differenti matrici, sembra riprendere, insieme al corpo robusto della natura equina e al vello su cui pare poggiare il Centauro, una qualche ambientazione eraclide, non certo estranea alle stesse origini orientali del tipo.

Due esemplari provengono dal complesso della cosiddetta «casa dei mosaici». Il Nr. B/16 risale agli scavi pionieristici che J.I.S. Whitaker condusse nell'area²³⁵; un altro, rinvenuto nella campagna di scavo condotta ivi condotta nel 1985 non è riportato in catalogo poiché privo di figurazione: tuttavia dallo schema del plinto è stato ricondotto alla medesima tipologia del rinvenimento citato²³⁶. La stessa iconografia compare ancora su un'arula custodita nel Museo Pepoli di Trapani, di provenienza mozieese, e su un esemplare di provenienza ignota del Greek Museum di Newcastle²³⁷.

Tra le statuette con iconografia musicale di possibile ambito dionisiaco si riportano: Bes che suona il doppio flauto (Nr. B/18-19), le suonatrici di flauto (Nr. B/21-23) e le suonatrici di *tympanon* (Nr. B/24-45), che contribuiscono a testimoniare la presenza di questo particolare rituale «musicale» sia nei *tofet* sia nelle necropoli. La prima raffigurazione, di iconografia egizia, si colloca fra quelle testimonianze che l'Occidente punico ed in particolare Cartagine con il fenomeno dell'«egittizzante» condivide con diverse comunità di cultura greca, come ad esempio Megara Hyblaea²³⁸ e Selinunte²³⁹. Note sono le affinità tra la figura

²³² Bisi 1966: 51.

²³³ Picard 1979: 88-92.

²³⁴ van der Maejden 1993: 65.

²³⁵ Cfr., da ultimo, Morigi 2004: 9.

²³⁶ Cfr. Acquaro 1986.

²³⁷ Cfr. Famà 2009: 258-60. L'autrice delinea per l'iconografia del centauro disteso una connessione mitologica con l'episodio del centauro Pholos che ospita Eracle nella sua caverna.

²³⁸ Cfr. Bellia 2009: 172-73.

²³⁹ Si segnala una statuetta proveniente dal Santuario della Malophoros di Selinunte, custodita presso il Museo Regionale «A. Salinas» per la notevole similitudine con il Nr. B/19, cfr. Bellia 2009: 136, n. 340.

di Bes e quella del Sileno sia sul piano iconografico sia sul piano semantico, legati ciascuno agli aspetti della nascita e protezione dell'infanzia²⁴⁰. Così, nella statuetta della Collezione Gouin (Nr. B/18), Bes «suona con le canne una musica terapeutica che può accompagnare il sonno e il risveglio del bambino accovacciato e abbandonato tra le sue gambe; un risveglio che dobbiamo supporre mutamento di stato, compimento di un rito di passaggio, accesso a un ruolo più impegnativo nella comunità dei viventi»²⁴¹.

La timpanistra è ripresa nella fissità frontale del gesto con il disco al petto, posizione che, è utile ricordare, è stata all'origine della lettura *divinità e disco solare o lunare*, a lungo guida delle letture antiquarie²⁴² e dell'interpretazione della figura come quella di Istār-Astarte. Ancora oggi, costituisce oggetto di discussione la sua identità rituale: è più probabile, come suggeriscono le stesse raffigurazioni su stele dei *tofet*, che si tratti di sacerdotesse addette ad un particolare rituale musicale testimoniato anche dalle stesse fonti scritte²⁴³. Dalle numerose testimonianze di questa iconografia, a partire dal VI secolo a.C. nella ceramica a figure nere e rosse, con il corteggio dionisiaco composto da Menadi che suonano il timpano²⁴⁴, è possibile cogliere, in un'evoluzione di religiosità fatta di incontri tra culture diverse, possibili connessioni fra tradizioni di origini differenti, la greca, la fenicia e la vicino-orientale.

Connessioni che seguono un lungo percorso iconografico che determina già nel V secolo a.C. comuni valori culturali diffusi in tutto il Mediterraneo²⁴⁵. Tali esiti, presenti a Cartagine (Nr. B/26-27, 29-34), Utica (Nr. B/28), Tharros (Nr. B/37-45), Ibiza (Nr. B/35-36), Erice (Nr. B/25) e nel *tofet* di Mozia (Nr. B/24-24a), attestano, salvo qualche caso, una diffusione culturale legata perlopiù a contesti funerari. Ad un contiguo contesto di ritualità musicale si rifanno le flautiste «grecizzanti» di Tharros (Nr. B/20a-21) e di Ibiza (Nr. B/20).

La produzione in serie propria della categoria artigianale concorre sia con l'importazione di matrici, i cui esiti sono oggetto spesso di ritocchi e migliori definizioni *in loco* che rivitalizzano l'impronta desunta da matrici cosiddette «stanche», sia con l'importazione del prodotto finito. Da qui la ripetitività degli schemi iconografici e la loro adozione con minimi

²⁴⁰ Anna Maria Bisi a proposito del dio egiziano Bes diffuso nel mondo punico ne ricorda le affinità con Eshmun, il dio guaritore di Sidone, cfr. Bisi 1990: 42.

²⁴¹ Bernardini 2012: 382. La performance musicale qui sembra mostrare caratteristiche differenti da quella dei culti orgiastici dei coribanti e dei rituali dionisiaci la cui funzione è rivolta perlopiù ad alimentare le passioni e i movimenti, cfr., fra gli altri, Pretagostini 2001: 618-19.

²⁴² Ferron 1969: 23, con bibliografia.

²⁴³ Vedi López Bertran – Garcia Ventura 2012, ivi compresa bibliografia; Fariselli 2007.

²⁴⁴ Bertran-Gascó 2011: 88-91.

²⁴⁵ Sulla diffusione delle statuette con *tympanon* in Sicilia, Angela Bellia nota una prevalenza di rinvenimenti in aree sacre collegate al culto di Demetra e Kore e di Artemide, cfr. Bellia 2009: 164. Il dato non è casuale in considerazione anche di quanto si è detto sul fenomeno demetriaco profondamente intrecciato con le forme orgiastiche dionisiache. I due ambiti non si escludono neanche in un santuario polivalente e pluriculturale come il *tofet*, cfr. fra gli altri Scarpi 2002.

interventi di differenziazioni locali, espressione di una religiosità diffusa e garanzia di quella contiguità votiva e rituale fra i due luoghi della memoria, quello per definizione «comunitaria» dei *tofet* e quella «familiare» delle necropoli.

Due matrici raffiguranti il Satiro/Sileno con tirso e otre, una attestata nella zona B dell'abitato moziense (Nr. B/62) ed una proveniente da Tharros (Nr. B/63), costituiscono prove della diretta importazione di moduli destinati ad essere riprodotti in contesti punici. A queste si aggiunge la matrice con una figura femminile frontale, acconciatura divisa in due bande, ricadenti ai lati dietro le orecchie, e *po/os*: il braccio destro è piegato sul busto, la mano sinistra aperta è raffigurata nel gesto di suonare il tamburello (Nr. B/ 49)²⁴⁶.

Tre placchette-*oscilla* databili fra il VI ed il V secolo a.C. (B/46-48) potrebbero rientrare in quella categoria di oggetti molto diffusi in contesti di cultura greca e romana collegati ai riti dionisiaci, come sembra suggerisce Antonia Ciasca nella descrizione di un *oscillum* tardo-ellenistico a dischetto configurato a testa umana con i due fori di sospensione²⁴⁷.

Le maschere con tratti silenici, attestate a Tharros (Nr. B/53-56), Sulcis (Nr. 57-58), e in epoca successiva anche a Cagliari (Nr. 59), rivisitate alla luce del ruolo che il dionisismo dovette avere nelle comunità puniche, recuperano modelli proprî dell'iconografia greca²⁴⁸. Le maschere sileniche, con i loro tratti animali, non sarebbero quindi come sostenuto nella prima letteratura, l'ultimo esito di un'alterazione del volto umano partito dalle cosiddette «maschere ghignanti» e «negroidi», ma la consapevole adozione e contestualizzazione in ambito punico del rituale dionisiaco. O meglio, se si vuole proprio mantenere l'assunto dell'alterazione fisionomica, sarebbero l'approdo ad un trasformismo in cui il rituale dionisiaco erediterebbe momenti rituali che attingerebbero a cultualità del fuoco biblico²⁴⁹. Anna Chiara Fariselli propone per alcune maschere come quella silenica proveniente da Tharros (Nr. B/53), in considerazione delle grandi dimensioni, che raggiungono i circa 20 cm, una funzione culturale ovvero un primo utilizzo come «strumenti sacerdotali» e successivamente nel momento della loro deposizione in contesti tombali quello di «insegne»²⁵⁰. L'ambito funerario, dunque, sarebbe l'esito finale di questi particolari prodotti di cultura cartaginese. La stessa ambivalenza contestuale, funeraria e del rituale *tofet*, che a ben vedere si unificano nell'atto

²⁴⁶ La matrice proveniente dagli scavi di Cagliari in via Breara ha un ampio arco cronologico, datata com'è dal V al III secolo a.C., cfr. Chessa 1993: 122.

²⁴⁷ Ciasca 1991: 44, fig. 18.

²⁴⁸ Nella classificazione di C. Picard il tipo «silenico» costituisce una variante del modello «grottesco», cfr. per ultimo Del Vais-Fariselli 2012 ivi compresa bibliografia.

²⁴⁹ Cfr. Acquaro 1993: 100. L'autore qui si riferisce al I Libro RE (18, 28) che riporta il confronto di Elia con i profeti di Bal sul monte Carmelo: «I profeti di Bal, impegnati come Elia in una liturgia del fuoco, che sarà poi centrale per il tofet punico, "si fecero incisioni, secondo il loro costume, con spade e lance fino a bagnarsi tutti di sangue».

²⁵⁰ Cfr. Fariselli 2011: 167. In accordo con tale lettura anche Antonia Ciasca, sempre in ragione della presenza dei fori, cfr. Ciasca 1991: 41. Per ultimo, cfr. Del Vais-Fariselli 2012.

della deposizione (dell'incinerazione-*mlk* e della deposizione funeraria) come parte del corredo personale, è affidata ad amuleti a volto di Sileno rinvenuti nelle necropoli (Nr. D/1-9) e nel *tofet* (Nr. D/23-24) tharrensi, nel *tofet* di Sulcis (Nr. D/10-20) e nella necropoli di Monte Sirai (Nr. D/25-26).

Sono proprio i due aspetti, quello funerario e rituale, secondo Giovanni Garbini a rilevare il significato proprio delle maschere: esse «mostrano ...il complesso di credenze impiegate su un culto solare: rigenerazione in seguito a morte rituale e concenzione del sole psicopompo»²⁵¹. Da qui la loro presenza nei *tofet* «dove si trovano defunti eroizzati, betili falliformi e simboli solari. D'altra parte il sacrificio *molk*, per il suo valore rituale, poteva implicare l'uso della maschera, necessaria per l'identificazione mistica della vittima col suo dio»²⁵².

Lo stesso significato delineato da Giovanni Garbini dovettero avere le maschere «sileniche», la cui origine è strettamente connessa con Dioniso: Károly Kerényi ne ricorda la connessione, in quanto maschera, con il *gorgoneion*²⁵³.

Dioniso, noto anche come «dio maschera»²⁵⁴, rivela con le proprie maschere sileniche, così come Baal Hammon o Kumbaba fanno con le maschere ghignanti, una consonanza con i culti e le tradizioni mitologiche fenicie ben più profonda di come potrebbe apparire ad una prima lettura: alla luce dei rinvenimenti effettuati fino ad oggi la presenza di maschere sileniche si collocherebbe tra il V-IV secolo a.C., quando Dioniso probabilmente si identificherà con Shadrappa-Liber²⁵⁵.

Tuttavia, alcuni studiosi sembra che non escludino del tutto l'ipotesi che anche le altre maschere possano riferirsi a culti di tipo dionisiaco, in tal caso le presenze di tale culto sarebbe da collocare in un periodo ancora più antico. È il caso segnalato in riferimento ad un passo di Isaia che alludendo ad alcune espressioni facciali (Isaia 57, 4 «contro chi aprite la vostra bocca, contro chi tirate fuori la vostra lingua?») «non possono non richiamare da un lato le maschere ghignanti dei tofet fenici e dall'altro le maschere di satiri di chiara impronta dionisiaca»²⁵⁶.

²⁵¹ Garbini 1980: 168.

²⁵² Garbini 1980: 168.

²⁵³ Secondo Károly Kerényi anche Dioniso è il tipo maschile di maschera, mentre il *gorgoneion* sarebbe il tipo femminile, cfr. Kerényi 1950a: 342. In ambito fenicio punico peraltro lo stesso schema del *gorgoneion* spesso si trova in schemi piuttosto compositi dove sono inseriti tratti fisionomici di natura silenica, come nel caso di una placchetta eburnea da Tharros, cfr. Mattazzi 1997: 77-78.

²⁵⁴ Cfr. Frontisi-Ducroux 1991.

²⁵⁵ Cfr. Garbini 1980:169.

²⁵⁶ Cfr. Peri-Giammellaro 2009: 43.

Nel quadro dei rinvenimenti di questa particolare tipologia di maschere, mentre per Tharros si può ipotizzare un centro di produzione o meglio di «riproduzione» anche grazie al rinvenimento di una matrice di protome silenica²⁵⁷, Mozia e Cartagine non sembrano allo stato attuale restituire nessun documento di questo tipo, che è presente, oltre che a Tharros, anche a Sant'Antioco.

Tre maschere provenienti da Cartagine (Nr. B/50-52) collocate da Picard in una tipologia a parte definita di Satiro, databili al III secolo a.C. si pongono come ultimo esito di questa particolare categoria artigianale, quale immagine divina.

Quanto alle diffusione delle raffigurazioni di Bes, attestate come sostegni di incensieri (Nr. B/65-66), pare che siano i siti di cultura greca a restituire il maggior numero di attestazioni ed in particolare Siracusa a seguito dei fecondi rapporti politici e culturali con la città di Alessandria tra la fine del IV e il III sec. a.C. favoriti peraltro dal matrimonio di Agatocle con la figlia di Tolomeo, Teossena, e continuati poi con Ierone II²⁵⁸. Trattasi di un complesso fenomeno di sincretismo con la figura del sileno probabilmente verificatosi anche a seguito dell'ampia presenza di culti dionisiaci in tutta la Sicilia.

Le raffigurazioni alla base degli scarabei in pietra dura costituiscono l'attestazione sociale ed archivistica dell'adesione da parte di alcuni membri delle comunità puniche, e non solo, all'ideologia dionisiaca. È probabile che la loro diffusione sia in Oriente sia in Occidente abbia avuto delle ricadute politiche: i temi incisi, in particolare, nell'ovale dei sigilli adottati dalle comunità puniche sembrano prediligere *emblemata* legati al *komos*.

La capacità associativa del culto dionisiaco è assunto che è stato più volte ribadito, come anche la sua influenza nella cultura cittadina greca, così Franz Poland: «Aucun dieu ne domine quantativement la vie des associations grecques comme Dionysos»²⁵⁹. Lo stesso condizionamento dovette esercitarsi anche presso le comunità puniche, dove l'adozione di alcuni motivi iconografici dionisiaci su sigilli e cretule diventa una fonte archeologica di primaria importanza per l'individuazione dell'identità legale e del «programma familiare» dei membri che facevano parte di queste comunità associative, che dovettero avere un ruolo non certo secondario nella politica degli *m* punici.

La ricognizione e la successiva raccolta della documentazione che si ripropone hanno fatto riferimento all'opera epocale del 1900 di Adolf. Furtwängler, che ancora oggi si è rivelata una preziosa fonte di conoscenza: qui il riscontro, infatti, di alcuni sigilli tharrensi (Nr. C/25-26-31), altri di provenienza tharrensese incerta (Nr. C/10-20), ed altri ancora di provenienza

²⁵⁷ Ciasca 1991: 41.

²⁵⁸ Cfr. Famà 2012.

²⁵⁹ De Cazanove 1986: 1.

sconosciuta (Nr. C/2-4, 6, 11, 14-17, 19, 27-31), non compresi nel *Classical Phoenician Scarab Corpus* di John Boardman, ha consentito una più ampia raccolta dei documenti.

Oltre ai sigilli provenienti dalla *koinè* fenicia e punica, si è ritenuto utile considerare nella nostra ricerca anche quelli di provenienza egea (Cipro: Nr. C/1-21, Arcadia: Nr. C/7-8). Nonostante, infatti, la difficoltà di registrarne una più esatta provenienza, si è ritenuto utile affiancarli a temi presenti nei documenti fenici e punici. Dall'opera del 2001 di J. Boardman, *Greek Gems and Finger Rings. Early Bronze Age to Late Classical*, provengono in particolare i sigilli a scarabeo tagliati in pietra dura (corniola, agata, ametista, diaspro, cristallo di rocca, calcedonio), compresi nel nostro catalogo (Nr. C/41-56). Infine, alcuni documenti dal Nord Africa (Utica-Kerkouane- Dermech Colline Saint-Louis) per cui si fa riferimento all'opera di J. Vercoutter²⁶⁰ (Nr. C/32-90-91).

Di sicura provenienza tharrensese sono 27 sigilli che, nel riconfermare il ruolo preminente di Tharros, Cartagine di Sardegna, nella politica coloniale cartaginese offrono la possibilità di mettere in evidenza quali sono nell'ambito del *corpus* iconografico dionisiaco i temi maggiormente preferiti dalle comunità puniche²⁶¹. Appare evidente, ad esempio, la mancata adozione in queste comunità di iconografie di tipo «grottesco» legate ad aspetti di trasgressione sessuale: le iconografie dove i Satiri/Sileni²⁶² sono impegnati in atti sessuali da noi raccolti possono contare soltanto sull'impronta di uno scarabeo in corniola conservato a Boston (Nr. C/46), dove un satiro itifallico esprime tutta la sua violenza sessuale afferrando per i capelli una sfinge.

In netta prevalenza sono, invece, le iconografie legate al contesto del simposio e del *komos*: qui vasi portatori e anfore, di diverse dimensioni e nelle varie modalità di disposizione da parte dei protagonisti, attestano la mescolanza di vino da parte di Satiri/Sileni e *komasti* (Nr. C/37-38). In quest'ambito, come si evince negli scarabei tharrensi, talvolta, la fisionomia del *komaste* è prossima a quella del Satiro, a tal punto che è difficile specificare l'appartenenza ad uno o all'altro personaggio²⁶³. Infatti, il *komaste* con il doppio flauto dei Nr. C/35-36 ha delle connotazioni sileniche soprattutto nei caratteri fisionomici del viso, che si realizzano con forme piene ed arrotondate e della stessa capigliatura. In effetti, pare che il simposio sia «il

²⁶⁰ Vercoutter 1945.

²⁶¹ Da Tharros (Nr. C79,-12-13-18,-22-26,-31,-34 – 38, 67-70, 75-77, -81-82,-84-85).

²⁶² In una relazione di Angela Giardino dedicata allo studio degli esseri ibridi nella cultura greca così si legge sui Sileni e Satiri: «La tradizionale distinzione secondo la quale i Sileni presentano elementi equini mentre i Satiri presentano elementi caprini non trova corrispondenza nelle fonti antiche, in cui la sovrapposizione tra i due gruppi è molto comune. Entrambi appartengono all'universo di Dioniso», cfr. Giardino 2008: 5, nota 26; nel testo l'autrice richiama un luogo di Pausania I, 23, 5-6 dove si riconosce a questi esseri un desiderio sessuale che sconfina nella perversione, cfr. Giardino 2008: 5.

²⁶³ Cornelia Isler Kerényi evidenzia la stessa analogia per i danzatori che «diventano satiri», in particolare, il fenomeno è attestato nella ceramografia attica e beotica, cfr. Isler-Kerényi 2001: 47.

punto di incontro tra l'umano e il satiresco e si è spesso messo in evidenza come le “imprese” dei satiri siano costantemente imitate dai comasti, in un'emulazione che prevede una buona dose di vino a far da sottofondo»²⁶⁴.

Soltanto in un sigillo, proveniente dalla Sicilia (Nr. C/71) si registra la danza propria dei satiri, la *Σίκιννις*, che prevedeva un convulso movimento delle gambe. La ricerca iconologica eseguita da Isler Kerényi sulla figura del danzatore in tutte le sue varianti trasmesse a partire dal protoattico a tutto l'ambito greco, chiarisce il significato e le origini di tale iconografia, che si esplica in senso strettamente rituale e non in connessione con il mondo teatrale: il danzatore rappresenta il rito di passaggio, di transizione che si manifesta sia sul piano individuale sia sul piano sociale attraverso il simposio: «Se lo stare al simposio equivale ad avere un determinato ruolo sociale, le fasi di transizione fra i vari ruoli sociali vengono logicamente sentiti come ricadute nel selvatico. Di qui la forte connotazione selvatica del danzatore...»²⁶⁵. Sul piano iconografico, proponendo un'equivalenza tra la danza eseguita e la danza rappresentata in immagine, si riconosce in tale figurazione uno «*schema*» utilizzato dai pittori ceramografi²⁶⁶.

La committenza cartaginese che si appropria di temi dionisiaci compie lo stesso percorso che si registra negli scarabei che riportano il motivo della danza pirrica. Sono due modelli ripresi dalla comunità di cultura greca, quali sono trasmessi nella ceramica prevalentemente attica e in alcuni tipi monetali, rappresentativi di aspetti diversi connessi tra loro e condivisibili da tutte le comunità: caccia, simposio, riti di passaggio ed integrazione sociale si fondono in immagini di volta in volta del lapicida, del magistrato, del simposiasta, del ceramografo, la cui lettura da parte dello storico e dell'archeologo comporta un diretto confronto con i diversi aspetti del quotidiano.

All'interno dei contesti figurativi dei sigilli presi in esame, che scandiscono in «unità-segmenti iconografici», i diversi momenti del *komos*, si distinguono varianti che talvolta appaiono delle vere e proprie specificità condivise da più figure mitologiche con riferimento al vino e all'*hybris*: è il caso della figura distesa al suolo con una gamba sollevata e il braccio teso a sostenere un vaso patorio. Nell'impronta di scaraboide proveniente da Nuova Heraklion, conservato a New York, lo schema si presta a rappresentare Dioniso (Nr. C/52) poggiato su un cuscino della *kline* con *kantharos*; un *komaste* con tratti silenici sul volto, ulteriore testimonianza della commistione prima evidenziata fra i due soggetti, appare in un sigillo in cristallo di rocca con lettere puniche, conservato alla Biblioteca Nazionale di Parigi

²⁶⁴ Visconti 2010: 4.

²⁶⁵ Isler-Kerényi 2001: 66-67

²⁶⁶ Catoni 2005: 157-60; Franzoni 2006; Mancini 2004.

(Nr. C/88); nell'impronta di scarabeo tharrensese in calcedonio (Nr. C/75) l'ovale propone la rappresentazione del Satiro/Sileno con anfora. È noto, dagli studi della ceramica attica, che nell'immaginario greco i Satiri/Sileni connotano un particolare stile del bere vino, legato agli aspetti della natura selvaggia, della sregolatezza e dell'inciviltà, simile a quelli tenuti nella poesia omerica dal Ciclope: infatti, non stupisce che questo tipo di raffigurazione sia presente anche nella raffigurazione del Ciclope, e del Centauro. A tal proposito sembra utile il richiamo di un'iconografia presente su due arule di Mozia, dove il Centauro disteso si caratterizza in particolare per le sue fattezze sileniche (Nr. B/16-17).

Sotto questa specificità iconografica sembra poter rientrare anche uno scarabeo in agata (Nr. C/42) conservato a Londra, dove J. Boardman indica in lettura orizzontale, all'interno di una cornice a sottile treccia, un Satiro con orecchie equine disteso a sinistra sul braccio destro piegato a gomito, *kantharos* nella mano sinistra e cratere nel campo. In realtà, la stessa documentazione raccolta da A. Furtwängler (Nr. C/3) e l'impostazione del cratere nel campo figurativo, in lettura orizzontale, del precedente sigillo Nr. C/42 non sembrano favorire tale lettura: è, infatti, ragionevole pensare o che sia da rivedere l'interpretazione di J. Boardman o che ci sia stato un'incomprensione da parte dello stesso incisore. Se si accetta, come ritengo, che il problema stia nel rivedere la lettura di J. Boardman, appare evidente che nella modalità di composizione verticale si renderebbe centrale il motivo della danza, propria degli esseri ibridi, sullo sfondo dell'ebbrezza provocata dal vino²⁶⁷.

Alcune iconografie non sembrano trovare riscontro nella documentazione proveniente da contesti punici, probabilmente perché nella scelta delle famiglie cartaginesi non erano considerate appropriate al portato ideologico della cosiddetta «regalità indotta»: fra queste la rappresentazione del Satiro con l'otre o con l'anfora sulle spalle, chiara allusione ad un simposio che si sta per celebrare, come si vede nello scarabeo in corniola montato in oro (Nr. C/54), proveniente probabilmente da Atene, e nell'impronta di scarabeo (Nr. C/48) conservato ad Atene entrambi databili al VI sec. a.C.²⁶⁸. Il satiro, reso qui con tratti prevalentemente umanizzati, a parte la presenza della coda, esprime pienamente il senso della fatica nel portare il contenuto sacro sulle spalle piegate in avanti. Si notano sempre tratti pieni ed umanizzati soprattutto nella messa in evidenza dei muscoli dei polpacci e del petto; la ripresa di connotati animali si evidenzia nella notazione della coda e degli zoccoli.

²⁶⁷ Qualche perplessità di lettura, verticale o orizzontale, di questo tipo potrebbe individuarsi anche per il sigillo Nr. C/88, anche se qui è meno accentuato il passo di danza.

²⁶⁸ Il motivo appare su una «Merrythought cup» conservata a New York, databile al 560-550 a.C., cfr. Isler-Kerényi 2001: 59.

Una variante iconografica insolita del Satiro/Sileno è quella che lo rappresenta con il *kantharos*. Documentano tale iconografia due scarabei: il primo della collezione Danicourt del Museo di Péronne, proveniente da Sparta (Nr. C/56), il secondo in diaspro verde da Tharros (Nr. C/70), che sembrano potersi leggere come prodotti della stessa bottega. L'esame che si conduce su aspetti di identità o differenziazione non può essere esaustivo a causa della lettura che per entrambi si deve limitare ad impronte: pur con questa riserva, le affinità sembrano significative. In questa comparazione fra lo scarabeo tharrensese e il sigillo di Sparta si segnala la presenza nel primo di un segno alle spalle del satiro, forse da interpretare come segno alfabetico punico, che testimonierebbe una diretta acquisizione in un'ambientazione più specificatamente punica. Molto accentuato è l'aspetto ibrido con la resa degli zoccoli, delle orecchie caprine (o equine?), della folta capigliatura e della barba.

Si aggiungano, ancora nell'ambito delle raffigurazioni sileniche, i volti silenici di profilo con impostazione simmetrica: l'ovale di un impronta da Bitia (Nr. C/40) con l'incisione dei due volti Silenici affrontati su un cratere ad alte volute ed il disco solare con falce, che verosimilmente sottolinea il contesto sacrale dell'*emblema*; il sigillo dalla necropoli di Monte Luna (Nr. C/39) ed il sigillo proveniente da Kerkouane (Nr. C/87) con teste sileniche affrontate ai lati di un *gorgoneion*. Per quest'ultimo Enrico Acquaro in una nota del 2003 ripropone in particolare l'ipotesi dell'attività di un maestro incisore definito «maestro del profilo di Sileno»²⁶⁹: qui il sigillo africano, in un'articolata e coerente composizione, restituisce complessi significati in riferimento al dionisismo che lega motivi iconografici contigui ad aspetti escatologici.

Nell'immaginario greco, la presenza di Dioniso non si limita al simposio, ma appare anche in relazione con il tema della caccia, dove la lepre figura come animale protagonista: nel sigillo Nr. C/78 sembra possibile cogliere un momento mitologico-rituale tipico del dionisismo²⁷⁰.

In ambito diverso pare si ponga il confronto «alla pari» del Satiro con il leone, che sembra non registrarsi abitualmente nella ceramografia greca²⁷¹, rimanendo, pertanto, una caratteristica iconografica propria della cultura vicino-orientale, dove, in particolare, sembra delinearsi un'unione dei due aspetti, ora trasgressivo ora civile, propri del dionisismo²⁷². Qui,

²⁶⁹ Acquaro 2003: 6.

²⁷⁰ In contesto greco, l'allefogia diviene lo strumento della sovversione contro il sistema politico-religioso, cfr. Testa 2010.

²⁷¹ Isler Kerényi nella ceramografia laconica registra fra le varie iconografie di ambito dionisiaco quello della «cattura con il cappio di un leone» che sembra porsi come l'antitesi stessa dell'impresa eroica», cfr. Isler Kerényi 2001: 63.

²⁷² In realtà, questo tipo di approccio si ripresenterà, in modo più o meno simile, anche in riferimento al contesto musicale (apollineo-dionisiaco), dove sui sigilli appaiono incisi i satiri con la *lyra*.

si collocano gli scarabei Nr. C/73-74 conservati l'uno a Ginevra, l'altro a New York dove appare il tema della lotta alla pari con il leone²⁷³: nel primo è più evidente lo scontro e la prova di forza che pone le due figure in una lettura più prossima a soluzioni greche che a quelle vicino orientali; nel secondo invece il confronto riduce al minimo lo schema della lotta per spostarsi verso quello del confronto, dove la figura del Sileno/Satiro sembra dialogare con il leone. In entrambi i casi sono evidenti i fenomeni di sincretismo che fanno riferimento a schemi eraclidi e a soluzioni egizie legate alla figura di Bes²⁷⁴.

Per le figurazioni più prossime al dio Bes, sempre nel confronto con il leone, si segnala lo scarabeo (Nr. C/89) custodito nel Museo di Como, ampiamente esaminato da Giovanna Pisano in un contributo del 1978, che riporta puntuali confronti con alcuni sigilli provenienti sia dall'area orientale (Cipro-Fenicia) sia da quella occidentale: in particolare, uno in diaspro conservato al British Museum anch'esso molto probabilmente proveniente da Tharros, due dalla Sardegna (Predio Ibba e Monte Sirai), ed uno ibicenco. A questi l'autrice ne aggiunge uno da Cartagine, la cui affinità iconografica sembra essere ancora più rafforzata dall'incisione di «Bes a testa di Satiro», proprio come il sigillo incluso nel nostro catalogo (Nr. C/89). Sembra, quindi, che tutte le testimonianze attestanti l'iconografia di Bes/Satiro sulla glittica si debbano collocare alla fine del VI sec. a.C.²⁷⁵ A questo motivo ampiamente diffuso in Nord Africa aggiungiamo quello di Bes/Sileno *potnios theron* (Nr. C/90), talvolta, senza corona (Nr. C/91). Nello scarabeo Nr. C/84 appaiono affrontati una protome silenica ed una protome leonina: in quest'ultima, in posizione predominante, potrebbe individuarsi un'ipostasi di Dioniso²⁷⁶; nello scarabeo Nr. C/85 si ripete tale schema con la variante che la protome leonina, affrontata al Sileno/Satiro, tiene nelle fauci aperte un ariete.

Cinque sono i sigilli in catalogo con il motivo del rapimento di una Menade ad opera di un Sileno/Satiro. Due sono tharrensi (Nr. C/9, 76), gli altri, di provenienza sconosciuta, sono conservati presso diversi musei, inglesi (C/45, 49) e di Leningrado (Nr. C/43): il satiro nello schema della corsa al ginocchio tiene sulle gambe la figura femminile con lunga veste panneggiata. Il motivo, ampiamente attestato nei repertori vascolari attici, trova una

²⁷³ Cipro è la regione dove si dispiegano in particolare questi processi sincretistici, cfr. Gómez Lucas 2004.

²⁷⁴ Per l'iconografia di Bes-Sileno cfr. Barra Bagnasco 1992; Giuseppina Capriotti Vittozzi in un suo contributo individua la zona di Saqqara come luogo di incontro tra Greci ed Egizi e le zone di Menfi o Bahariya per i contatti con le genti levantini e quindi con i Fenici, cfr. Capriotti-Vittozzi 2011: 77; Maurizio Sannibale a proposito di alcuni specchi etruschi della raccolta Giacinto Guglielmini, richiama gli aspetti sincretistici fra Bes e Sileno sia sul piano iconografico, ritenendo che l'immagine del dio egizio Bes costituisca una sorta di prototipo per l'immagine del Sileno, sia sul piano semantico per le rispettive affinità legate ad aspetti di simbologia solare, protezione dell'infanzia, della nascita e delle fasi di passaggio, cfr. Sannibale 2008: 183.

²⁷⁵ Pisano 1978: in particolare, 36-40.

²⁷⁶ Ampientemente diffuso è negli studi l'attenzione per l'aspetto teriomorfico del dio. In questo contesto, il leone pare sia attributo del dio, insieme alla pantera, al toro, al serpente, etc, cfr. Otto: 116-17.

realizzazione del tutto particolare nell'impronta di scaraboide in agata conservato a Londra (Nr. C/49). Qui sembra verosimile l'ambientazione spaziale e prospettica legata a sentimenti di *pathos*, propri del mondo dionisiaco: la Menade trattenuta dal Satiro/Sileno, che impugna un lungo tirso con braccio teso in avanti, cattura l'attenzione dell'intera scena. Questa iconografia del rapimento del Satiro che solleva la Menade afferrandola per la vita trova analogia corrispondenza nella ceramica attica rinvenuta anche in contesti punici: è il caso della coppa attica a figure nere, opera dell'attività del Gruppo Leafless, proveniente da Tharros²⁷⁷. Circa la commistione tra Bes e la figura del Sileno sulla glittica si registrano in catalogo due sigilli. Il Nr. C/67 proveniente da Tharros, dove il Sileno porta sulla testa una corona simile a quella di Bes, il cosiddetto «modio». Nel Nr. C/82 si potrebbe leggere lo stesso corona.: ma poiché si tratta di una rappresentazione grafica la lettura rimane incerta. La contiguità e/o integrazione delle figure di Satiro/Sileno e Bes è esplicita nella documentazione delle cretule selinuntine, di cui si parlerà in seguito.

A ricordare la manifestazione di Dioniso negli elementi vegetali, soprattutto affidata a corone d'edera, concorre il satiro dell'impronta dello scarabeo Nr. C/83 proveniente dalla Tunisia, dello scarabeo Nr. C/47 conservato a Berlino²⁷⁸ e forse anche dello scarabeo Nr. C/36 proveniente da Tharros. In quest'ultimo la lettura per edera è incerta poiché potrebbe trattarsi anche di uno strumento musicale, forse un cimbalo²⁷⁹ e quindi rientrare nell'ambito delle testimonianze sulla musica dionisiaca. In quest'ottica le figurazioni rientrano quasi tutte nello schema della corsa al ginocchio e soltanto in un caso il Satiro appare in compagnia di una Menade, che sembra sostenere un sistro (Nr. C/45). Gli strumenti musicali utilizzati sono il doppio flauto (Nr. C/12, 35-36), solo in un caso pare attestato il flauto semplice (Nr. C. 33), e la *lyra*²⁸⁰ (Nr. C/22-44,51).

Alcuni di questi documenti rientrano in una ricerca da me curata in occasione della giornata di studi tenuta il 31 marzo 2010 a Ravenna «Da Tell Afis in Siria a Mozia. Studi e ricerche di archeologia orientale»²⁸¹, dove si fa presente la rappresentazione della *trance* di queste figurazioni sileniche, che si evidenzia nel gesto della testa volta all'indietro o verso l'alto e nel ruolo del doppio *aulos*, strumento per eccellenza dionisiaco, tanto che fra gli epiteti assegnati al dio si segnala quello di Αὐλονεύεϛ, a sottolineare l'importanza del flauto nella

²⁷⁷ Tronchetti 1979: 64, fig.1.

²⁷⁸ Su questo scarabeo si è ampiamente discusso, nella parte dedicata alla mitologia.

²⁷⁹ Nelle Antesterie si celebrava il dio nella «festa della fioritura»; diverse sono le fonti classiche su questo aspetto del dio, cfr. Otto 1990: 160-67.

²⁸⁰ Soltanto a partire dal IV secolo si registra la presenza della *lyra* nelle figurazioni della ceramica, Castaldo 2000:107-108.

²⁸¹ De Vita 2011: in particolare, 110-14.

musica dionisiaca eseguita perlopiù da Satiri e Sileni²⁸². Musica che a partire dal V sec. a.C. nella *paideia* attica si caratterizza negativamente a fronte di quella eseguita con la *lyra*, che al contrario conosce un alto credito²⁸³. Il rapporto stretto di questi strumenti con i Coribanti testimoniato da un passo della Antologia Palatina (VI, 165)²⁸⁴ ci porta a quel confine che si registra tra i due rituali: quello appunto dei Coribanti specificatamente individuale e maschile e quello dionisiaco che è prevalentemente femminile e collettivo²⁸⁵. Entrambi comunque si caratterizzano per i loro ritmi estatici e per le loro valenze catartiche²⁸⁶. E ancora un certo legame dei Coribanti e dei Satiri con la Madre Rea, identificata con Cibele, ci porta alle origini di questi strumenti catartici dalla Frigia (Euripide, *Le Baccanti* 123-134)²⁸⁷: Daniela Castaldo descrive così tale variante dell'*aulos* «con il tubo di destra dritto, mentre quello di sinistra termina con una parte ricurva che è in realtà un corno adottato all'estremità del tubo stesso»²⁸⁸. Non mancano rinvenimenti di *auloi* a Mozia in contesti abitativi del IV-III sec. a.C.²⁸⁹ ma l'uso rituale di questi strumenti si attesta perlopiù nella coroplastica, dove non sembra possibile, tuttavia, distinguere una specificità frigia. Altro strumento musicale, ancorché simbolo dionisiaco, è la *syrix* o flauto di Pan, attestato soltanto su una cretula proveniente dal tempio di Cartagine (Nr. C1/21), la cui presenza a fianco dei Satiri si registra, dall'età tarda, sia nella ceramica²⁹⁰ sia nella numismatica²⁹¹.

Di notevole rilevanza è il *tympanon*, seppur non figura tra gli strumenti per eccellenza dionisiaci, attestato soltanto a partire dalla seconda metà del V secolo a.C. nelle ceramiche attiche a figure rosse a seguito dell'introduzione di culti vicino-orientali, come quello di Cibele: sia la tradizione letteraria sia quella iconografica ne confermano l'ambientazione in contesti dionisiaci²⁹². Tra i sigilli si riporta in catalogo il Nr. C/7 di fine V secolo a.C.:

²⁸² Castaldo 200: 81.

²⁸³ Castaldo 2000: 82.

²⁸⁴ Στρεπτόν βασσαρικοῦ ῥόμβον θιάσιοι μύωπα/ καὶ σκύλος ἀμφιδόρου στικτόν ἀχαιίνεω/ καὶ κορυβαντείων ἰαχήματα χάλκεα ῥόπτρων / καὶ θύρσου χλοερὸν κωνοφόρου κάμακα / καὶ κούφοιο/ βαρὸν τυπάνου βρόμον ἠδὲ φορηθὲν / πολλάκι μιτροδέτου λίκνον ὑπερθε κόμης / Εὐάνθη Βάκχω, τὴν ἔντρομον ἀνίκα θύρσοις/ ἄτρομον εἰς προπόσεις χεῖρα μετηφίασεν.

²⁸⁵ Guidorizzi 2010: 62; sulla discussa origine fenicia dei Cabiri/Coribanti, cf. Burkert 2001. Nella tradizione mitologica il culto di Dioniso è collegato con quello dei cabiri: Cabiro è padre di Dioniso e di Sabazio, cfr. Musti 2001: 154.

²⁸⁶ Sulla trance provocata dalla musica e dalla danza, cf. Platone Symp. 215, c, Leg. 790e-791b, Arist. Pol. 1340 a.

²⁸⁷ Ἔνθα τρικόρυθες ἄντροις / βυρσότονον κύκλωμα τόδε / μοι Κορύβαντες ἠῦρον·βακχεῖαι δ' ἄμα συντόνωι / κέρασαν ἠδυβόαι Φρυγίων / αὐλῶν πνεύματι ματρός τε Ῥέας ἔς/χέρα θῆκαν, κτύπον εὐάσμασι βακχῶν·παρὰ δὲ μαινόμενοι Σάτυροι / ματέρος ἔξανύσαντο θεᾶς, / ἔς δὲ χορεύματα / συνῆψαν τριετηρίδων, αἷ χαιρεῖ Διόνυσος.

²⁸⁸ Castaldo 2000: 81.

²⁸⁹ Bellia 2012: 96.

²⁹⁰ Per l'invenzione di tale strumento musicale, cfr. Castaldo 2000: 64.

²⁹¹ La siringa appare su alcune monete dell'Arcadia contrapposta alla testa di Pan, cfr. Ruotolo 2007: 207.

²⁹² Un'ampia raccolta sulle fonti letterarie riguardanti l'*aition* in Castaldo 2000: 97.

proveniente dall'Arcadia, riporta un'iconografia di tradizione greca. Il *tympanon*, ampiamente presente anche nel Vicino Oriente a partire dal II millennio a.C., è stato da alcuni letto come attributo di Astarte-Afrodite. Da un'attenta analisi delle fonti letterarie è ragionevole, tuttavia, ritenere che non sia possibile individuare un'unica connessione culturale, infatti, la musica poteva essere adottata per diverse cultualità e divinità. A tal proposito, ancora Daniela Castaldo ribadisce la stretta relazione tra il culto di Dioniso e quello di Afrodite, connessione testimoniata sia dall'utilizzo di tali strumenti musicali sia dagli stessi «atteggiamenti» delle figure femminili²⁹³.

Così è attestato anche per i *kymbala* che a partire dal V secolo vengono utilizzati in cultualità sia di Demetra²⁹⁴ sia di Astarte²⁹⁵, ma anche di Dioniso²⁹⁶. Non è dunque possibile, alla luce delle recenti indagini, escludere decisamente un nesso con il contesto dionisiaco laddove si registrano queste testimonianze in contesti sepolcrali di centri fenici e punic, a stretto contatto con comunità greche, dove evidenti sono gli aspetti legati al banchetto funerario non estraneo ai circoli dionisiaci²⁹⁷.

In ogni caso, la documentazione glittica d'archivio è in quest'ambito piuttosto scarsa, a fronte di quella, assai più consistente, che si registra nel *tofet* e nelle necropoli. Più frequenti sono le iconografie con il tema della Menade danzate in estasi con fiaccola (Nr. C1/33), tirso (Nr. C1/29) o corona (Nr. C/38) e senza attributi (Nr. C1/30-32, 35-37) con attestazioni sia a Cartagine sia a Selinunte.

Le cretule dei templi di Apollo a Cartagine e a Selinunte²⁹⁸ costituiscono una documentazione unica per la definizione delle comunità puniche nella loro espressione politica, utili come sono alla sottoscrizione di atti aventi effetti politici ed amministrativi che incidono nel quotidiano e nell'economia del nucleo urbano. Come già nei sigilli di contesti tombali, è evidente la gemmazione delle classi dirigenti che governano «il popolo» delle singole città puniche dalla società di Cartagine d'Africa. In quest'ambito trovano conferma le più diffuse iconografie di diretta o indiretta ambientazione dionisiaca, che qui assumono un valore «laico» aggiuntivo rispetto alle ambientazioni più connotate culturalmente, dalle arule alle stele votive. Dioniso nella sua «ieratica» identità divina è presente sia a Cartagine (Nr.

²⁹³ Castaldo 2000: 77.

²⁹⁴ Bellia 2012: 7.

²⁹⁵ A Cartagine i cimbali riportano la dedica ad Astarte, cfr. Fariselli 2007: 34.

²⁹⁶ Moreaux 1970: 12.

²⁹⁷ Vedi, ad esempio, i cimbali rinvenuti nella necropoli di Panormo, cfr. Bellia 2007: 13. Sui cimbali rinvenuti a Selinunte la studiosa sottolinea una certa affinità tipologica con quelli rinvenuti a Nimrud, ed un contatto delle stesse colonie greche con le comunità fenicio puniche.

²⁹⁸ Una prima analisi sulle cretule con l'iconografia di Bes/Sileno provenienti dal Tempio C di Selinunte è compiuta in occasione di una giornata di studi presso il Campus Archeologico Museale al Timpone Nero di Selinunte-Castelvetrano, cfr. De Vita 2010; per un recente studio complessivo, cfr. De Simone 2008; vedi anche De Simone 2010.

C1/39-46) sia a Selinunte (Nr. C1/56-58); il *komos* è evocato esplicitamente in alcuni dei suoi protagonisti, nel Satiro/Sileno (Nr. C1/21-29), nella Menade (Nr. C1/30-38) e nel *komaste* (Nr. C1/47-51). Le teste frontali sono le iconografie che meglio si prestano alle sintesi ibride fra le figure di Bes e del Satiro/Sileno (Nr. C1/13-16, 54, 63, 69-72) e del *gorgoneion* con connotati di Satiro/Sileno (Nr. C1/10-11). Accanto ad una testa con soli tratti silenici (Nr. C1/12), Selinunte aggiunge alla già ricordata commistione fra l'immagine di Bes e Satiro/Sileno due grappoli d'uva a cornice del volto (Nr. C1/64-68, 80-82). A Cartagine, un tralcio d'uva con il *kantharos*²⁹⁹ (Nr. C1/52), e con edera (Nr. C1/53)³⁰⁰, così significativamente presente come immagine «dominante» nel *tofet* e, ancora il *kantharos* da solo, a Selinunte (Nr. C1/77-79), richiamano il tema dionisiaco.

Una cretula da Selinunte offre un riferimento più esplicito al coinvolgimento di animali nel *komos* dionisiaco, con la figura di Satiro/Sileno su pantera (Nr. C1/55).

Seguono il grifone, con il proprio ruolo di accompagnatore degli Inferi riveste un peculiare riferimento dionisiaco, attestato così a partire dal IV sec. a.C. nella ceramica a figure rosse dell'Italia meridionale in connessione sia con Apollo sia con Dioniso³⁰¹ ed in relazione anche con le dottrine del pitagorismo³⁰². Presente sia nelle cretule di Cartagine sia nelle cretule di Selinunte (Nr. C1/1-8, 73-76) in modalità compositive peraltro attestate in contesti culturali moziesi (Nr. B/1-14); infine, la lepre (Nr. C1/9) partecipa di scene di *komos* in un sigillo rinvenuto ad Ibiza, dove l'animale notturno per definizione mitologica³⁰³ è protagonista delle varie scene di ambientazione dionisiaca (Nr. C/78).

In conclusione, appare evidente che laddove nei contesti ora ricordati si registrino iconografie palesemente greche vige tuttavia l'opportunità da parte dello studioso di riconoscerli, almeno a partire dal VI secolo a.C., anche valori culturali e politici diffusi presso la *koine* fenicio-punica, come, in merito all'archivio di Selinunte, è stato proposto da C. Zoppi³⁰⁴. Sono le iconografie ad attestarci ancora una volta quei complessi fenomeni di sincretismo e assimilazione tra dèi di provenienza culturale diversa, ma in qualche modo affini: una tendenza che si dispiega in tutti i sistemi politeistici e soprattutto in contesti in cui le diverse *etnie* si trovano ad uno stretto e continuo contatto.

²⁹⁹ Cfr. M. Medde 2005.

³⁰⁰ Il motivo dell'edera presente sia nelle cretule sia nella stele di Cartagine sembra rievocare il mito che narra dell'apparizione dell'edera a protezione del piccolo Dioniso nato dalle fiamme (Euripide, *Phoen.* 651; *Orph. Hym.* 47) cfr. Otto: 161 a testimonianza di un profondo significato escatologico di rinascita.

³⁰¹ L'associazione di Dioniso con il grifone avviene quando viene riconosciuto al dio una valenza prevalentemente funeraria, in rapporto con le dottrine orfiche e pitagoriche, cfr. Delplace 1980: 374-75.

³⁰² Circa la presenza del pitagorismo nelle comunità cartaginesi, vedi per ultimo, De Vita 2008.

³⁰³ Cfr. Senofonte, *Cinegetico*, 5,4.

³⁰⁴ L'autore approfondisce il significato politico di Eracle nell'assimilazione con Melqart sulle cretule selinuntine, di fondamentale importanza per gli aspetti sincretistici tra la cultura greca e quella punica, cfr. Zoppi 1996.

I rasoi in bronzo³⁰⁵, testimoni dell'avvenuta tonsura sacra, vero e proprio valore aggiunto elitario della deposizione, recepiscono nelle incisioni le scelte escatologiche della comunità di appartenenza, dove non mancano suggestioni dionisiache: dal Sileno suonatore di flauto quale incisione complementare della più centrale iconografia di Isi nutrice (Nr. E/1), al grifone, anch'esso in funzione complementare rispetto alle due iconografie principali di Melqart ed Isi nutrice (Nr. E/9), dalla timpanista di profilo (Nr. E/4, 6, 13), alle possibili connessioni con iconografie taurine (Nr. E/2-3,10-11) e marine (Nr. E/7). In due rasoi (Nr. E/8, 129) più diretta è la suggestione dionisiaca dei tralci di vite e dell'edera in due rasoi.

La ceramica d'importazione attica e le sue imitazioni sono note come veicoli di trasmissione di modelli di aggregazione civile, soprattutto in riferimento al rituale del banchetto. Nonostante sia dibattuta la questione circa l'interpretazione delle immagini condivise dalla committenza, poiché non è sempre facile nella diffusione spesso mediata di tale produzione individuare a monte una domanda ben definita³⁰⁶, si ritiene utile ai fini della nostra ricerca evidenziare, in particolare, gli aspetti iconografici che potrebbero rimandare a fenomeni di compenetrazione religiosa³⁰⁷.

In verità è utile tenere nella dovuta considerazione quanto nota in tempi recenti Carlo Tronchetti sull'utilizzo a tal fine della ceramica attica rinvenuta in Sardegna: le riserve espresse mettono fortemente in dubbio il suo messaggio ideologico, trattandosi secondo lo studioso di immagini generiche e di reperti di scarso valore artistico³⁰⁸.

Si dà riscontro dei rinvenimenti utili nella Sicilia e nella Sardegna puniche, in particolare, dei centri della Sicilia Occidentale tucididea, dando per scontato la presenza di importazioni attiche di tale ambito a Cartagine³⁰⁹ ampiamente documentata: il materiale raccolto non può prefiggersi alcun bilancio quantitativo esaustivo.

Le «terre di Mozia»³¹⁰ è la provenienza di un cratere a colonnette di tipologia attica, ma di esecuzione punica (Nr. Fa/1), per cui si riporta la lettura data nel 2011: «Il vaso...porta nell'attacco superiore delle anse una protome silenica. Le protomi si distaccano dalle teste di Sileno che decorano le prese di bacini, documentati nei principali centri punici, da Cartagine

³⁰⁵ Uno studio iconografico sui rasoi è stato in parte pubblicato, Cfr. De Vita 2011.

³⁰⁶ Giudice 1999: 268-69.

³⁰⁷ Così scrive Ida Tamburello: «...la diffusione del vasellame greco potrebbe indicare, oltre al gradimento per i prodotti spesso perfetti, la simpatia per i culti greci, in particolare di Dioniso e di Eracle, così spesso raffigurati sui vasi», cfr. Tamburello 1999:125.

³⁰⁸ Tronchetti 2009: 556. Taramelli in occasione della pubblicazione dello *skyphos* attico (Nr. F/23) sottolineava che nella necropoli questo era un caso unico di rinvenimento, cfr. Taramelli 1912: 125.

³⁰⁹ Cfr. J.-P. Morel 1991: 323 -44.

³¹⁰ Tale indicazione nei Regitri di Inventario si riporta in catalogo per la ceramica attica rinvenuta durante gli scavi condotti dal Whitaker (Nr. F/1-4).

alla stessa Mozia, ed hanno impostazione prossima a quella di una protome silenica ibicenca che si distingue per il suo carattere bacchico, come sottolinea San Nicolás Pedraz».

Di pregievole fattura è il frammento di *oinochoe* (Nr. F/1) configurato a testa di Sileno, analogo alle maschere ed ai supporti di anse, conferma ulteriore dell'importanza di tale volto³¹¹ presso le comunità fenicie a stretto contatto con le popolazioni autoctone e greche: il frammento proviene da Birgi, località che costituisce alla luce delle nuove ricerche parte integrante del territorio moziense ed un osservatorio privilegiato per lo studio delle compresenze pluriethniche³¹².

La ceramica attica si rivela, quindi, indizio archeologico di notevole rilevanza per l'individuazione di questi processi che si dispiegano in modo particolare nella Sicilia occidentale: è il caso di Panormo, dove il corredo funerario della Tomba 91 della necropoli di Caserma *Tuköri* offre un contesto che rientra in pieno in tali dinamiche³¹³.

Per la Sardegna, invece, da non sottovalutare in quel processo di ellenizzazione è il contatto di Cartagine con l'Etruria, soprattutto a partire dal 510 a.C. quando l'isola si trova sotto controllo della Capitale africana³¹⁴: in contatto con l'Etruria meridionale, ricchissima dei ritrovamenti di ceramica attica, espliciti testimoni di culti dionisiaci, eleusini e di ideologie di stampo elitario³¹⁵.

In Sicilia, la ceramica attica esaminata si pone principalmente tra la metà del VI e i primi decenni del V secolo a.C. con un frammento databile al 580-570 a.C. (Nr. F/4); pochi i documenti tra la seconda metà del V e la prima metà del IV secolo a.C. Il primo pittore documentato è il Pittore KY appartenente al gruppo dei Komasti, la cui produzione, costituita prevalentemente da coppe decorate con scene di *komos*, è attestata nella figurazione di un frammento proveniente da Mozia (Nr. F/4).

A Tharros tali importazioni prendono avvio intorno alla metà del VI secolo a.C. con un incremento tra il 500 e il 480 a.C. e una persistenza fino al IV secolo a.C. Sembra, dunque, che rispetto alle importazioni di ceramica attica figurata si possa parlare di una priorità cronologica nelle testimonianze della Sicilia punica, protagonista nella seconda metà del VI secolo a.C. di un serrato confronto con la cultura greca.

³¹¹ In un contesto sacro di Monte Saraceno di Ravenusa analoghi reperti sono stati attribuiti a culti femminili di carattere ctonio, cfr. Calderone-Tramontana 2009: 592.

³¹² Spatafora 2008: 38-39.

³¹³ Spatafora 2012: 66-68, fig. 16.

³¹⁴ Stiglitz 2009a.

³¹⁵ Vedi, fra gli altri, Pizzirani 2008.

CATALOGO

I documenti figurati raccolti, lungi da qualsiasi pretesa di esaustività e ripresi dai *corpus* più utilizzati, si propongono di evidenziare gli aspetti figurativi del culto di Dioniso presenti in diverse categorie artigianali quali si attestano nelle comunità puniche d'Occidente, con particolare riguardo ai santuari e alle necropoli.

In linea di massima si sono mantenute le letture delle pubblicazioni di primo riferimento, salvo qualche necessario aggiornamento e la rubricazione in termini coerenti e facilmente comparabili nell'ambito del messaggio dionisiaco che si ritiene d'individuare nei differenti supporti tipologici.

Le schede sono ordinate per categorie artigianali.

A. MONUMENTI IN PIETRA

B. COROPLASTICA/TERRACOTTA

C. SIGILLI A SCARABEO IN PIETRA DURA

C1. CRETULE

D. AMULETI

E. RASOI

F. CERAMICA A FIGURE ROSSE E NERE

FI. CERAMICA D'IMITAZIONE ATTICA

Monumenti in pietra A.

Oggetto	Cippo falliforme.	Nr. A/1
Datazione	V-IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Nazionale Archeologico di Cagliari.	
Descrizione	Arenaria. In bassorilievo, danza rituale con esposizione di bucranio.	
Bibliografia	Barreca 1986: 157; fig. 120; Manfredi 1988; Bernardini 2012: 381-82 fig. 2, C.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/2.
Datazione	Seconda metà VI-V sec. a. C.	
Provenienza	Mozia, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto con la mano sinistra e percorso dalla destra.	
Bibliografia	Moscato – Uberti 1981: 49-50, 237, n. 895; Moscato 1992: 23, fig. 12; Moscato 1995a: 117, tav. XV.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/3.
Datazione	Seconda metà VI-V sec. a. C.	
Provenienza	Mozia, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto con la mano sinistra e percorso dalla destra.	
Bibliografia	Moscato – Uberti 1981: 49-50, 237, n. 896.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/4.
Datazione	Seconda metà VI-V sec. a. C.	
Provenienza	Mozia, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto con la mano sinistra e percosso dalla destra.

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 49-50, 237, n. 897.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/5.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto con entrambe le mani.

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 49-50, 238, n. 898.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/6.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante, incisione superficialmente, figura femminile a destra, con braccio sinistro proteso e piegato in alto a sostenere il timpano percorso dalla mano destra.

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 49-50, 238, n. 899.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/7.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante, incisa, figura femminile a destra, con braccia protese in avanti e timpano.

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 49-50, 238, n. 900.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/8.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante, incisa, figura femminile a sinistra con braccia protese in avanti e timpano.

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 49-50, 238, n. 901.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/9.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante, a rilievo, figura femminile a sinistra, con mantello ionico, braccia protese in avanti e timpano.

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 49-50, 238, n. 902; De Vita 2011: 16-17, fig.11.

Oggetto Stele votiva Nr. A/10.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante, a rilievo, figura femminile a destra, con mano sinistra a sostenere il timpano percosso dalla mano destra.

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 49-50, 239, n. 903; De Vita 2011: 16, fig.10.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/11.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante, a rilievo bassissimo, figura femminile a destra, con braccia protese in alto a sostenere il timpano. Alla base, iscrizione.

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 49-50, 239, n. 904.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/12.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante, a incisione, figura femminile a destra, con braccia protese in alto a sostenere il timpano. Tracce di pittura in rosso.

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 49-50, 239, n. 905.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/13.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante, a basso rilievo, figura maschile a destra, con testa tondeggianti, barba a punta, braccio destro proteso in avanti, sinistro in alto, corto gonnellino (?).

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 52, 246, n. 940.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/14.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola, a basso rilievo, figura maschile a sinistra, con testa tondeggianti, barba a punta, braccia protese in avanti. Alla base, iscrizione.

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 52, 247, n. 942.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/15.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola, a rilievo, figura maschile a destra, seduta in trono, con testa tondeggianti, barba a punta, braccia protese e levate in alto, veste aderente.

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 52, 259, n. 1005; De Simone 2012: 316.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/16.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola, a rilievo, figura maschile a destra, seduta, con capigliatura a ricciolo sulle spalle, dettagli fisionomici marcati, barba a punta, braccia protese e levate in alto, gambe nude su piccolo seggio trapezoidale, privo di spalliera.

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 52, 259, n. 1006.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/17.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola, a rilievo, figura maschile a destra, seduta, con capigliatura a ricciolo sulle spalle, dettagli fisionomici marcati, barba a punta, braccia protese e levate in alto, gambe nude su piccolo seggio trapezoidale, privo di spalliera.

Bibliografia Moscati - Uberti 1981: 52, 259-60, n. 1007; Moscati 1995: 125, tav. XXIII.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/18.

Datazione Inizio - prima metà del VI secolo a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola, a basso rilievo, figura maschile a sinistra, in danza con braccia aperte e capigliatura a caschetto.

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 53, 250, n. 955; De Vita 2011: 14, fig. 6.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/19.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.

Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante schematica, figura maschile a rilievo a sinistra, in danza con braccia piegate in alto come a sostenere dei cimbali, capigliatura a caschetto con ricciolo, dettagli fisionomici marcati.

Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 53, 250, n. 956; DeVita 2011: 14, fig. 7.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/20.

Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.

Provenienza Mozia, *tofet*.
Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.
Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante schematica, figura maschile a basso rilievo, in danza a destra con braccia piegate in alto, capigliatura a caschetto con ricciolo, dettagli fisionomici marcati.
Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 53, 250, n. 957.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/21.
Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.
Provenienza Mozia, *tofet*.
Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.
Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola egittizzante schematica, figura maschile a basso rilievo, in danza a sinistra con braccia dritte lungo il corpo, acconciatura rotondeggiante, barba a punta e corto gonnellino
Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 53, 250, n. 958.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/22.
Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.
Provenienza Mozia, *tofet*.
Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia.
Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola, figura maschile a basso rilievo, gradiente a destra, con acconciatura rotondeggiante, barba a punta (?), braccia alzate, corto gonnellino (?), sormontata da disco solare. Pittura rossa: stipiti, trabeazione (urie), figura, disco solare.
Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 53, 251 n. 959.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/23.
Datazione Seconda metà VI-V sec. a. C.
Provenienza Mozia, *tofet*.
Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia
Descrizione Roccia calcarea. Entro edicola, figura maschile a rilievo, frontale con la testa volta a destra, acconciatura rotondeggiante, barba a punta (?), braccia distese discoste dal corpo in atteggiamento di danza (?).
Bibliografia Moscati – Uberti 1981: 53, 251 n. 965.

Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/28.
Datazione	Seconda metà VI-V sec. a. C.	
Provenienza	Mozia, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Roccia calcarea. Entro edicola, figura umana, a rilievo, frontale.	
Bibliografia	Moscato – Uberti 1981: 54, 253, n. 974; De Vita 2011: 17, fig. 16.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/29.
Datazione	Seconda metà VI-V sec. a. C.	
Provenienza	Mozia, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia	
Descrizione	Roccia calcarea. Entro edicola, a rilievo, frontale “arpia”.	
Bibliografia	Moscato – Uberti 1981: 55, 260, n. 1008; De Vita 2011: 17, fig. 15.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/29a.
Datazione	Seconda metà VI-V sec. a. C.	
Provenienza	Mozia, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia	
Descrizione	Roccia calcarea. Entro edicola, a rilievo, frontale “erma”.	
Bibliografia	Moscato – Uberti 1981: 53-54, 253, n. 971; De Vita 2011: 17, fig. 14.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/30.
Datazione	VII sec. a. C. (?).	
Provenienza	Cartagine, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Arenaria. Figura incisa frontale con braccia levate in alto e piedi a sinistra.	
Bibliografia	Bartoloni 1976: 146, n. 570.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/31.
Datazione	Fine VII – fine VI sec. a. C. (?).	
Provenienza	Cartagine, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione		

Descrizione Arenaria. Figura incisa frontale su podio, con braccio destro piegato all'altezza della vita e il sinistro alla testa; sopra disco solare con falce lunare con corni in basso.

Bibliografia Bartoloni 1976: 146, n. 571.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/32.

Datazione VII sec. a. C. (?).

Provenienza Cartagine, *tofet*.

Luogo di conservazione

Descrizione Arenaria. Figura incisa frontale, a risparmio, con braccia levate in alto e piedi a sinistra.

Bibliografia Bartoloni 1976: 146, n. 572.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/33.

Datazione VII sec. a. C. (?).

Provenienza Cartagine, *tofet*.

Luogo di conservazione

Descrizione Arenaria. Figura frontale, a basso rilievo, con braccia levate piegate in basso, leggermente distanti dal corpo e gambe divaricate.

Bibliografia Bartoloni 1976: 146, n. 573.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/34.

Datazione VII sec. a. C. (?).

Provenienza Cartagine, *tofet*.

Luogo di conservazione

Descrizione Arenaria. Figura frontale, a rilievo, con braccia levate, gambe divaricate e piedi volti a sinistra.

Bibliografia Bartoloni 1976: 146, n. 575.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/35.

Datazione VII sec. a. C. (?).

Provenienza Cartagine, *tofet*.

Luogo di conservazione

Descrizione Arenaria. Entro edicola, figura, a basso rilievo, con braccia piegate in basso leggermente scostate dal corpo, gambe divaricate e piedi volti a sinistra.

Bibliografia	Bartoloni 1976: 146, n. 577.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/36.
Datazione	VII sec. a. C. (?).	
Provenienza	Cartagine, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Arenaria. Entro edicola, figura, a rilievo, stante con braccia aperte.	
Bibliografia	Bartoloni 1976: 148, n. 591.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/37.
Datazione	Fine VII – fine VI sec. a. C. (?).	
Provenienza	Cartagine, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Arenaria. Entro edicola, figura, a basso rilievo, con braccia levate in alto, gambe divaricate con piedi a destra; nel campo a sinistra, elemento rettangolare.	
Bibliografia	Bartoloni 1976: 149, n. 597.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/38.
Datazione	V - metà IV sec. a. C. (?).	
Provenienza	Cartagine, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Arenaria. Entro edicola egittizzante, figura, a basso rilievo, con braccia piegate in basso, leggermente scostate dal corpo e gambe divaricate.	
Bibliografia	Bartoloni 1976: 151, n. 605.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/39.
Datazione	Fine VII – fine VI sec. a. C. (?).	
Provenienza	Cartagine, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Arenaria. Entro edicola egittizzante, figura femminile frontale, a basso rilievo, con timpano al petto tenuto da entrambe le mani.	
Bibliografia	Bartoloni 1976: 148, n. 589.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/40.

Datazione	Fine VII – fine VI sec. a. C. (?).	
Provenienza	Cartagine, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Arenaria. Entro edicola egittizzante, figura femminile frontale, a basso rilievo, con timpano al petto tenuto da entrambe le mani.	
Bibliografia	Bartoloni 1976: 149, n. 593.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/41.
Datazione	Fine VII – fine VI sec. a. C. (?).	
Provenienza	Cartagine, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Arenaria. Entro edicola egittizzante, figura femminile frontale, a basso rilievo, con timpano al petto tenuto da entrambe le mani.	
Bibliografia	Bartoloni 1976: 149, n. 595.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/42.
Datazione	Fine VII – fine VI sec. a. C. (?).	
Provenienza	Cartagine, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Arenaria. Entro edicola egittizzante, figura femminile frontale, a basso rilievo, con timpano al petto tenuto da entrambe le mani.	
Bibliografia	Bartoloni 1976: 149, n. 596.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/43.
Datazione	V – metà IV sec. a. C. (?).	
Provenienza	Cartagine, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Arenaria. Entro edicola egittizzante, figura femminile frontale, a basso rilievo, con timpano al petto tenuto da entrambe le mani.	
Bibliografia	Bartoloni 1976: 149-50, n. 598.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/44.
Datazione	V – metà IV sec. a. C. (?).	
Provenienza	Cartagine, <i>tofet</i> .	

- Luogo di conservazione
- Descrizione Arenaria. Entro edicola egittizzante, figura femminile frontale, a basso rilievo, con gambe divaricate e timpano al petto tenuto da entrambe le mani.
- Bibliografia Bartoloni 1976: 150, n. 602.
-
- Oggetto Stele votiva. Nr. A/45.
- Datazione Fine VII - fine VI sec. a. C. (?).
- Provenienza Cartagine, *tofet*.
- Luogo di conservazione
- Descrizione Arenaria. Entro edicola egittizzante, figura femminile frontale, a rilievo, con gambe leggermente divaricate e timpano al petto tenuto da entrambe le mani.
- Bibliografia Bartoloni 1976: 151, n. 606.
-
- Oggetto Stele votiva. Nr. A/46.
- Datazione Fine VII - fine VI sec. a. C. (?).
- Provenienza Cartagine, *tofet*.
- Luogo di conservazione
- Descrizione Arenaria. Entro edicola egittizzante con cornici rientranti, figura femminile frontale, a rilievo, con timpano al petto tenuto da entrambe le mani.
- Bibliografia Bartoloni 1976: 151, n. 607.
-
- Oggetto Stele votiva. Nr. A/47.
- Datazione VII sec. a. C. (?).
- Provenienza Cartagine, *tofet*.
- Luogo di conservazione
- Descrizione Arenaria. Foglia di edera a rilievo. Tracce di pittura sulla parte posteriore.
- Bibliografia Bartoloni 1976: 152, n. 613.
-
- Oggetto Stele votiva. Nr. A/48.
- Datazione IV-III sec. a.C.
- Provenienza *Hadrumentum/Sousse, tofet*.
- Luogo di conservazione Sousse, Musée archéologique.

Descrizione Arenaria. In edicola, figura femminile, a basso rilievo, seduta a sinistra con timpano tenuto in avanti da entrambe le mani; nel campo, a sinistra, bruciapfumi con disco solare e falce lunare con corni volti in basso.

Bibliografia Moscati 1996: 249, n. 53, tav. II.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/49.

Datazione V – IV sec. a.C.

Provenienza Tharros, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo Archeologico Nazionale, di Cagliari.

Descrizione Arenaria eolica. In edicola, figura frontale con piedi divaricati.

Bibliografia Moscati – Uberti 1985: 114, n. 110; Moscati 1992: 62, fig. 48.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/50.

Datazione V – IV sec. a.C.

Provenienza Tharros, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo Archeologico Nazionale, di Cagliari.

Descrizione Arenaria eolica. In edicola, figura frontale con braccia distese.

Bibliografia Moscati – Uberti 1985:122, n. 143; Moscati 1992: 62.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/51.

Datazione IV sec. a.C.

Provenienza Tharros, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo Archeologico Nazionale, di Cagliari.

Descrizione Arenaria eolica, calcarenite. In edicola egittizzante, lastrina con incisa figura a destra di timpanistra. Tracce di pittura rossa.

Bibliografia Moscati – Uberti 1985: 121, n. 141; Moscati 1992: 62.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/52.

Datazione IV sec. a.C.

Provenienza Tharros, *tofet* (?)/ Sant'Antioco, *tofet* (?).

Luogo di conservazione Museo Egizio di Torino.

Descrizione In edicola egittizzante, figura femminile frontale, a rilievo, con braccio sinistro disteso lungo il fianco e destro piegato al petto a reggere timpano.

Bibliografia Curto 1996: 640-43, fig. 1.

Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/53.
Datazione	IV sec. a.C. (?).	
Provenienza	Tharros, <i>tofet</i> (?)/ Sant'Antioco, <i>tofet</i> (?).	
Luogo di conservazione	Museo Egizio di Torino.	
Descrizione	In edicola egittizzante, figura femminile frontale, a rilievo, su podio con braccia piegate al petto a reggere timpano.	
Bibliografia	Curto 1996: 643-44, fig. 2.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/54.
Datazione	IV sec. a.C. (?).	
Provenienza	Tharros, <i>tofet</i> (?)/ Sant'Antioco, <i>tofet</i> (?).	
Luogo di conservazione	Museo Egizio di Torino.	
Descrizione	In edicola egittizzante, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto con la mano sinistra e percosso dalla destra.	
Bibliografia	Curto 1996: 645-46, fig. 3.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/55.
Datazione	IV sec. a.C. (?).	
Provenienza	Tharros, <i>tofet</i> (?)/ Sant'Antioco, <i>tofet</i> (?).	
Luogo di conservazione	Museo Egizio di Torino.	
Descrizione	In edicola egittizzante, figura femminile frontale, a rilievo, con braccia piegate al petto a reggere timpano.	
Bibliografia	Curto 1996: 647-48, fig. 4.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/56.
Datazione	IV sec. a.C. (?).	
Provenienza	Tharros, <i>tofet</i> (?)/ Sant'Antioco, <i>tofet</i> (?).	
Luogo di conservazione	Museo Egizio di Torino.	
Descrizione	In edicola egittizzante, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto con la mano sinistra e percosso dalla destra.	
Bibliografia	Curto 1996: 655, 657-58, fig. 10.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/57.

Datazione IV sec. a.C. (?).
Provenienza Tharros, *tofet* (?)/ Sant'Antioco, *tofet* (?).
Luogo di conservazione Museo Egizio di Torino.
Descrizione In edicola, figura maschile a rilievo stante con braccio destro disteso lungo il fianco e il sinistro piegato al petto a sorreggere un animale di profilo con orecchie appuntite.
Bibliografia Curto 1996: 648-49, fig. 5.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/58.
Datazione IV sec. a.C. (?).
Provenienza Tharros, *tofet* (?)/ Sant'Antioco, *tofet* (?).
Luogo di conservazione Museo Egizio di Torino.
Descrizione In edicola, figura maschile a rilievo stante con braccia incise distese sul ventre.
Bibliografia Curto 1996: 651-52, fig. 7.

Oggetto Stele votive. Nr. A/59-92.
Datazione V – metà IV a.C.
Provenienza Sant'Antioco/Sulcis, *tofet*.
Luogo di conservazione Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.
Descrizione Tufo trachitico. In edicola egittizzante, figura femminile stante, in rilievo, con timpano al petto tenuto da entrambe le mani.
Bibliografia Bartoloni 1986: 59-64, 67-68, 72, 77-78, nn. 211, 213-218, 220-221, 225, 235, 269, 281, 308-309, 312.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/93-114.
Datazione V – metà IV a.C.
Provenienza Sant'Antioco/Sulcis, *tofet*.
Luogo di conservazione Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.
Descrizione Tufo trachitico. In edicola egittizzante, figura femminile stante, in rilievo, con timpano alla vita tenuto da entrambe le mani.
Bibliografia Bartoloni 1986: 59, 61, 77-82, 87-88, 93-95, nn. 63-64, 76, 212, 220-221, 235, 237, 301, 309, 316, 321, 329, 331, 337, 339, 379, 380, 421, 425-426, 436.

Luogo di conservazione Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.
Descrizione Tufo trachitico. In edicola, figura femminile, in rilievo, con timpano al petto tenuto da entrambe le mani..
Bibliografia Bondì 1972: 109, n. 17.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/255.
Datazione Dopo la metà del III sec. a.C. (?).
Provenienza Monte Sirai, *tofet*.
Luogo di conservazione Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.
Descrizione Tufo trachitico. In edicola, figura femminile, in rilievo, con timpano al petto tenuto da entrambe le mani.
Bibliografia Bondì 1972: 109-10, n. 18.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/256.
Datazione Dopo la metà del III sec. a.C. (?).
Provenienza Monte Sirai, *tofet*.
Luogo di conservazione Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.
Descrizione Tufo trachitico. In edicola, figura femminile, incisa , con timpano all'altezza della vita tenuto da entrambe le mani..
Bibliografia Bondì 1972: 110-11, n. 19; Moscati 1996: 97-98, tav. XXII, b.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/257.
Datazione Dopo la metà del III sec. a.C. (?).
Provenienza Monte Sirai, *tofet*.
Luogo di conservazione Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.
Descrizione Tufo trachitico. In edicola, figura femminile, in rilievo, con timpano al petto tenuto da entrambe le mani.
Bibliografia Bondì 1972: 114, n. 23.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/258.
Datazione Dopo la metà del III sec. a.C. (?).
Provenienza Monte Sirai, *tofet*.
Luogo di conservazione Roma, già Istituto di Studi del Vicino Oriente dell'Università.

Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile, in rilievo, con timpano al petto tenuto dalle mani.	
Bibliografia	Bondì 1972: 114, n. 24.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/259.
Datazione	Dopo la metà del III sec. a.C. (?).	
Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Roma, già Istituto di Studi del Vicino Oriente dell'Università.	
Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile, in rilievo, con timpano al petto tenuto dalle mani.	
Bibliografia	Bondì 1972: 111-12, n. 20.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/260.
Datazione	Dopo la metà del III sec. a.C. (?).	
Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile, in rilievo, con timpano al petto tenuto dalle mani.	
Bibliografia	Bondì 1972: 112-13, n. 21.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/261.
Datazione	Dopo la metà del III sec. a.C. (?).	
Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto con la mano sinistra e percosso dalla destra.	
Bibliografia	Bondì 1972: 115-16, n. 25.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/262.
Datazione	Dopo la metà del III sec. a.C. (?).	
Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto con la mano sinistra e percosso dalla destra.	

Bibliografia	Bondì 1972: 115-16, n. 26.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/263.
Datazione	Dopo la metà del III sec. a.C. (?).	
Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto con la mano sinistra.	
Bibliografia	Bondì 1972: 117, n. 27.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/264.
Datazione	Dopo la metà del III sec. a.C. (?).	
Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto dalle mani.	
Bibliografia	Bondì 1972: 118, n. 28.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/265.
Datazione	Dopo il III sec. a.C. (?).	
Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a basso rilievo stante con timpano al petto tenuto con la mano sinistra e percosso dalla destra.	
Bibliografia	Bondì 1972: 118-19, n. 29.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/266.
Datazione	Dopo la metà del III sec. a.C. (?).	
Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto con la mano sinistra e percosso dalla destra.	
Bibliografia	Bondì 1972: 119-20, n. 30.	

Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto dalle mani..	
Bibliografia	Bondì 1972: 158, n. 84.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/272.
Datazione	Dopo il III sec. a.C. (?).	
Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto dalle mani.	
Bibliografia	Bondì 1972: 166, n. 95.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/273.
Datazione	Dopo il III sec. a.C. (?).	
Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto dalle mani.	
Bibliografia	Bondì 1972: 166-67, n. 96.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/274.
Datazione	Dopo il III sec. a.C. (?).	
Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto dalle mani (?).	
Bibliografia	Bondì 1972: 168, n. 98.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/275.
Datazione	Dopo il III sec. a.C. (?).	
Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	

Descrizione Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto dalle mani (?).

Bibliografia Bondi 1972: 171-72, n.103.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/276.

Datazione Dopo il III sec. a.C. (?).

Provenienza Monte Sirai, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco

Descrizione Tufo trachitico. In edicola, figura a rilievo stante con timpano e braccia incise al petto tenuto dalle mani.

Bibliografia Moscati 1996: 81-82, tav. XVIIIa.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/277.

Datazione IV-III sec. a.C. (?).

Provenienza Monte Sirai, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco

Descrizione Tufo trachitico. In edicola egittizzante, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto dalle mani.

Bibliografia Bondi 1980: 55, 59, n. 7, tav. XII, 3.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/278.

Datazione Dopo il III sec. a.C. (?).

Provenienza Monte Sirai, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco

Descrizione Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a rilievo stante con timpano al petto tenuto dalle mani (?).

Bibliografia Bondi 1980: 56, n. 9, tav. XII, 1.

Oggetto Stele votiva. Nr. A/279.

Datazione Dopo il III sec. a.C. (?).

Provenienza Monte Sirai, *tofet*.

Luogo di conservazione Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco

Descrizione Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a basso rilievo stante con timpano al petto tenuto dalle mani.

Bibliografia	Bondì 1990: 32, MST83/416, tav. VII, 3.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/280.
Datazione	Dopo il III sec. a.C. (?).	
Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco	
Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a basso rilievo stante con timpano al petto tenuto dalle mani (?).	
Bibliografia	Bondì 1987: 183, MST84/466, tav. XXXVII, b.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/281.
Datazione	Dopo il III sec. a.C. (?).	
Provenienza	Monte Sirai, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco	
Descrizione	Tufo trachitico. In edicola, figura femminile a basso rilievo stante con timpano al petto tenuto dalle mani (?).	
Bibliografia	Bondì 1987: 183, MST84/451, tav. XXXVII, c.; Bondì 1980: 32, 43, tav. VII, 4.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/282.
Datazione	VI - IV sec. a.C. (?).	
Provenienza	Nora, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Arenaria. In edicola egittizzante, figura femminile a basso rilievo stante con timpano alla vita tenuto dalle mani.	
Bibliografia	Moscatti - Uberti 1970: 123, n. 64.	
Oggetto	Stele votiva.	Nr. A/283.
Datazione	VI - IV sec. a.C. (?).	
Provenienza	Nora, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Arenaria. In edicola egittizzante, figura femminile a basso rilievo stante con timpano alla vita tenuto dalle mani.	
Bibliografia	Moscatti - Uberti 1970: 123, n. 65.	

Datazione	VI - IV sec. a.C. (?).
Provenienza	Nora, <i>tofet</i> .
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.
Descrizione	Arenaria. In edicola egittizzante, figura femminile a basso rilievo a destra con braccia protese in avanti a reggere.
Bibliografia	Moscato - Uberti 1970: 126-27, n. 74.

Coroplastica B

Oggetto	Arula.	Nr. B/1.
Datazione	V –IV sec. a.C.	
Provenienza	Mozia, dono Viviani 1869.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Regionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	Su un lato lungo, due grifoni attaccano cavallo abbattuto retrospiciente.	
Bibliografia	Acquaro – De Vita 2004-2005: 94, n. 2, fig.2.	
Oggetto	Arula.	Nr. B/2.
Datazione	V –IV sec. a.C.	
Provenienza	«Terre di Mozia», scavi Whitaker.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Regionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	Su un lato lungo, due grifoni attaccano cavallo abbattuto retrospiciente.	
Bibliografia	Acquaro – De Vita 2004-2005: 96-97, n. 5, fig.15.	
Oggetto	Arula.	Nr. B/3.
Datazione	V –IV sec. a.C.	
Provenienza	«Terre di Mozia», scavi Whitaker.	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Su un lato lungo, due grifoni attaccano cavallo abbattuto retrospiciente.	

Bibliografia	De Vita 2011: 13, fig.1.	
Oggetto	Arula.	Nr. B/4.
Datazione	V –IV sec. a.C.	
Provenienza	«Terre di Mozia». scavi Whitaker.	
Luogo di conservazione	Museo «G.Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Su un lato lungo, due grifoni attaccano cavallo abbattuto	
retrospiciente.		
Bibliografia	Acquaro – De Vita 2004-2005: 99, n. 8, fig.18.	
Oggetto	Arula.	Nr. B/5.
Datazione	V –IV sec. a.C.	
Provenienza	«Terre di Mozia», scavi Whitaker.	
Luogo di conservazione	Museo «G.Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Su un lato lungo, due grifoni attaccano cavallo abbattuto	
retrospiciente.		
Bibliografia	De Vita 2011: 13, fig. 2.	
Oggetto	Arula.	Nr. B/6.
Datazione	Fine V –IV sec. a.C.	
Provenienza	Mozia, zona F. La fortezza occidentale.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Su un lato lungo, due grifoni attaccano cavallo abbattuto	
retrospiciente.		
Bibliografia	Nigro 2011: 98,140, n. MF04.287, fig. 3.95, tav. IV.	
Oggetto	Frammento di arula.	Nr. B/7.
Datazione	V –IV sec. a.C.	
Provenienza	Mozia (?), raccolta Cammazeri Scurti, poi collezione Whitaker..	
Luogo di conservazione	Museo «G.Whitaker» di Mozia, n. inv. 516.	
Descrizione	Grifone a destra attacca cavallo abbattuto	
Bibliografia		
Oggetto	Frammento di arula.	Nr. B/8.

Datazione V –IV sec. a.C.
Provenienza «Terre di Mozia», scavi Whitaker, n. inv. 517.
Luogo di conservazione Museo «G. Whitaker» di Mozia
Descrizione Grifone a destra attacca cavallo abbattuto
Bibliografia

Oggetto Arula. Nr. B/9.
Datazione Metà IV sec. a.C.
Provenienza Mozia.
Luogo di conservazione Museo «Pepoli» di Trapani.
Descrizione Su un lato lungo, due grifoni attaccano cavallo abbattuto
retrospiciente.
Bibliografia Famà 2009: 259-60, n. 1.

Oggetto Arula. Nr. B/10.
Datazione Metà IV sec. a.C.
Provenienza Mozia.
Luogo di conservazione Museo «Pepoli» di Trapani.
Descrizione Su un lato lungo, due grifoni attaccano cavallo abbattuto
retrospiciente.
Bibliografia Famà 2009: 260, n. 2.

Oggetto Arula. Nr. B/11.
Datazione Metà IV sec. a.C.
Provenienza Mozia.
Luogo di conservazione Museo «Pepoli» di Trapani.
Descrizione Su un lato lungo, due grifoni attaccano cavallo abbattuto
retrospiciente.
Bibliografia Famà 2009: 260, n. 3.

Oggetto Arula. Nr. B/12.
Datazione Fine IV sec. a.C.
Provenienza Mozia.
Luogo di conservazione Museo «Pepoli» di Trapani.

Descrizione	Su un lato lungo, due grifoni attaccano cavallo abbattuto retrospiciente.	
Bibliografia	Famà 2009: 260, n. 4.	
Oggetto	Arula.	Nr. B/13.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Kerkouane.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Su un lato lungo, due grifoni attaccano cervide.	
Bibliografia	De Vita 2011: 13, fig. 4.	
Oggetto	Arula	Nr.B/14.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Pizzo Cannita	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Regionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	Su un lato lungo, due grifoni attaccano cavallo abbattuto	
Bibliografia	Acquaro-De Vita 2004-2005: 95, n. 3.	
Oggetto	Arula	Nr.B/14a.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Pizzo Cannita	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Regionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	Su un lato lungo, due grifoni attaccano cavallo abbattuto	
Bibliografia	Acquaro-De Vita 2004-2005: 97, n. 6.	
Oggetto	Arula	Nr. B/14c.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Marineo	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Regionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	Su un lato lungo, due grifoni attaccano cavallo abbattuto	
Bibliografia	Acquaro-De Vita 2004- 2005: 99-100, n. 9.	
Oggetto	Arula.	Nr. B/15.
Datazione	Fine IV sec. a.C.	

Provenienza	Mozia.	
Luogo di conservazione	Museo «Pepoli» di Trapani.	
Descrizione	Su un lato lungo, centauro disteso a destra con gomito su roccia.	
Bibliografia	Famà 2009: 260, n. 5.	
Oggetto	Arula	Nr. B/16.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	« <i>Casa dei mosaici</i> », scavi Whitaker.	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Su un lato lungo, centauro disteso a destra con gomito su roccia.	
Bibliografia	De Vita 2011: 13, fig. 5.	
Oggetto	Arula	Nr. B/17.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	« <i>Terre di Motya</i> », scavi Whitaker.	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Frammento. Parte posteriore centauro disteso a destra.	
Bibliografia	van der Meijden 1993: 290, Kat Nr. FA 48.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/18.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Tharros, necropoli.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Statuetta. Bes suona il doppio flauto con bambino accovacciato tra le gambe.	
Bibliografia	Barreca 1986:149, fig. 108. Bernardini 2012: 382, fig. 3, a.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/19.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Tharros (?) Collezione Municipio.	
Luogo di conservazione	Museo Nazionale G.A. Sanna di Sassari	
Descrizione	Statuetta. Bes suonatore di doppio flauto seduto a gambe aperte.	
Bibliografia	Moscato 1987: 13, 28, n. A 2 Tav. I.	

Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/20.
Datazione	IV - III sec. a.C.	
Provenienza	Ibiza, necropoli del Puig des Molins.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Statuetta. Bes con tratti silenici seduto su roccia.	
Bibliografia	San Nicolás Pedraz 1987: 3, tipo 1.2, tav. I, 2.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/20a.
Datazione	VI secolo a.C.	
Provenienza	Tharros-Collezione Chessa	
Luogo di conservazione	Museo Nazionale G. A. Sanna di Sassari	
Descrizione	Statuetta. Bes itifallico con tratti silenici seduto su roccia.	
Bibliografia	Moscato 1987: 12, 28 n. A1 tav. 1.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/20b.
Datazione	Seconda metà del IV secolo a.C.	
Provenienza	Palermo. Necropoli	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Statuetta. Sileno che suona il doppio flauto	
Bibliografia	Di Stefano 1998: 206, n. cat. VG 42.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/20c.
Datazione	VI sec. a.C.	
Provenienza	Tharros. <i>Tofet</i> .	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Frammento. Sileno con doppio flauto.	
Bibliografia	Acquaro 1989a: 254 fig. 3, tav. 22, 3.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/21.
Datazione	VI - V sec. a.C.	
Provenienza	Tharros.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Statuetta. Flautista.	
Bibliografia	Uberti 1975: 21, 29, n. A21, tav. IV.	

Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/22.
Datazione	VI - V sec. a.C.	
Provenienza	Tharros.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Statuetta. Flautista.	
Bibliografia	Uberti 1975: 21, 29, n. A22, tav. IV.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/23.
Datazione	IV - III sec. a.C.	
Provenienza	Ibiza, necropoli del Puig des Molins.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Statuetta. Flautista con <i>polos</i> e ampio velo.	
Bibliografia	San Nicolás Pedraz 1987: 6, tipo 3.4.12a, tav. XII, 5.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/24.
Datazione	Inizio V – fine IV sec. a.C.	
Provenienza	Mozia, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Placchetta. Timpanistra con timpano al petto.	
Bibliografia	Bevilacqua 1972: 116-17, tav. LXXXVII, 4.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/24a.
Datazione	Inizio V – fine IV sec. a.C.	
Provenienza	Mozia, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Frammento. Timpanistra con timpano al petto.	
Bibliografia	Ciasca 1973: 67, tav. XLVIII, n. 3.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/25.
Datazione	Inizio V – fine IV sec. a.C.	
Provenienza	Erice.	
Luogo di conservazione	Museo «Antonio Cordici» di Erice.	
Descrizione	Placchetta. Timpanistra con timpano al petto.	

Bibliografia	Bisi 1968-1969: 309, tav. XXXV, fig. 2.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/26.
Datazione		
Provenienza	Cartagine, colline de Junon.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Placchetta. Timpanistra con timpano al petto.	
Bibliografia	Ferron 1969: fig. 1,1.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/27.
Datazione		
Provenienza	Cartagine, région a sud de Dahr el-Morali.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Placchetta. Timpanistra con timpano al petto.	
Bibliografia	Ferron 1969: fig. 1, 2.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/28.
Datazione		
Provenienza	Utica, nécropole de la berge.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Placchetta. Timpanistra con timpano al petto.	
Bibliografia	Ferron 1969: fig. 2, 1.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/29.
Datazione		
Provenienza	Cartagine, nécropole de Byrsa.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Placchetta. Timpanistra con timpano al petto.	
Bibliografia	Ferron 1969: fig. 2, 2.	
Oggetto	Terracotte a stampo	Nr. B/30-34.
Datazione		
Provenienza	Cartagine, nécropole.	
Luogo di conservazione		

Descrizione	Placchette. Timpanistre con timpano al petto.	
Bibliografia	Ferron 1969: fig. 2, 1; 4-5; 8; 10.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/35.
Datazione	VI – IV sec. a.C.	
Provenienza	Ibiza, necropoli del Puig des Molins.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Placchetta. Timpanistra con timpano al petto.	
Bibliografia	San Nicolás Pedraz 1987: 6, tipo 3.4.12b, tav. XII, 6.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/36.
Datazione	VI – IV sec. a.C.	
Provenienza	Ibiza, necropoli del Puig des Molins.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Placchetta. Timpanistra con alto <i>po/os</i> e timpano al petto.	
Bibliografia	San Nicolás Pedraz 1987: 6, tipo 3.4.12b, tav. XII, 7.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/37.
Datazione	Metà VI sec. a.C.	
Provenienza	Tharros.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Placchetta. Timpanistra con timpano al petto.	
Bibliografia	Pesce 1960: 244, fig. 97; Ferron 1969: 5, 2.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/38.
Datazione	IV – III sec. a.C.	
Provenienza	Sardegna.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Placchetta. Timpanistra con ampio velo.	
Bibliografia	Pesce 1960: 250, fig. 101; Ferron 1969: fig. 5, 4.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/39.
Datazione	VI sec. a.C.	
Provenienza	Tharros, necropoli.	

Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Placchetta. Timpanistra con timpano al petto.	
Bibliografia	Uberti 1975: 27, n. A2, tav. I.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/40.
Datazione	VI sec. a.C.	
Provenienza	Tharros, necropoli.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Placchetta. Timpanistra con timpano al petto.	
Bibliografia	Uberti 1975: 27, n. A3, tav. I.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/41.
Datazione	VI – V sec. a.C.	
Provenienza	Tharros, necropoli.	
Luogo di conservazione	Londra, British Museum	
Descrizione	Placchetta. Timpanistra con timpano al petto.	
Bibliografia	Ferron 1969: fig. 4,1; Barnett – Mendleson 1987: 172, n. 12/7.	
Oggetto	Terracotte a stampo	Nr. B/42-43.
Datazione		
Provenienza	Tharros.	
Luogo di conservazione	Londra, British Museum	
Descrizione	Placchette. Timpanistra con timpano al petto.	
Bibliografia	Ferron 1969: fig. 4, 2-4.	
Oggetto	Terracotte a stampo	Nr. B/44-45.
Datazione		
Provenienza	Tharros.	
Luogo di conservazione	Londra, British Museum	
Descrizione	Placchette. Timpanistra con timpano al petto.	
Bibliografia	Ferron 1969: fig. 5, 1, 3.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/46.
Datazione	V sec. a.C.	

Provenienza	Tharros, necropoli.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Placchetta/oscillum. Sileno/Satiro a destra nello schema della corsa al ginocchio.	
Bibliografia	Barreca 1986: 259, fig. 255.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/47.
Datazione	VI - V sec. a.C.	
Provenienza	Tharros, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Frammento di placchetta/oscillum. Sileno/Satiro a destra nello schema della corsa al ginocchio.	
Bibliografia	Acquaro 1987: 76, 78, tavv. XV, 2; XVIII, 2.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/48.
Datazione	VI - V sec. a.C.	
Provenienza	Ibiza, necropoli del Puig des Molins.	
Luogo di conservazione	Barcelona, Museo de Arqueología de Cataluña.	
Descrizione	Placchetta/Oscillum. Sileno/Satiro in corsa a destra.	
Bibliografia	Acquaro 1988: 721, n. 809.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/49.
Datazione	V-III	
Provenienza	Cagliari - scavi via Brenta.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Matrice. Suonatrice di <i>tympanon</i>	
Bibliografia	Chessa 1993: 122 n. 368-1702) 8/III, 236, Tav. LX, 6.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/50.
Datazione	IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine.	
Luogo di conservazione	Tunisi, Musée National du Bardo.	
Descrizione	Maschera silenica.	
Bibliografia	Picard 1965 – 1966: 17, n. 17, fig.14.	

Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/51.
Datazione	III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, necropoli de Sainte Monique.	
Luogo di conservazione	Cartagine, Musée National.	
Descrizione	Maschera silenica.	
Bibliografia	Picard 1965 - 1966: 17-18, n. 18, fig.15.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/52.
Datazione	Fine III – inizio II sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, necropoli dell’Odeon.	
Luogo di conservazione	Tunisi, Musée National du Bardo.	
Descrizione	Maschera silenica.	
Bibliografia	Picard 1965 - 1966: 18, n. 20, fig.16.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/53.
Datazione	V sec. a.C.	
Provenienza	Tharros.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Maschera silenica.	
Bibliografia	Ciasca 1991: 41, fig.15; Fariselli 2011: 166-67, fig. 10.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/54.
Datazione	V sec. a.C.	
Provenienza	Tharros.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Maschera silenica.	
Bibliografia	Ciasca 1991: 43, fig.16.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/55.
Datazione	V – IV sec. a.C.	
Provenienza	Tharros. <i>Tofet</i>	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Frammento. Maschera silenica.	

Bibliografia	Acquaro 1989, p. 254, tav. 23, 2; Fariselli 2011: 158-59, fig. 5.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/56.
Datazione	V – IV sec. a.C.	
Provenienza	Tharros. <i>Tofet</i>	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Frammento. Maschera silenica.	
Bibliografia	Mattazzi 1996: 42-43, fig. 2; Fariselli 2011: 158-59 fig. 5	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/57.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Sant'Antioco.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Maschera silenica.	
Bibliografia	Ciasca 1991: 43-44, fig.17.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/58.
Datazione	V sec. a.C.	
Provenienza	Sant'Antioco, necropoli.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Maschera silenica.	
Bibliografia	Moscato 1980b: 377-79, tav. II, a-c.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/59.
Datazione	III sec. a.C.	
Provenienza	Cagliari, Santa Gilla.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Maschera silenica.	
Bibliografia	Ciasca 1991: 49, fig. 24.	
Oggetto	Terracotta vascolare	Nr. B/60.
Datazione	VIII – VII sec. a.C.	
Provenienza	Mozia.	
Luogo di conservazione		

Descrizione	Bucranio.	
Bibliografia	Titone 1968-1969: 320 tav. 47, 1.	
Oggetto	Terracotta vascolare	Nr. B/61.
Datazione	VIII – VII sec. a.C.	
Provenienza	Mozia.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Bucranio (?).	
Bibliografia	Titone 1968-1969: 320 tav. 47, 2.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/62.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Mozia, zona B dell'abitato.	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Matrice, Sileno/Satiro con tirso appoggiato su otre.	
Bibliografia	De Vita 2011: 18-21, fig. 20.	
Oggetto	Terracotta a stampo	Nr. B/63.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Tharros.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Matrice, Sileno/Satiro con tirso e vaso.	
Bibliografia	Uberti 1975: 21, 30, n. A25, tav. IV.	
Oggetto	Terracotta vascolare	Nr. B/64.
Datazione	V – IV sec. a.C.	
Provenienza	Mozia, area centrale dell'isola.	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia	
Descrizione	Supporto a testa di Sileno/Satiro.	
Bibliografia	De Vita 2010; 20-21, fig. 21.	
Oggetto	Terracotta vascolare	Nr. B/65.

Datazione IV - III sec. a.C.
 Provenienza Erice.
 Luogo di conservazione Museo Civico «Antonio Cordici» di Erice.
 Descrizione Volto silenico.
 Bibliografia Bisi 1969: 20, 22, n. 27, fig. 19

Oggetto Terracotta vascolare Nr. B/66.
 Datazione IV - III sec. a.C.
 Provenienza Paceco
 Luogo di conservazione Museo Regionale «Antonio Pepoli» di Trapani.
 Descrizione Bes itifallico seduto a gambe divaricate.
 Bibliografia Famà 2012: 324, fig. 1.

Sigilli a scarabeo e scaraboide C.

Oggetto Scaraboide. Nr. C/1.
 Datazione V-IV sec. a. C.
 Provenienza Cipro.
 Luogo di conservazione Berlino.
 Descrizione In impronta, Sileno/Satiro disteso, appoggiato sul braccio sinistro con testa frontale e *kantharos* nella mano destra; nel campo, cratere.
 Bibliografia Furtwängler 1900: 37, n. 1, tav. 8.

Oggetto Scaraboide. Nr. C/2.
 Datazione V sec. a. C.
 Provenienza
 Luogo di conservazione Parigi, Cabinet des Medailles.
 Descrizione Calcedonio. In impronta, su linea orizzontale grifone a sinistra con artigli sul dorso di cavallo che fugge al galoppo a destra.
 Bibliografia Furtwängler 1900: 152, n. 3, tav. 31.

Oggetto Scarabeo. Nr. C/3.

Datazione V sec. a. C.
Provenienza
Luogo di conservazione Londra, British Museum.
Descrizione Agata. In impronta, Sileno/Satiro con accentuata resa animale dei piedi a zoccolo. In passo di danza chinato a destra e testa frontale; nella mano sinistra *kantharos*.
Bibliografia Furtwängler 1900: 37, n. 4, tav. 8.

Oggetto Scarabeo. Nr. C/4.
Datazione IV – III sec. a. C.
Provenienza
Luogo di conservazione
Descrizione Calcedonio. In impronta, grifone a destra su cervide abbattuto.
Bibliografia Furtwängler 1900: 152, n. 4, tav. 31.

Oggetto Scarabeo. Nr. C/5.
Datazione V sec. a. C.
Provenienza Sicilia
Luogo di conservazione Londra, British Museum
Descrizione Onice bianco. In impronta, centauro a sinistra con volto di Sileno/Satiro e Menade in braccio.
Bibliografia Furtwängler 1900: 37, n. 5, tav. 8; Boardman 2001: 181, n. 306.

Oggetto Scarabeo. Nr. C/6.
Datazione V-IV sec. a. C.
Provenienza
Luogo di conservazione St. Pietroburgo, Ermitage.
Descrizione Corniola. In impronta, centauro a destra retrospiciente con testa di Sileno/Satiro e in mano un ramo.
Bibliografia Furtwängler 1900: 37, n. 6, tav. 8.

Oggetto Scaraboide. Nr. C/7.
Datazione Fine V sec. a. C.
Provenienza Arcadia
Luogo di conservazione Berlino.

Descrizione	Sostanza vetrosa bianco-verdastra. In impronta, figura femminile con ampia veste e timpano in danza a destra.	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 63, n. 7, tav. 13.	
Oggetto	Scaraboide.	Nr. C/8.
Datazione	V sec. a. C.	
Provenienza	Arcadia	
Luogo di conservazione	Bonn	
Descrizione	Calcedonio. In impronta, <i>kantharos</i> affiancato da due delfini.	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 153, n. 14, tav. 31.	
Oggetto	Scarabeo	Nr. C/9.
Datazione	V sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	Museo Nazionale Archeologico di Cagliari.	
Descrizione	Calcedonio. All'interno di cornice, Sileno/Satiro a sinistra e Menade in braccio.	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 71, n. 17, tav.15; http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm ,n.31/14.	
Oggetto	Scarabeo	Nr.C/10.
Datazione	V- IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros (?)	
Luogo di conservazione	Museo Nazionale Archeologico di Cagliari.	
Descrizione	Calcedonio. In impronta, Sileno/Satiro a destra con due <i>oinochoe</i> , nel campo, a destra, anfora..	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 71, n. 18, tav.15.	
Oggetto	Scarabeo	Nr. C/11.
Datazione	IV - III sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Bonn (?).	
Descrizione	Corniola. In impronta, Sileno/Satiro a destra chino su anfora.	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 92, n. 18, tav.19.	

Oggetto	Scarabeo	Nr. C/12.
Datazione	V - IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	Museo Nazionale Archeologico di Cagliari.	
Descrizione	Calcedonio. All'interno di cornice, Sileno/Satiro a destra retrospiciente con doppio flauto e, nel campo a destra, altare.	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 71, n. 19, tav.15; De Vita 2009: 110-11, fig. 6.	

Oggetto	Scarabeo	Nr.C/13.
Datazione	V - IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	Museo Nazionale Archeologico di Cagliari.	
Descrizione	Calcedonio. In impronta, Sileno/Satiro poggiato su otre a destra, con testa frontale ed anfora nella mano destra; nel campo, in alto, simbolo.	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 71, n. 20, tav. 15; http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm ,n.31/13.	

Oggetto	Scarabeo	Nr.C/14.
Datazione	V sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Sileno/Satiro in danza a destra; nel campo, a destra, anfora.	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 38, n. 24, tav. 8.	

Oggetto	Scarabeo	Nr.C/15.
Datazione	IV-III sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Berlino (?).	
Descrizione	In impronta, Sileno/Satiro a sinistra, chinato in atto di prendere lepre(?).	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 93, n. 26, tav. 19.	

Oggetto Scarabeo Nr.C/16.
Datazione V sec. a. C.
Provenienza
Luogo di conservazione
Descrizione Cristallo di rocca. In impronta, grifone a sinistra; nel campo, a destra, astragali.
Bibliografia Furtwängler 1900: 36, n. 27, tav. 11.

Oggetto Scarabeo Nr.C/17.
Datazione V sec. a. C.
Provenienza
Luogo di conservazione St. Pietroburgo.
Descrizione Calcedonio. In impronta, grifone a sinistra su cervide abbattuto, retrospiciente.
Bibliografia Furtwängler 1900: 57, n. 29, tav. 11.

Oggetto Scarabeo Nr.C/18.
Datazione V - IV sec. a. C.
Provenienza Tharros
Luogo di conservazione Londra.
Descrizione Diaspro verde. In impronta, Sileno/Satiro a destra nello schema della corsa al ginocchio, con *kantharos* nella mano sinistra.
Bibliografia Furtwängler 1900: 34, n. 30, tav. 7;
<http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm,n.31/9>.

Oggetto Scarabeo Nr.C/19.
Datazione IV- III sec. a. C.
Provenienza
Luogo di conservazione Vienna.
Descrizione Corniola. In impronta, Sileno/Satiro a sinistra con tirso e delfino (?) disteso su una serie di anfore.
Bibliografia Furtwängler 1900: 93, n. 35, tav. 19.

Oggetto Scarabeo Nr.C/20.

Datazione V - IV sec. a. C.
 Provenienza Tharros (?).
 Luogo di conservazione Londra, British Museum.
 Descrizione In impronta, su *nb* a reticolato, Sileno/Satiro a sinistra con grifone (?).
 Bibliografia Furtwängler 1900: 35, n. 41, tav. 7.

Oggetto Scarabeo Nr.C/21.
 Datazione V - IV sec. a. C.
 Provenienza Cipro, Larnaka.
 Luogo di conservazione Oxford, Ashmolea Museum..
 Descrizione Calcedonio. In impronta, Sileno/Satiro “in estasi” a destra in passo di danza, con tirso e ramo di vite.
 Bibliografia Furtwängler 1900: 60, n. 42, tav. 12.

Oggetto Scarabeo Nr.C/22.
 Datazione V - IV sec. a. C.
 Provenienza Tharros
 Luogo di conservazione Museo Nazionale Archeologico di Cagliari.
 Descrizione Diaspro verde. Titone a sinistra con *lyra*.
 Bibliografia Furtwängler 1900: 72, n. 44, tav. 15; De Vita 2009: 114-15, fig. 17.

Oggetto Scarabeo Nr.C/23.
 Datazione V - IV sec. a. C.
 Provenienza Tharros
 Luogo di conservazione Museo Nazionale Archeologico di Cagliari.
 Descrizione Diaspro verde. All'interno di una cornice, *komaste* a sinistra nello schema della corsa al ginocchio con *oinochoe* e *skyphos*.
 Bibliografia Furtwängler 1900: 72, n. 45, tav. 15; De Vita 2009: 112-13, fig. 12.

Oggetto Scarabeo Nr.C/24.
 Datazione V - IV sec. a. C.
 Provenienza Tharros
 Luogo di conservazione Museo Nazionale Archeologico di Cagliari.

Descrizione	Diaspro verde.All'interno di una cornice, <i>komaste</i> a sinistra con anfora da trasporto.	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 72, n. 46, tav. 15; De Vita 2009: 112-13, fig. 14.	
Oggetto	Scaraboide	Nr.C/25.
Datazione	IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	Parigi, Cabinet des Medailles.	
Descrizione	In impronta, grifone a sinistra ad ali spiegate; nel campo lettere <i>alefe lamed</i> .	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 61, n. 50, tav. 12.	
Oggetto	Scaraboide	Nr.C/26.
Datazione	IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	Dresda	
Descrizione	Calcedonio. In impronta, grifone rampante a sinistra ad ali spiegate.	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 61, n. 51, tav. 12.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/27.
Datazione	V-IV sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione		
Descrizione	Calcedonio. In impronta, su <i>nb</i> ad ampio reticolato, Sileno/Satiro a sinistra con Menade in braccio.	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 36, n. 57, tav. 7.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/28.
Datazione	V-IV sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Sileno/Satiro a sinistra nello schema della corsa al ginocchio.	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 36, n. 60, tav. 7.	

Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/29.
Datazione	IV - III sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione		
Descrizione	Corniola. In impronta, Sileno/Satiro a sinistra con ramo.	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 94, n. 65, tav. 19.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/30.
Datazione	IV sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Londra, British Museum.	
Descrizione	In impronta, centauro a sinistra con testa frontale di Sileno/Satiro, braccia levate in alto a sostenere elementi tondeggianti (borracce?).	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 86, n. 69, tav. 17.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/31.
Datazione	Fine VI sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	Londra.	
Descrizione	In impronta, maschera di Sileno/Satiro.	
Bibliografia	Furtwängler 1900: 73, n. 70, tav. 15.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/32.
Datazione	V – III sec. a. C.	
Provenienza	Kerkouane.	
Luogo di conservazione	Tunisi, Musée National du Bardo.	
Descrizione	Diaspro. All'interno di cornice, Sileno/Satiro in danza a sinistra.	
Bibliografia	Vercoutter 1945: 230, n. 613.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/33.
Datazione	V – IV sec. a. C.	
Provenienza	Utica	
Luogo di conservazione	Tunisi, Musée National du Bardo.	

Descrizione	Diaspro verde. All'interno di cornice, Sileno/Satiro a destra nello schema della corsa al ginocchio con flauto alla bocca e fiore di loto.	
Bibliografia	De Vita 2009: 109-11, fig. 2.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/34.
Datazione	V – IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «G-A.Sanna» di Sassari.	
Descrizione	Diaspro verde. All'interno di cornice, <i>komaste</i> a sinistra nello schema della corsa al ginocchio con <i>lyra</i> e corona; nel campo a destra, ramo o lettera (?).	
Bibliografia	De Vita 2009: 110-11, fig. 5.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/35.
Datazione	V – IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Diaspro verde. All'interno di cornice, <i>komaste</i> a sinistra retrospiciente con doppio flauto e verga.	
Bibliografia	De Vita 2009: 110-11, fig. 7.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/36.
Datazione	V – IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Diaspro verde. All'interno di cornice, <i>Sileno/Satiro</i> a sinistra retrospiciente con doppio flauto; nel campo a sinistra, elemento vegetale.	
Bibliografia	De Vita 2009: 110-11, fig. 8.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/37.
Datazione	V – IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Diaspro verde. All'interno di cornice, <i>komaste</i> a sinistra con coppa e <i>oinochoe</i> .	

Bibliografia	De Vita 2009: 112-13, fig. 11.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/38.
Datazione	V – IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Diaspro verde. All'interno di cornice, <i>komaste</i> a destra nello schema della corsa al ginocchio con coppa.	
Bibliografia	De Vita 2009: 114-15, fig. 16.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/39.
Datazione	V – IV sec. a. C.	
Provenienza	Senorbì, necropoli di Monte Luna.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	All'interno di cornice, <i>gorgoneion</i> inquadrato in basso da due teste sileniche di profilo, affrontate.	
Bibliografia	Acquaro 1982a: 197-99, tav. VI, a.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/40.
Datazione	V – IV sec. a. C.	
Provenienza	Bitia.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Pietra verde chiara. In impronta, cratere con sopra due teste sileniche di profilo, affrontate, con al centro disco solare e falce lunare con i corni volti in alto.	
Bibliografia	Acquaro 1983a: 236-68, n. X32, tav. II.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/41.
Datazione	VI sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Londra, British Museum.	
Descrizione	Corniola. All'interno di cornice, Sileno/Satiroa destra nello schema della corsa al ginocchio con <i>kantharos</i> nella mano sinistra e <i>oinochoe</i> nella destra.	

Bibliografia	Boardman 2001: 181, tav. 300.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/42.
Datazione	VI sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Londra.	
Descrizione	Agata. All'interno di cornice, Sileno/Satiro disteso a sinistra con braccio destro piegato al gomito e <i>kantharos</i> nella sinistra; nel campo, cratere.	
Bibliografia	Boardman 2001: 181, tav. 301.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/43.
Datazione	VI sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Leningrado	
Descrizione	Ametista.. All'interno di cornice, Sileno/Satiro a sinistra nello schema della corsa al ginocchio con in braccio Menade.	
Bibliografia	Boardman 2001: 181, tav. 303.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/44.
Datazione	VI sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Boston	
Descrizione	Diaspro rosso. In impronta, Sileno/Satiro e Menade in danza. La Menade a sinistra, retrospiciente, solleva in alto le braccia e sembra reggere il sistro; il Sileno/Satiro, a destra, con testa frontale, tiene nella mano destra la <i>lyra</i> .	
Bibliografia	Boardman 2001: 181, tav. 304.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/45.
Datazione	VI sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Hannover	
Descrizione	Cristallo di rocca. In impronta, Sileno/Satiro retrospiciente nello schema della corsa al ginocchio a sinistra con in braccio Menade.	
Bibliografia	Boardman 2001: 181, tav. 305	

Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/46.
Datazione	VI sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Boston	
Descrizione	Corniola. In impronta, Sileno/Satiro itifallico a destra, con testa frontale, tiene in mano la capigliatura del capo retrospiciente di una sfinge seduta a destra fra le gambe.	
Bibliografia	Boardman 2001: 181, tav. 307.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/47.
Datazione	VI sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Berlino.	
Descrizione	Corniola. In impronta, Sileno/Satiro disteso a sinistra con nella mano destra cimbalo o corona (?) e gallo sulla gamba sinistra.	
Bibliografia	Boardman 2001: 181, tav. 326.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/48.
Datazione	VI sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Atene.	
Descrizione	Pietra rosso-bruna. In impronta, Sileno/Satiro su linea orizzontale nello schema della corsa al ginocchio a sinistra: sulle spalle porta con le braccia levate in alto anfora, ai lati l'iscrizione cipriota <i>o-na-sa-to-se</i> .	
Bibliografia	Boardman 2001: 183, tav. 340.	
Oggetto	Scaraboide.	Nr.C/49.
Datazione	VI sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Londra.	
Descrizione	Agata. In impronta, Sileno/Satiro su linea orizzontale piegato a destra tiene fra le braccia Menade con lunga veste e braccio destro piegato in alto a sostenere il torso a lungo gambo.	

Bibliografia Furtwängler 1900: 50, n. 9 tav. 10. Boardman 2001: 183, tav. 346.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/50.

Datazione VI sec. a. C.

Provenienza Asia Minore.

Luogo di conservazione Parigi.

Descrizione Calcedonio. In impronta, su linea orizzontale figura maschile a destra leggermente chinata, con giovane che allaccia il sandalo della gamba sinistra sollevata: tralcio di vite inquadra la scena.

Bibliografia Boardman 2001: 183, tav. 348.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/51.

Datazione VI sec. a. C.

Provenienza

Luogo di conservazione Boston.

Descrizione Steatite. In impronta, Sileno/Satiro itifallico a destra in atto di suonare la *lyra*. Iscrizione: *onesimos*.

Bibliografia Boardman 2001: 184, tav. 351.

Oggetto Scaraboide. Nr.C/52.

Datazione VI sec. a. C.

Provenienza Nuova Heraklion.

Luogo di conservazione New York.

Descrizione Diaspro nero. In impronta, Sileno/Satiro a sinistra appoggiato su otre, con nella mano destra distesa il *kantharos*. Iscrizione: *anakles*.

Bibliografia Boardman 2001: 185, tav. 373.

Oggetto Scaraboide. Nr.C/53.

Datazione VI sec. a. C.

Provenienza

Luogo di conservazione Baltimora.

Descrizione Corniola. In impronta, Sileno/Satiro in ginocchio a sinistra tende arco scitico, davanti il piede *kantharos*.

Bibliografia Boardman 2001: 185, tav. 376.

Oggetto	Scaraboide.	Nr.C/54.
Datazione	VI sec. a. C.	
Provenienza	Atene (?).	
Luogo di conservazione	Londra, British Museum.	
Descrizione	Corniola. All'interno di cornice, Sileno/Satiro a sinistra regge sulla schiena piegata un otre.	
Bibliografia	Boardman 2001: 185, tav. 377.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/55.
Datazione	VI sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Cambridge.	
Descrizione	Cristallo di rocca. In impronta, Dioniso a sinistra con lunga veste, <i>kantharos</i> e tralcio di vite.	
Bibliografia	Boardman 2001: 185, tav. 383.	
Oggetto	Scaraboide.	Nr.C/56.
Datazione	VI sec. a. C.	
Provenienza	Sparta.	
Luogo di conservazione	Péronne, Alfred Danicourt collection.	
Descrizione	Calcedonio. In impronta, Sileno/Satiro in corsa a sinistra con nella mano sinistra <i>kantharos</i> .	
Bibliografia	Boardman 2001: 181, tav. 309.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/57.
Datazione	V-IV sec. a. C.	
Provenienza	Cagliari, necropoli di Predio Ibba..	
Luogo di conservazione	Museo archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	In disegno, <i>komaste</i> a sinistra con coppa.	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm ,n.30/12.	
Oggetto	Scarabeo montato in oro.	Nr.C/58.
Datazione	VI-IV sec. a. C.	

Provenienza	Sant'Antioco, collezione Biggio.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Diaspro verde. In cornice, <i>komaste</i> a sinistra con coppa.	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm,n.30/13 .	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/59.
Datazione	VI-IV sec. a. C.	
Provenienza	Ibiza.	
Luogo di conservazione	Madrid, Museo Arqueológico Nacional.	
Descrizione	In impronta, <i>komaste</i> retrospiciente in corsa a destra con coppa e <i>oinochoe</i> .	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm,n.30/14 .	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/60.
Datazione	VI-IV sec. a. C.	
Provenienza	Egitto.	
Luogo di conservazione	Cambridge.	
Descrizione	In impronta, <i>komaste</i> retrospiciente a sinistra nello schema della corsa al ginocchio con coppa nella mano destra e <i>oinochoe</i> nella sinistra.	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm,n.30/17 .	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/61.
Datazione	VI-IV sec. a. C.	
Provenienza	Eretria, collezione Bollmam.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, <i>komaste</i> a destra nello schema della corsa al ginocchio con coppa nella mano destra e <i>oinochoe</i> nella sinistra.	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm,n.30/18 .	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/62.
Datazione	VI-IV sec. a. C.	
Provenienza	Ibiza.	
Luogo di conservazione	Madrid, Museo Arqueológico Nacional.	
Descrizione	In impronta, testa di Sileno/Satiro.	

Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm,n.31/1 .	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/63.
Datazione	V-IV sec. a. C.	
Provenienza	Cartagine, necropoli di Dahr-el-Morali.	
Luogo di conservazione	Tunisi, Musée National du Bardo..	
Descrizione	Diaspro. In cornice, testa di Sileno/Satiro.	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm,n.31/2 .	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/64.
Datazione	IV-III sec. a. C.	
Provenienza	Cartagine, necropoli di Dahr-el-Morali.	
Luogo di conservazione	Tunisi, Musée National du Bardo..	
Descrizione	Diaspro. In imbrota, testa di Sileno/Satiro a destra.	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm,n.31/3 .	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/65.
Datazione	VI-IV sec. a. C.	
Provenienza	Ibiza.	
Luogo di conservazione	Madrid, Museo Arqueológico Nacional.	
Descrizione	In impronta, Sileno/Satiro a destra nello schema della corsa al ginocchio con anfora da trasporto..	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm,n.31/4 .	
Oggetto	Scarabeo montato in argento.	Nr.C/66.
Datazione	VI-IV sec. a. C.	
Provenienza	Ibiza.	
Luogo di conservazione	Madrid, Museo Arqueológico Nacional.	
Descrizione	In impronta, Sileno/Satiro a destra con testa frontale nello schema della corsa al ginocchio e nella mano sinistra coppa.	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm,n.31/5 .	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/67.
Datazione	VI – IV sec. a. C.	

Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Diaspro verde. All'interno di cornice, Bes/Sileno a sinistra con vaso e <i>kantharos</i> .	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm ,n.31/6.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/68.
Datazione	VI – IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Sileno/Satiro con tazza e anfora.	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm ,n.31/7.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/69.
Datazione	VI – IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In disegno, Sileno/Satiro a sinistra nello schema della corsa al ginocchio con coppa e corno potorio(?).	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm , n.31/8.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/70.
Datazione	VI – IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	London	
Descrizione	Scarabeo diaspro verde scuro. In impronta all'interno di una cornice a treccia, in lettura verticale, sileno di profilo a destra nello schema della corsa al ginocchio e <i>kantharos</i> nella mano sinistra.	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm ,n.31/9.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/71.
Datazione	VI – IV sec. a. C.	
Provenienza	Sicilia.	
Luogo di conservazione	Malibu, Paul Getty Museum.	

Descrizione	In cornice, Sileno/Satiro in danza a sinistra con braccio destro levato e nella sinistra <i>oinochoe</i> .	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm ,n.31/10.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/72.
Datazione	VI – IV sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Parigi.	
Descrizione	In impronta, su linea orizzontale Sileno/Satiro itifallico retrospiciente a destra nello schema della corsa al ginocchio: sopra la testa ramo di vite.	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm ,n.31/11.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/73.
Datazione	VI – IV sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Ginevra.	
Descrizione	In cornice, Sileno/Satiro a destra in lotta con leone retrospiciente.	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm ,n.31/12.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/74.
Datazione	VI – IV sec. a. C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	New York	
Descrizione	In cornice, Sileno/Satiro a sinistra in lotta con leone su <i>nb</i> reticolato.	
Bibliografia	http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm ,n.31/19.	
Oggetto	Scarabeo.	Nr.C/75.
Datazione	VI – IV sec. a. C.	
Provenienza	Tharros	
Luogo di conservazione	Cagliari	
Descrizione	Calcedonio. In impronta, all'interno di una cornice a treccia a lettura orizzontale un satiro appoggiato su un otre con la testa frontale ed anfora nella mano destra. in alto a centro del campo un simbolo	

Bibliografia <http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm>, n. 31/13;
Furtwangler 1900: 71, n. 20 tav. 15.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/76.
Datazione VI – IV sec. a. C.
Provenienza Tharros
Luogo di conservazione Cagliari
Descrizione Calcedonio. All'interno di una cornice, in lettura verticale, satiro di profilo a sinistra con menade sulle gambe.
Bibliografia <http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm>, n. 31/14.
Furtwagner 1900: 71, tav. 15 n. 17.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/77.
Datazione VI – IV sec. a. C.
Provenienza Tharros.
Luogo di conservazione Museo Archeologico «G.A. Sanna» di Sassari.
Descrizione Diaspro verde. In cornice, Sileno/Satiro a sinistra nello schema della corsa al ginocchio con in braccio Menade.
Bibliografia <http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm>,n.31/15.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/78.
Datazione VI – IV sec. a. C.
Provenienza Ibiza.
Luogo di conservazione Madrid, Museo Arqueológico Nacional.
Descrizione In cornice, Sileno/Satiro in corsa a destra volge la testa a sinistra verso la lepre che sfugge dalle braccia di un cinocefalo.
Bibliografia <http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm>,n.31/16

Oggetto Scarabeo. Nr.C/79.
Datazione V-IV sec. a. C.
Provenienza Cagliari, necropoli di Predio Ibba..
Luogo di conservazione Museo archeologico Nazionale di Cagliari.
Descrizione In disegno, Sileno/Satiro in ginocchio a sinistra con coppa.
Bibliografia <http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm>,n.31/17.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/80.
Datazione V-IV sec. a. C.
Provenienza Cagliari, necropoli di Predio Ibba.
Luogo di conservazione Museo archeologico Nazionale di Cagliari.
Descrizione Cristallo di rocca. In cornice, Sileno/Satiro con vasi nelle due mani; nel campo, a sinistra anfora da trasporto.
Bibliografia <http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm,n.31/X3>.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/81.
Datazione V-IV sec. a. C.
Provenienza Tharros.
Luogo di conservazione Museo archeologico Nazionale di Cagliari.
Descrizione Corniola. In cornice, Sileno/Satiro a destra nello schema della corsa al ginocchio, porta alla bocca con le due mani la coppa.
Bibliografia <http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm,n.31/X4>.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/82.
Datazione V-IV sec. a. C.
Provenienza Tharros.
Luogo di conservazione
Descrizione Corniola. In disegno, Sileno/Satiro a destra con coppa nella mano sinistra e *oinochoe* nella destra.
Bibliografia <http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm,n.31/X5>.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/83.
Datazione
Provenienza Tunisia.
Luogo di conservazione
Descrizione Corniola. In impronta, Sileno/Satiro a destra nello schema della corsa al ginocchio con corona nella mano sinistra.
Bibliografia <http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab31.htm,n.31/X6>.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/84.

Datazione
Provenienza Tharros
Luogo di conservazione Cagliari
Descrizione In impronta, testa di Sileno/Satiro di profilo e protome leonina affrontati.
Bibliografia <http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab38.htm> (38/2)
Acquaro 2003: 7, fig. 13.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/85.

Datazione
Provenienza Tharros
Luogo di conservazione Cagliari
Descrizione In impronta, testa di Sileno/Satiro di profilo e protome leonina affrontati.
Bibliografia <http://www.beazley.ox.ac.uk/gems/scarab/scarab38.htm> (38/3)
Acquaro 2003: 7, fig. 12.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/86.

Datazione
Provenienza Neapolis
Luogo di conservazione
Descrizione All'interno di una cornice a trattini, un personaggio maschile nudo, barbato, di profilo a sinistra, con la gamba distesa e l'altra flessa con anfora nella mano. Allo sfondo un delfino e probabilmente una cesta.
Bibliografia Garau 2005: 166-67, 177 fig. 4.II.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/87.

Datazione
Provenienza
Luogo di conservazione Kerkouane
Descrizione Diaspro verde. Due facce sileniche ai lati di una palmetta e di un gorgoneion; in basso, una montagnetta dai cui lati si dipartano due protomi di cinghiale.
Bibliografia Acquaro 2003: 6 fig. 10.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/88.

Datazione VI sec. a.C.
Provenienza
Luogo di conservazione Parigi, Bibliothèque Nationale
Descrizione Cristallo di rocca. Sileno/Comaste disteso a sinistra, di profilo, con *kantharos* e lettere puniche nel campo.
Bibliografia Acquaro 1988: 595, fig. 65.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/89.
Datazione Fine del VI sec. a.C.
Provenienza Tharros
Luogo di conservazione Collezione Garovaglio-Museo Civico di Como
Descrizione Steatite nera. In impronta Bes/Satiro in lotta con leone su *nb*.
Bibliografia Pisano 1978: 38, n.1. Tav. 5,1.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/90.
Datazione V sec. a.C.
Provenienza Dermech
Luogo di conservazione Bonne
Descrizione Cornalina. In impronta Bes/Satiro *potnios theron* su *nb*.
Bibliografia Vercoutter 1945: 239, n. 654.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/91.
Datazione VII-V sec. a.C.
Provenienza Colline Saint-Louis
Luogo di conservazione Bonne
Descrizione Cornalina. In impronta Bes/Satiro *potnios theron* su *nb*.
Bibliografia Vercoutter 1945: 239, n. 655.

Oggetto Scarabeo. Nr.C/92.
Datazione
Provenienza
Luogo di conservazione Oxford
Descrizione Cornalina. In impronta Sileno/Satiro a destra con anfora da trasporto.
Bibliografia Moret 1995: fig. 13.

Cretule C1.

Oggetto	Cretula.	Nr.C1/1.
Datazione	Fine V sec. a.C,	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta ovale, grifone in corsa a sinistra.	
Bibliografia	Berges 1997: 81, n. 1, tav. 27.	

Oggetto	Cretula.	Nr.C1/2.
Datazione	Fine V sec. a.C,	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta ovale, grifone in corsa a sinistra.	
Bibliografia	Berges 1997: 81, n. 2, tav. 27.	

Oggetto	Cretula.	Nr.C1/3.
Datazione	Fine V sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta ovale, grifone a sinistra.	
Bibliografia	Berges 1997: 81, n. 3, tav. 27.	

Oggetto	Cretula.	Nr.C1/4.
Datazione	IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta ovale, grifone passante a destra.	
Bibliografia	Berges 1997: 81, n. 4, tav. 27.	

Oggetto	Cretula.	Nr.C1/5.
Datazione	V-IV sec. a.C.	

Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta ovale, grifone accosciato a sinistra.	
Bibliografia	Berges 1997: 81, n. 5, tav. 28.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/6.
Datazione	Metà V sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta ovale, grifone a destra su cinghiale abbattuto.	
Bibliografia	Berges 1997: 82, n. 6, tav. 28.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/7.
Datazione	FineV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta ovale, grifone a sinistra attacca cavallo abbattuto	
retrospiciente.		
Bibliografia	Berges 1997: 82, n. 7, tav. 28.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/8.
Datazione	IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta ovale, grifone a sinistra attacca cervide abbattuto	
retrospiciente.		
Bibliografia	Berges 1997: 82-83, n. 8, tav. 28.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/9.
Datazione	V-IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, lepre in corsa a destra.	
Bibliografia	Berges 1997:107, n. 160, tav. 47.	

Oggetto	Cretula.	Nr.C1/10.
Datazione	Fine VI - inizioV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, <i>gorgoneion</i> con tratti silenici.	
Bibliografia	Berges 1997:139, n.376, tav. 71.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/11.
Datazione	V sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, <i>gorgoneion</i> con tratti silenici.	
Bibliografia	Berges 1997:140, n.383, tav. 72.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/12.
Datazione	V sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, testa con tratti silenici.	
Bibliografia	Berges 1997:140, n.379, tav. 71.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/13.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, testa di Bes con tratti silenici.	
Bibliografia	Berges 1997:140, n.380, tav. 72.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/14.
Datazione	IV - III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		

Descrizione In impronta, testa di Bes con corona di piume dritte e tratti silenici; ai lati due grappoli di uva pendenti.

Bibliografia Berges 1997:140, n.381, tav. 72; De Vita 2010: 44, fig. 14.

Oggetto Cretula. Nr.C1/15.

Datazione V - IV sec. a.C.

Provenienza Cartagine, tempio di Apollo.

Luogo di conservazione

Descrizione In impronta, testa di Bes con corona di piume dritte e tratti silenici; ai lati due grappoli di uva pendenti.

testa con tratti silenici.

Bibliografia Berges 1997:140, n.382, tav. 72.

Oggetto Cretula. Nr.C1/16.

Datazione V - IV sec. a.C.

Provenienza Cartagine, tempio di Apollo.

Luogo di conservazione

Descrizione In impronta, testa con tratti silenici.

Bibliografia Berges 1997:142, n.393, tav. 73.

Oggetto Cretula. Nr.C1/17.

Datazione V - IV sec. a.C.

Provenienza Cartagine, tempio di Apollo.

Luogo di conservazione

Descrizione In impronta, maschera ghignante.

Bibliografia Berges 1997:142, n.394, tav. 73.

Oggetto Cretula. Nr.C1/18.

Datazione IV sec. a.C.

Provenienza Cartagine, tempio di Apollo.

Luogo di conservazione

Descrizione In impronta, maschera ghignante.

Bibliografia Berges 1997:142, n.395, tav. 73.

Oggetto	Cretula.	Nr.C1/19.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, maschera ghignante.	
Bibliografia	Berges 1997:142, n.396, tav. 73.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/20.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, maschera ghignante.	
Bibliografia	Berges 1997:142, n.397, tav. 73.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/21.
Datazione	V IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Satiro/Sileno frontale con siringa al petto e mantello di pelle animale.	
Bibliografia	Berges 1997:151, n. 460, tav. 80.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/22.
Datazione	Fine IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Satiro/Sileno in danza a destra; nel campo, a sinistra, anfora da trasporto rovesciata, a destra vitigno (?).	
Bibliografia	Berges 1997:151, n. 461, tav. 80.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/23.
Datazione	Inizio IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	

Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Satiro/Sileno in danza a destra con verga e pelle animale.	
Bibliografia	Berges 1997:152, n. 462, tav. 81.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/24.
Datazione	IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Satiro/Sileno in danza a destra.	
Bibliografia	Berges 1997:152, n. 463, tav. 81.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/25.
Datazione	Fine IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Satiro/Sileno in danza a destra.	
Bibliografia	Berges 1997:152, n. 464, tav. 81.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/26.
Datazione	Seconda metà IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Satiro/Sileno in danza a destra.	
Bibliografia	Berges 1997:152, n. 465, tav. 81.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/27.
Datazione	IV-III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Satiro/Sileno in danza a destra.	
Bibliografia	Berges 1997:152, n. 466, tav. 81	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/28.
Datazione	IV-III sec. a.C.	

Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Satiro/Sileno in danza a destra con <i>aulos</i> .	
Bibliografia	Berges 1997:152, n. 467, tav. 81	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/29.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Satiro/Sileno in danza a destra con tirso.	
Bibliografia	Berges 1997: 152, n. 468, tav. 81.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/30.
Datazione	Inizio IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Menade in danza a sinistra.	
Bibliografia	Berges 1997: 153, n. 469, tav. 81.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/31.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Menade in danza a sinistra.	
Bibliografia	Berges 1997: 153, n. 470, tav. 81.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/32.
Datazione	Fine V – inizio IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Menade in danza a destra.	
Bibliografia	Berges 1997: 153, n. 471, tav. 82.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/33.

Datazione	Fine IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Menade in danza a destra con fiaccola.	
Bibliografia	Berges 1997: 153, n. 472, tav. 82.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/34.
Datazione	Inizio IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Menade in danza a destra con tirso.	
Bibliografia	Berges 1997: 153, n. 473, tav. 82.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/35.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Menade in danza a destra.	
Bibliografia	Berges 1997: 153, n. 474, tav. 82.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/36.
Datazione	Inizio IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Menade in danza a sinistra.	
Bibliografia	Berges 1997: 153, n. 475, tav. 82.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/37.
Datazione	Inizio IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Menade in danza a sinistra.	
Bibliografia	Berges 1997: 154, n. 476, tav. 82.	

Oggetto	Cretula.	Nr.C1/38.
Datazione	IV- III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Menade in danza a sinistra con tirso e ghirlanda (?).	
Bibliografia	Berges 1997: 154, n. 477, tav. 82.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/39.
Datazione	Fine V sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Dioniso a sinistra su <i>kline</i> ; nel campo, in alto grappoli di uva.	
Bibliografia	Berges 1997: 161, n. 527, tav. 88.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/40.
Datazione	Fine IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Dioniso frontale appoggiato a tirso.	
Bibliografia	Berges 1997: 162, n. 528, tav. 88.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/41.
Datazione	Fine IV – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Dioniso frontale appoggiato a tirso.	
Bibliografia	Berges 1997:162, n. 529, tav. 88.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/41.
Datazione	Fine IV – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Dioniso frontale appoggiato a tirso.	

Bibliografia	Berges 1997: 162, n. 529, tav. 88.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/42.
Datazione	Fine IV – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Dioniso frontale con tirso.e lungo mantello, appoggiato a colonna..	
Bibliografia	Berges 1997: 162, n. 530, tav. 88.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/43.
Datazione	III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Dioniso a destra con tirso..	
Bibliografia	Berges 1997: 163, n. 531, tav. 88.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/44.
Datazione	IV – III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Dioniso a destra con lungo mantello e tirso, appoggiato a colonna..	
Bibliografia	Berges 1997: 163, n. 532, tav. 88.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/45.
Datazione	IV – III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Dioniso a destra con lungo mantello e <i>kantharos</i> (?).	
Bibliografia	Berges 1997: 163, n. 533, tav. 88.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/46.
Datazione	III - II sec. a.C.	

Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, Dioniso a destra con lungo mantello e tirso.	
Bibliografia	Berges 1997: 163, n. 534, tav. 89.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/47.
Datazione	Fine VI sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, <i>komaste</i> , su <i>nb</i> e con elmo, nello schema di corsa al ginocchio a destra, in mano cratere.	
Bibliografia	Berges 1997: 181, n. 651, tav. 102.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/48.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, <i>komaste</i> nello schema di corsa al ginocchio a sinistra, in mano cratere (?).	
Bibliografia	Berges 1997: 181, n. 652, tav. 102.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/49.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, <i>komaste</i> nello schema di corsa al ginocchio a sinistra.	
Bibliografia	Berges 1997: 182, n. 653, tav. 102.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/50.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, <i>komaste</i> nello schema di corsa al ginocchio a destra, in mano coppa (?).	

Bibliografia	Berges 1997: 182, n. 654, tav. 102.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/51.
Datazione	IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, con tecnica a globulo e lineare, <i>komaste</i> chinato a destra su anfora da trasporto greco-italica(?).	
Bibliografia	Berges 1997: 182, n. 657, tav. 102.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/52.
Datazione	Fine IV – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, <i>kantharos</i> con anse ad alte volute; nel campo, in alto foglia di edera.	
Bibliografia	Berges 1997: 202, n.786, tav. 117.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/53.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In impronta, grappolo di una con foglie..	
Bibliografia	Berges 1997: 205, n.798, tav. 118.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/54.
Datazione	V - IV sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	In doppia impronta, testa di Sileno/Bes e Horo fanciullo a sinistra su fiore di loto.	
Bibliografia	Berges 1997: 212-13, n.850, tav. 127.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/55.

Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In disegno, Sileno/Satiro a gambe aperte su pantera.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. VIII, tav. 8.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/56.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In disegno, Dioniso (?) con coppa nella mano destra e corno potorio nella sinistra.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. XX, tav. 8.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/57.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In disegno, Dioniso (?) con coppa nella mano sinistra e corno potorio nella sinistra.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. XXII, tav. 8.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/58.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In disegno, Dioniso (?) con coppa nella mano sinistra e corno potorio nella sinistra.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. XXIII, tav. 8.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/59.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	

Descrizione	In disegno, <i>komaste</i> a sinistra.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. XXIII, tav. 8.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/60.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In disegno, Menade a destra con fiaccole.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. LXXXVIII, tav. 9.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/61.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo..	
Descrizione	In disegno, Menade frontale con fiaccole.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. LXXXIX, tav. 9.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/62.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo..	
Descrizione	In disegno, Menade a destra con fiaccole.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. XCI, tav. 9.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/63.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In due impronte, nella destra testa di Bes/Sileno.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CXXXIV; De Vita 2010: 44, fig. 12.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/64.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	

Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In disegno, testa di Bes/Sileno. ai lati due grappoli di uva pendenti.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CXXXV, tav. 10.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/65.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo..	
Descrizione	In tre impronte, dalla destra testa di Bes/Sileno con ai lati grappoli di uva pendenti, delfino, Apollo (?).	
Bibliografia	Salinas 1883: nn. CXXXVI - CCLXXVI; De Vita 2010: 44, fig. 5.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/66.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In disegno, testa di Bes/Sileno. ai lati due grappoli di uva pendenti.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CXXXVIII, tav. 10.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/67.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In disegno, testa di Bes/Sileno. ai lati due grappoli di uva pendenti.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CXXXIX, tav. 10.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/68.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In disegno, testa di Bes/Sileno. ai lati due grappoli di uva pendenti.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CXLI, tav. 10.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/69.

Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In tre impronte, da sinistra testa di Bes/Sileno, delfino e clava .	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CXXXIV; De Vita 2010: 44, fig. 7.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/70.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo..	
Descrizione	In due impronte, dal basso, testa di Bes/Sileno, delfino.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CXXXIX; De Vita 2010: 44, fig. 11.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/71.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo..	
Descrizione	In due impronte, da sinistra testa di Bes/Sileno, delfino.	
Bibliografia	Salinas 1883: n.CXLIV; De Vita 2010: 44, fig. 10.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/72.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo..	
Descrizione	In tre impronte, da destra, testa di Bes/Sileno, mazza, delfino.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CXLV; De Vita 2010: 44, fig. 9.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/73.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo..	
Descrizione	In disegno, grifone rampante a destra.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CCXXXVIII, tav. 12.	

Oggetto	Cretula.	Nr.C1/74.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In disegno, grifone con ali spiegate a destra.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CCXXXIX, tav. 12.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/75.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In disegno, grifone a destra.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CCXL, tav. 12.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/76.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo..	
Descrizione	In disegno, grifone a destra su cervide abbattuto.	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CCXLI, tav. 12.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/77.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo..	
Descrizione	In disegno, <i>kantharos</i> .	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CCCLIX, tav. 14.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/78.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In disegno, <i>kantharos</i> .	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CCCLX, tav. 14.	

Oggetto	Cretula.	Nr.C1/79.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo..	
Descrizione	In disegno, <i>kantharos</i> .	
Bibliografia	Salinas 1883: n. CCCLXI, tav. 14.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/80.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo..	
Descrizione	In tre impronte, dall'alto, testa di Bes/Sileno con grappoli di uva pendenti ai lati, delfino, sistro con corno potorio.	
Bibliografia	Salinas 1883: nn. CCCLI - CXXV; De Vita 2010: 44, fig. 4.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/81.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	In tre impronte, da sinistra, testa di Bes/Sileno con grappoli di uva pendenti ai lati, delfino e clava, Apollo con <i>lyra</i> .	
Bibliografia	De Simone 2010: 24-25, fig. 5.	
Oggetto	Cretula.	Nr.C1/82.
Datazione	Fine V – inizio III sec. a.C.	
Provenienza	Selinunte, tempio C/tempio di Apollo.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «A. Salinas» di Palermo..	
Descrizione	In due impronte, da sinistra, testa di falcone e testa di Bes/Sileno con grappoli di uva pendenti ai lati.	
Bibliografia	Salinas 1883: nn. CCCLXVI; De Vita 2010: 44, fig. 6.	

Amuleti D.

Oggetto	Amuleto.	Nr. D/1.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Tharros, necropoli (?).	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari	
Descrizione	Pasta di talco, smalto verde. Volto silenico.	
Bibliografia	Acquaro 1977: 39, n. 5, tav. I.	
Oggetto	Amuleto.	Nr.D/2.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari	
Descrizione	Osso. Maschera ghignante con tratti silenici.	
Bibliografia	Acquaro 1977: 39, n. 6, tav. I.	
Oggetto	Amuleto.	Nr.D/3.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Tharros, necropoli (?).	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari	
Descrizione	Osso. Maschera ghignante con tratti silenici.	
Bibliografia	Acquaro 1977: 39, n. 7, tav. I.	
Oggetto	Amuleto.	Nr.D/4.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari	
Descrizione	Pasta silicea. Volto silenico.	
Bibliografia	Acquaro 1977: 39, n. 9, tav. I.	
Oggetto	Amuleto.	Nr.D/5.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Collezione Spano.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	

Descrizione	Pasta silicea, smalto verde. Volto silenico.	
Bibliografia	Acquaro 1977: 39, n. 10, tav. I.	
Oggetto	Amuleto.	Nr.D/6.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Collezione Spano.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari	
Descrizione	Pasta silicea, smalto verde. Volto silenico.	
Bibliografia	Acquaro 1977: 40, n. 11, tav. I.	
Oggetto	Amuleto.	Nr.D/7.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari	
Descrizione	Pasta silicea, smalto verde. Volto silenico.	
Bibliografia	Acquaro 1977: 40, n. 12, tav. I.	
Oggetto	Amuleto.	Nr.D/8.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari	
Descrizione	Pasta silicea, smalto verde. Volto silenico.	
Bibliografia	Acquaro 1977: 40, n. 14, tav. I.	
Oggetto	Amuleto.	Nr.D/9.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari	
Descrizione	Pasta silicea. Volto silenico.	
Bibliografia	Acquaro 1977: 40, n. 13, tav. I.	
Oggetto	Amuleto.	Nr.D/10.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Sant'Antioco, <i>tofet</i> .	

Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Pasta vitrea azzurrastra. Volto silenico.	
Bibliografia	Bartoloni 1973: 193, n. 39, tav. LVIII, 13.	
Oggetto	Amuleto.	Nr.D/11.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Sant'Antioco, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Pasta vitrea azzurrastra. Volto silenico.	
Bibliografia	Bartoloni 1973: 193, n. 40, tav. LVIII, 12.	
Oggetto	Amuleto.	Nr.D/12.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Sant'Antioco, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Talco giallastro, compatto. Volto silenico.	
Bibliografia	Bartoloni 1973: 193-94, n. 41, tav. LVIII, 14.	
Oggetto	Amuleto.	Nr. D/13.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Sant'Antioco, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Talco giallastro. Volto silenico.	
Bibliografia	Bartoloni 1973: 194, n. 42, tav. LIX, 3.	
Oggetto	Amuleto.	Nr. D/14.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Sant'Antioco, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Talco azzurraastro. Volto silenico.	
Bibliografia	Bartoloni 1973: 194, n. 43, tav. LIX, 1.	
Oggetto	Amuleto.	Nr. D/15.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	

Provenienza	Sant'Antioco, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Pasta vitrea azzurrastra. Volto silenico.	
Bibliografia	Bartoloni 1973: 194, n. 45, tav. LVIII, 10.	
Oggetto	Amuleto.	Nr. D/16.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Sant'Antioco, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Talco giallastro. Volto silenico.	
Bibliografia	Bartoloni 1973: 194, n. 46, tav. LIX, 6.	
Oggetto	Amuleto.	Nr. D/17.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Sant'Antioco, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Pasta vitrea azzurrastra. Volto silenico.	
Bibliografia	Bartoloni 1973: 194, n. 47, tav. LVIII, 11.	
Oggetto	Amuleto.	Nr. D/18.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Sant'Antioco, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Talco azzurrastra. Volto silenico.	
Bibliografia	Bartoloni 1973: 195, n. 48, tav. LVIII, 7.	
Oggetto	Amuleto.	Nr. D/19.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Sant'Antioco, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Talco giallastro. Volto silenico.	
Bibliografia	Bartoloni 1973: 194, n. 49, tav. LIX, 5.	
Oggetto	Amuleto.	Nr. D/20.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	

Provenienza	Sant'Antioco, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Comunale «Ferruccio Barreca» di Sant'Antioco.	
Descrizione	Talco giallastro. Volto silenico.	
Bibliografia	Bartoloni 1973: 194, n. 44, tav. LVIII, 4.	
Oggetto	Amuleto.	Nr. D/21.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza		
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «Giovanni Antonio Sanna» di Sassari.	
Descrizione	Talco giallastro. Volto silenico.	
Bibliografia	Acquaro 1982 : 19 cat. n. 1, tav. I.	
Oggetto	Amuleto.	Nr. D/22.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Collezione Chessa - Tharros	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «Giovanni Antonio Sanna» di Sassari.	
Descrizione	Talco giallastro. Volto silenico.	
Bibliografia	Acquaro 1982:19 cat. n. 2, tav. I.	
Oggetto	Amuleto.	Nr. D/23.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Tharros, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «Giovanni Antonio Sanna» di Sassari.	
Descrizione	Volto silenico.	
Bibliografia	Acquaro 1978: 68, tav. XIV, 1.	
Oggetto	Amuleto.	Nr. D/24.
Datazione	Fine VI – inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Tharros, <i>tofet</i> .	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale «Giovanni Antonio Sanna» di Sassari.	
Descrizione	Volto silenico.	
Bibliografia	Acquaro 1978: 68, tav. XIV, 1.	
Oggetto	Amuleto.	Nr. D/25.

Datazione Fine VII – fine VI sec. a.C.
Provenienza Monte Sirai-Necropoli
Luogo di conservazione
Descrizione Pasta silicea. Volto silenico.
Bibliografia Bartoloni 1987: 153-54 tav. II c.

Oggetto Amuleto. Nr. D/26.
Datazione Fine VII – fine VI sec. a.C.
Provenienza Monte Sirai-Necropoli
Luogo di conservazione .
Descrizione Volto silenico.
Bibliografia Bartoloni 1987: 153-54 tav. II b.

Oggetto Amuleto. Nr. D/27.
Datazione Fine VI – inizio V sec. a.C.
Provenienza Tharros (?)
Luogo di conservazione Museo Archeologico Nazionale «Giovanni Antonio Sanna» di Sassari
Descrizione Osso. Volto silenico.
Bibliografia Moscati 1983 : 271-72 tav. I, a.

Rasoi in bronzo. E.

Oggetto Rasoio. Nr. E/1.
Datazione IV sec. a.C.
Provenienza Cartagine, necropoli di Sainte-Monique.
Luogo di conservazione Cartagine, Musée National.
Descrizione Su un lato, Isi nutrice con nell'estremità semilunata, Sileno/Satiro disteso a sinistra mentre suona il flato.
Bibliografia Acquaro 1971: 31- 32, n. Ca 33i; De Vita 2010: 118-19, figg. 21-21a.

Oggetto Rasoio. Nr. E/2.
Datazione IV- III sec. a.C.
Provenienza Cartagine, necropoli di Sainte-Monique.
Luogo di conservazione Cartagine, Musée National.

Descrizione	Su un lato. Volatile con serpente su toro disteso a destra; nel campo, in alto, ape.	
Bibliografia	Acquaro 1971: 40-41, n. Ca 44ii; Grottanelli 1977.	
Oggetto	Rasoio.	Nr. E/3.
Datazione	III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, necropoli di Sainte-Monique.	
Luogo di conservazione	Cartagine, Musée National.	
Descrizione	Su i due lati delle estremità semilunte, cinghiale a sinistra e toro a destra.	
Bibliografia	Acquaro 1971: 42-43, n. Ca 49.	
Oggetto	Rasoio.	Nr. E/4.
Datazione	III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, necropoli di Sainte-Monique.	
Luogo di conservazione	Cartagine, Musée National.	
Descrizione	Su un lato, timpanistra a sinistra; sull'altro, figura maschile su trono a destra con in mano lancia, sotto serpente a destra in ampie spire.	
Bibliografia	Acquaro 1971: 45-46, n. Ca 52.	
Oggetto	Rasoio.	Nr. E/5.
Datazione	III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, necropoli di Sainte-Monique.	
Luogo di conservazione	Cartagine, Musée National.	
Descrizione	Su un lato, figura femminile a destra con corona nella mano sinistra in basso, nella destra alzata in alto elemento difficilmente leggibile.	
Bibliografia	Acquaro 1971: 48-49, n. Ca 56ii.	
Oggetto	Rasoio.	Nr. E/6.
Datazione	III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, necropoli di Sainte-Monique.	
Luogo di conservazione	Cartagine, Musée National.	
Descrizione	Su un lato, timpanistra a destra.	

Bibliografia	Acquaro 1971: 49-50, n. Ca 57ii; Fariselli 2007: 33, 45. fig. 5b.	
Oggetto	Rasoio.	Nr. E/7.
Datazione	III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, necropoli di Sainte-Monique.	
Luogo di conservazione	Cartagine, Musée National.	
Descrizione	Su un lato, due delfini affrontati su linea d'onda a spirali ricorrenti..	
Bibliografia	Acquaro 1971: 49-50, n. Ca 58ii.	
Oggetto	Rasoio.	Nr. E/8.
Datazione	III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, necropoli di Sainte-Monique.	
Luogo di conservazione	Cartagine, Musée National.	
Descrizione	Su un lato, tralcio con foglie di edera e grappoli d'uva.	
Bibliografia	Acquaro 1971: 53-54, n. Ca 62i; De Vita 2009: 116-17, 119, figg. 20-20a.	
Oggetto	Rasoio.	Nr. E/9.
Datazione	III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, necropoli di Sainte-Monique.	
Luogo di conservazione	Cartagine, Musée National.	
Descrizione	Su i due lati delle estremità semilunate, due grifoni con ali spiegate, uno a destra, l'altro a sinistra..	
Bibliografia	Acquaro 1971: 64-65, n. Ca 76.	
Oggetto	Rasoio.	Nr. E/10.
Datazione	III sec. a.C.	
Provenienza	Cartagine, necropoli di Sainte-Monique.	
Luogo di conservazione	Cartagine, Musée National.	
Descrizione	Su un lato, nell'estremità semilunata, toro a destra.	
Bibliografia	Acquaro 1971: 76-77, n. Ca 88ii.	
Oggetto	Rasoio.	Nr. E/11.
Datazione	IV- III sec. a.C.	

Provenienza	Kerkouane.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Su un lato, toro a destra fra ramo di palma e fiore di loto(?).	
Bibliografia	Ben Younes 1977.	
Oggetto	Rasoio.	Nr. E/12.
Datazione	III-II sec. a.C.	
Provenienza	Sardegna..	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari.	
Descrizione	Su un lato, figura maschile seduto a sinistra con coppa, inquadrato da vitigni.	
Bibliografia	Acquaro 1971: 76-77, n. Sa 88ii.	
Oggetto	Rasoio.	Nr. E/13.
Datazione	III sec. a.C.	
Provenienza	Ibiza.	
Luogo di conservazione	Madrid, Museo Arqueológico Nacional.	
Descrizione	Su un lato, timpanistra a destra.	
Bibliografia	Acquaro 1971: 177-78, n. Sp 71i; Fariselli 2007: 33, 45 fig. 5 c.	

F. Ceramica attica figurata a figure nere e rosse

Oggetto	Ceramica attica d'imitazione	Nr. Fa/1.
Datazione	IV - III sec. a.C.	
Provenienza	«Terre di Mozia».	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Cratere a colonnette d'imitazione attica. Attacco superiore dell'ansa.	
Testa di Sileno/Satiro.		
Bibliografia	De Vita 2011: 19-20, figg. 18-19	
Oggetto	Terracotta vascolare	Nr. F/1.
Datazione	480 - 460 a.C.	
Provenienza	Birgi, necropoli.	

Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Frammento di <i>oinochoe</i> attico. Volto silenico. Classe O/P Beazley.	
Bibliografia	De Vita 2011: 20-21, fig. 22.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/2.
Datazione	VI - V sec. a.C.	
Provenienza	Mozia, scavi 1907-1914.	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Olpe. Figura femminile retrospiciente in passo di danza a destra; volto e mani sovradipinti in bianco.	
Bibliografia	Whitaker 1921: 313, fig. 89.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/3.
Datazione	VI - V sec. a.C.	
Provenienza	Mozia, «luogo d'arsione».	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia (?).	
Descrizione	Frammenti pareti di <i>lekythos</i> . Scena di <i>thiasos</i> dionisiaco	
Bibliografia	Tusa 1978: 74-75, tav. 57, fig. 2.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/4.
Datazione	580 – 570 a.C.	
Provenienza	Mozia, abitato, porta sud.	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Frammenti di <i>kylix</i> . Gruppo dei <i>Komasti</i> , pittore di KY (ABV). Sileno/Satiro con calici di fiori ai lati.	
Bibliografia	Payne 1931: 194, n. 5, tav. 51, fig. 4; Tusa 1962: 164-65, tav. 78, fig. 2.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/5.
Datazione	500-490 a.C.	
Provenienza	Mozia - Zona A dell'abitato	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Fondo della coppa con figura femminile a destra (Menade ?).	
Bibliografia	De Cesare 2002: 144-45 n. 7.	

Oggetto	Ceramica attica a figure rosse	Nr. F/6.
Datazione	V-IV sec. a.C.	
Provenienza	Mozia – Scavi 1907-1914	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Frammenti di parete. Menade a destra con tirso.	
Bibliografia	Whitaker 1921: 314, fig. 92.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/7.
Datazione	500-490 a.C.	
Provenienza	Mozia – Scavi 1907-1914	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Lekythos. Scena di <i>thiasos</i> dionisiaco.	
Bibliografia	Whitaker 1921: 324, fig. 89.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/8.
Datazione	non riportata	
Provenienza	Mozia. Scavi delle mura 1978.	
Luogo di conservazione	Museo «G. Whitaker» di Mozia.	
Descrizione	Frammento. Tirso	
Bibliografia	Ciasca 1977: 222, LXXXV,1.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/9.
Datazione	490 a.C.	
Provenienza	Mozia, zona D.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Frammenti di <i>lekythos</i> . Pittore del <i>Gruppo di Haimon</i> . Scena di <i>thiasos</i> dionisiaco.	
Bibliografia	Nigro 2007: 250-51, n. MD. 03.1056/18, tav. LXVIII.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/10.
Datazione	Metà IV sec. a.C.	
Provenienza	Mozia, zona D.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Frammenti di parete. Sileno/Satiro con calici di fiori ai lati.	

Bibliografia	Nigro 2007: 247, n. MD. 3.1042/20, tav. LXVII.	
Oggetto	Ceramica attica a figure rosse	Nr. F/11.
Datazione	Terzo quarto del V sec. a.C.	
Provenienza	Mozia, zona D.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Frammenti di parete. Parte posteriore di Sileno/Satiro.	
Bibliografia	Nigro 2007:246, n. MG.03. 1004/5, tav. LXVI.	
Oggetto	Ceramica attica a figure rosse	Nr. F/12.
Datazione	Secondo quarto del V sec. a.C.	
Provenienza	Mozia, pozzo sacro P.1660.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Coppa. Fondo, Sileno/Satiro a destra.	
Bibliografia	Spagnoli 2012: 53-54. MC.11.45122, tav. V.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/13.
Datazione	560-540 a.C.	
Provenienza	Palermo, necropoli(?).	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Regionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	<i>Kylix</i> . Due scene con lotta di centauri a testa silenica; nel fondo, Eracle e il leone nemeo. Cerchia del Pittore di Heidelberg.	
Bibliografia	Villa 1998: 190, 270, n. 87.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/14.
Datazione	Ultimo quarto VI sec.a.C.	
Provenienza	Palermo, necropoli, tomba 118, scavi 1953.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	<i>Kylix</i> ad “occhioni”. Sotto le anse fiori di loto capovolti; coppia di Sileni/Satiri in danza.	
Bibliografia	Villa 1998: 275, 279, n. F5.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/15.
Datazione	Ultimo quarto VI sec. a.C.	

Provenienza	Palermo, necropoli, tomba 208, scavi 1954.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Regionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	<i>Oinochoe</i> . Menade retrospiciente con tralci di vite, ai lati due cinghiali. IV Gruppo del Pittore di Athena o sua bottega.	
Bibliografia	Villa 1998: 268, 276-79, n. F9.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/16.
Datazione	500 - 490 a.C.	
Provenienza	Palermo, necropoli, scavi 1954, Corso Pisani, tomba 1.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Regionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	<i>Kylix</i> . Scene di <i>thiasos</i> dionisiaco.	
Bibliografia	Di Stefano 1998: 152, 193, n. 171.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/17.
Datazione	500 - 490 a.C.	
Provenienza	Palermo, necropoli, scavi 1966, Corso Pisani, tomba 13.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Regionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	<i>Kylix</i> . Eracle in lotta con il leone nemeo. Nel fondo, Menade retrospiciente.	
Bibliografia	Di Stefano 1998: 148-149, 192, n. 146.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/18.
Datazione	490 a.C.	
Provenienza	Palermo, necropoli, tombe 257/258.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Regionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	<i>Kylix</i> . Scena di <i>thiasos</i> dionisiaco. Maniera del Pittore di Haimon.	
Bibliografia	Tamburello 1982: 50, fig. 8.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/19.
Datazione	530 - 520 a.C.	
Provenienza	Solunto, «La Cannita».	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Regionale «A. Salinas» di Palermo.	
Descrizione	<i>Amphoriskos</i> . Scene di <i>thiasos</i> dionisiaco.	
Bibliografia	Tusa 1962: 164, tav. 78, fig. 1.	

Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F /20.
Datazione	Seconda metà VI sec. a.C.	
Provenienza	Solunto, scavi 1980, contrada Olivetano.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Frammento di parete. Scene di <i>thiasos</i> dionisiaco.	
Bibliografia	Tardo 1997: 85, fig. 3, tav. II.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/21.
Datazione	500 – 480 a.C.	
Provenienza	Cagliari, abitato: via Brenta, scavi 1984-1985	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Frammento <i>Kylix</i> . Menade con i capelli raccolti in una crocchia.	
Bibliografia	Chessa 1992: 58, n. 9-70, tav. 26, fig. 1.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/22.
Datazione	500 – 480 a.C.	
Provenienza	Cagliari, abitato: via Brenta, scavi 1984-1985	
Luogo di conservazione		
Descrizione	Frammento <i>Kylix</i> . Testa maschile di satiro.	
Bibliografia	Chessa 1992: 66, 204 Tav. XXVIII, 9.	
Oggetto	Ceramica attica a figure rosse	Nr. F/23.
Datazione	425 - 400 a.C.	
Provenienza	Cagliari, necropoli di Tuvixeddu (Predio Ibba): tomba n. 10, scavi 1908.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	<i>Skyphos</i> . Lato A: Un Sileno, nudo e barbato, compie un passo di danza volgendo la testa in direzione opposta e tenendo le braccia aperte e tese, con un tralcio di vite nella mano destra. Lato B: Menade in danza con fiaccole nelle mani.	
Bibliografia	Taramelli 1912: 121-122, fig. 30 n. 2, fig. 31, n. 2; 125-26 figg. 33-34; Tronchetti 2009: 559, 4.	

Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/24.
Datazione	VI - V sec. a.C.	
Provenienza	Monte Sirai, tomba 285.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	<i>Kylix</i> . Fra due palmette a volute, Menadi con tralci di vino.	
Bibliografia	Guirguis 2011: 11, fig. 26.	
Oggetto	Ceramica attica a figure rosse	Nr. F/25.
Datazione	Fine del V secolo a.C.	
Provenienza	Nora, necropoli: tomba n. 31, scavi 1981-1892	
Luogo di conservazione	Cagliari, Museo Archeologico Nazionale	
Descrizione	<i>Oinochoe</i> . A sinistra una menade ammantata, stante, regge un tirso, nella mano destra; davanti a lei un satiro.	
Bibliografia	Patroni 1904: 225, fig. 31.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/26.
Datazione	500 – 490 a.C.	
Provenienza	Sant'Antioco, tomba 12.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari	
Descrizione	<i>Lekythos</i> . Sulla spalla, gallo tra due foglie di edera; sul corpo, giovane itifallico, danzatrice e Sileno/Satiro.	
Bibliografia	Tronchetti 1997: 294, n. 317.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/27.
Datazione	Inizio V sec. a.C.	
Provenienza	Sant'Antioco, tomba 12.	
Luogo di conservazione	Museo Archeologico Nazionale di Cagliari	
Descrizione	<i>Lekythos</i> . Sulla spalla, due file di raggi; sul corpo, Dioniso fra due Sileni/Satiri danzanti.	
Bibliografia	Tronchetti 1997: 295, n. 318.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/28.
Datazione	500-490 a.C.	
Provenienza	Tharros, necropoli: collezione L. Gouin	

Luogo di conservazione	Cagliari, Museo Archeologico Nazionale	
Descrizione	<i>Kylix. Thiasos</i> dionisiaco. Gruppo Leafless.	
Bibliografia	Tronchetti 1979, 64-66, figg. 2-3.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/29.
Datazione	490-480 a. C	
Provenienza	Tharros.	
Luogo di conservazione	Sassari, Museo Archeologico Nazionale	
Descrizione	<i>Kylix. Thiasos</i> dionisiaco. Pittore di Oxford 237.	
Bibliografia	Contu-Frongia 1976: 41, tav. 15, fig. e	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/30.
Datazione	Secondo quarto V sec. a.C.	
Provenienza	Tharros, necropoli meridionale, tomba 22.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	<i>Skyphos. Scena di thiasos</i> dionisiaco. Pittore di Haimon.	
Bibliografia	Del Vais 2006: 204-205, n. 6, fig. 49, 6.	
Oggetto	Ceramica attica a figure nere	Nr. F/31.
Datazione	Primo quarto V sec. a.C.	
Provenienza	Tharros, necropoli meridionale, tombe 25-27.	
Luogo di conservazione		
Descrizione	<i>Lekythos. Scena di thiasos</i> dionisiaco. Classe Atene 581, III.	
Bibliografia	Del Vais 2006: 205, n. 11, fig. 49, 11; tav. XIX.	

IL CASO DI MOZIA

Le ricerche e gli scavi condotti a Mozia, dagli studi antiquari che portarono al riconoscimento nell'isola di San Pantaleo della fondazione fenicia citata da Tucidide³¹⁶ ed espugnata da Dionigi alle ricerche «alla Schliemann» di J.I.S. Whitaker, sino alle campagne di scavo più recenti e ancora in corso, si sono sempre caratterizzati per un'attenzione storica mai disgiunta dalla ricerca sul campo.

La ricerca dell'identità fenicia, vera e propria conquista cui attinge l'emblematica monografia del 1921 *Motya. A Phoenician colony in Sicily*, ha trovato negli anni degli scavi di Benedikt Isserlin³¹⁷, Vincenzo Tusa³¹⁸, Antonia Ciasca³¹⁹, Maria Luisa Famà³²⁰, dei *corpus* di Sabatino Moscati³²¹ e delle epigrafi di Maria Giulia Amadasi³²², conferme e riletture diverse.

Guida di tale ritrovata identità sono state le ricerche nel *tofet* dell'Università di Roma e dell'Istituto per la Civiltà fenicia e punica del Consiglio Nazionale delle Ricerche³²³, con una tempestività di edizioni critiche che hanno inserito la città di Diodoro in quel più vasto programma di ricerca promossa in quegli anni in tutto il Mediterraneo punico³²⁴. Ma proprio da questa ricerca identitaria condotta in un santuario così significativo e spesso portato ad emblema etnico delle comunità puniche, sede del «barbaro rituale» spesso posto in contrapposizione con l'emergente civiltà di Roma e la sua nobile ascendenza greca, emergevano le prime indicazioni di contaminazione «greca» che andavano oltre a quella indigena fino a quel momento registrata nei diversi santuari *tofet*, dalla Sardegna al Nord Africa³²⁵.

Contaminazione «greca» che le ricerche alle mura di Antonia Ciasca³²⁶, al «luogo di arsione»³²⁷ e al «Cappiddazzu» di Vincenzo Tusa³²⁸ e il rinvenimento del «giovane di Mozia»³²⁹ di Gioacchino Falsone hanno ampliato in tutta l'isola. L'identità di una comunità interetnica, che pure

316

Cfr. da ultimo Spatafora 2012a.

317 Cfr. da ultimo, Isserlin 2005.

318 Cfr. fra gli altri, Tusa 1990.

319 Cfr. fra gli altri, Ciasca 1998.

320 Cfr. da ultimo, Famà, 2009a.

321 Cfr. da ultimo, Moscati 1995a.

322 Cfr. da ultimo, Amadasi Guzzo 2003.

323 Cfr. da ultimo, Ciasca 2002.

324 Cfr. da ultimo, Moscati 2000.

325 Cfr. da ultimo, D'Andrea - Giardino 2011.

326 Cfr. da ultimo, Ciasca 1993

327 Cfr. Tusa 1973.

328 Cfr. da ultimo, Tusa 2000. Nigro 2012.

329 Cfr. fra gli altri, Bonacasa - Buttita 1988.

le fonti storiche indicavano da tempo con chiarezza, cominciavano ad apparire in tutta evidenza³³⁰. La rivisitazione cronologica dei dati materiali e storici della Cartagine di Elissa, con un recupero alla documentazione del V secolo a.C. e la corretta storicizzazione e contestualizzazione del termine ellenistico troppo spesso in modo acritico applicato alla ricerca, hanno contribuito a leggere nella documentazione moziese i tratti di una comunità cartaginese, esito di quella ricolonizzazione, spesso forzata e favorita dagli eventi di guerra, che la Cartagine d’Africa dovette operare nelle fondazioni mediterranee fenicie. Così l’emergente grecità di Mozia si connota di più evidenti portati politici che non trovano la loro giustificazione nel solo contesto della Sicilia greca. Lo stesso rinnovato legame con Selinunte sembra ripercorrere questo nuovo itinerario³³¹.

Così anche i luoghi e i riti di culto moziesi si riconoscono sede di sincretismi per vari aspetti già attivi a Cartagine e fatti propri da quell’*élite* che ne guida con diversi programmi gli investimenti e la politica di espansione.

È in questo contesto che si pone la presenza del dionisismo come culto comunitario a Mozia. La sua presenza, già segnalata a Cartagine nel 1979 da Colette Picard³³², sembra imporsi a Mozia in una modalità del tutto particolare, con un’ambientazione pubblica che appare come guida e peculiare modalità delle potenzialità aggreganti del rito e il dionisismo diventa proprio nel luogo comunitario per eccellenza, nel *tofet*, una ritualità che con la recezione di alcune iconografie specifiche adottate sulle stele votive, qualifica scelte e probabili nuove referenze elitarie. L’accesso dionisiaco della danza e della musica al rito e al documento-memoria del *m/k*, la stele, è veicolo della liturgia che legittimava i benefici di un investimento comunitario così sentito. Le stesse arule, veicoli inusitati di temi dionisiaci, recepiscono tale messaggio. Ambientazione pubblica e di servizio comunitario che sembra predominare anche nelle strutture moziesi messe ultimamente in luce: l’area del «kothon»³³³ e della cosiddetta «casa dei mosaici»³³⁴. Nella prima area le ricerche in corso privilegiano nella lettura proposta, senza tuttavia esplicite e documentate connessioni, momenti rituali di tradizione vicino-orientali, che pure rimandano nella stessa documentazione archeologica anche a ritualità greche.

³³⁰ Diodoro XIV, 53,2: Διονύσιος δὲ βουλόμενος ἐξανδραποδίσασθαι τὴν πόλιν, ὅπως ἀθροισθῆ χρήματα, τὸ μὲν πρῶτον ἀνείργε τοὺς στρατιώτας τοῦ φονεύειν τοὺς αἰχμαλώτους· ὡς δ’ οὐδεις αὐτῷ προσεῖχεν, ἀλλ’ ἐώρα τὴν τῶν Σικελιωτῶν ὄρμην ἀκατάσχετον οὖσαν, παρεστήσατο κήρυκας τοὺς μετὰ βοῆς δηλώσοντας τοῖς Μοτσαίοις φυγεῖν εἰς τὰ παρὰ τοῖς Ἑλλησιν ἱερὰ τιμώμενα.

³³¹ Cfr. fra gli altri, Antonetti-De Vido 2006. Le stele gemini del Meilichios rappresentano una chiara testimonianza a Selinunte “di una realtà mista e stratificata in cui si incontrano culture e modi diversi di espressione religiosa” cfr. Tusa-Famà 2000: 7.

³³² Picard 1979.

³³³ Cfr. da ultimo Nigro-Spagnoli 2012.

³³⁴ Cfr. da ultimo Acquaro 2011.

Nella seconda, l'ambientazione civica del complesso con *emblemata* legati alle istituzioni cartaginesi sembrano definirsi con modalità interetniche, in cui il portato dionisiaco, dalle arule ad i pannelli musivi sembra essere presente.

«Il caso di Mozia», la cui evidenza archeologica è stata primo riferimento della ricerca, documenta un approccio particolare al tema dionisiaco³³⁵, che, come abbiamo cercato di evidenziare, ha radici non estranee alla tradizione vicino-orientale e fenicia.

In una storia della Sicilia Occidentale, dove mito e *logos*³³⁶ convivono all'ombra di divinità eciste come Eracle e Melqart, Dioniso appare come un collettore delle due tradizioni ed utilizzato per le sue potenzialità politiche nelle principali comunità puniche rimodellate dal progetto politico cartaginese, sia a guida Barcide sia a guida Magonide. È interessante notare che Alessandro Magno, il condottiero cui si rifarà spesso la famiglia dei Barcidi nella scalata al potere, aveva avviato nel corso della sua campagna in Asia, un processo di imitazione di diverse divinità, fra cui Eracle e Dioniso³³⁷.

³³⁵ Come già si era delineato in De Vita 2011.

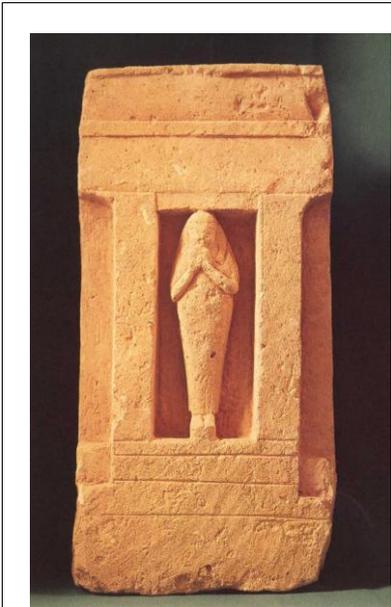
³³⁶ Cfr. da ultimo Fowler 2011.

³³⁷ Cfr. B. Antela Bernárdez 2007.

DOCUMENTAZIONE ICONOGRAFICA



A/1



A/2



A/3



A/4



A/5



A/6



A/7



A/8



A/9



A/10



A/11



A/12



A/13



A/14



A/15



A/16



A/17



A/18



A/19



A/20



A/21



A/22



A/23



A/24



A/25



A/26



A/27



A/28



A/29



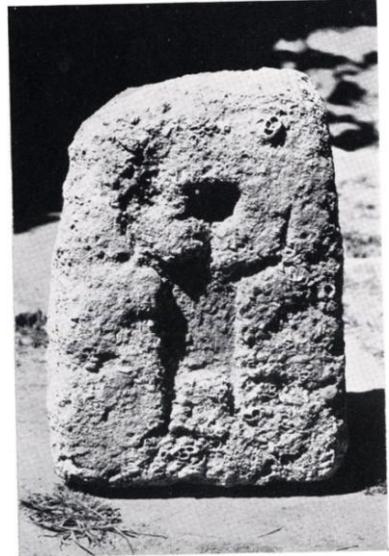
A/29a



A/30



A/31



A/32



A/33



A/34



A/35



A/36



A/37



A/38



A/39



A/40



A/41



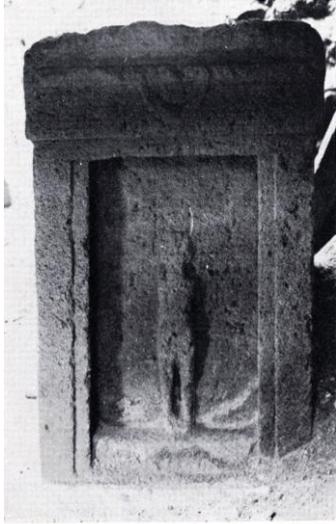
A/42



A/43



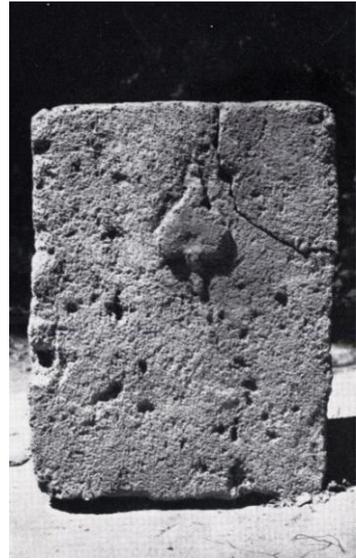
A/44



A/45



A/46



A/47



A/48



A/49



A/50



A/51



A/52



A/53



A/54



A/55



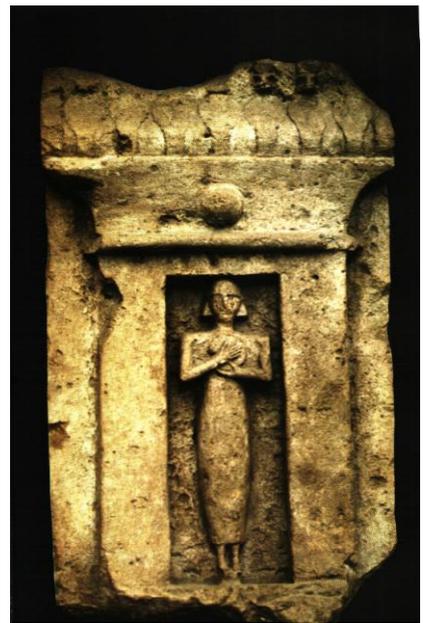
A/56



A/59



A/141



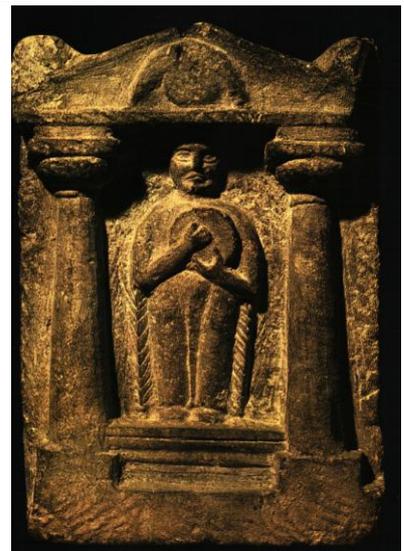
A/145



A/165



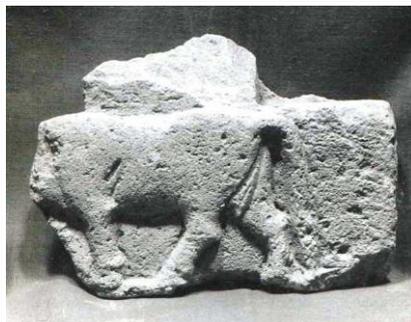
A/166



A/170



A/249



A/250



A/251



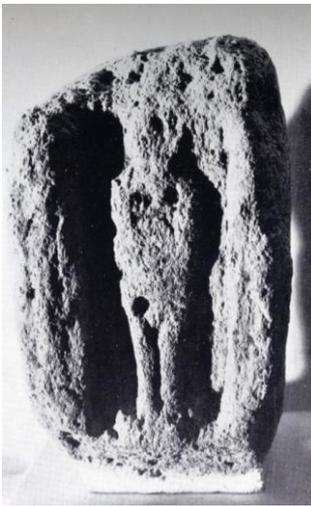
A/252



A/253



A/254



A/255



A/256



A/257



A/258



A/259



A/260



A/261



A/262



A/263



A/264



A/ 265



A/266



A/267



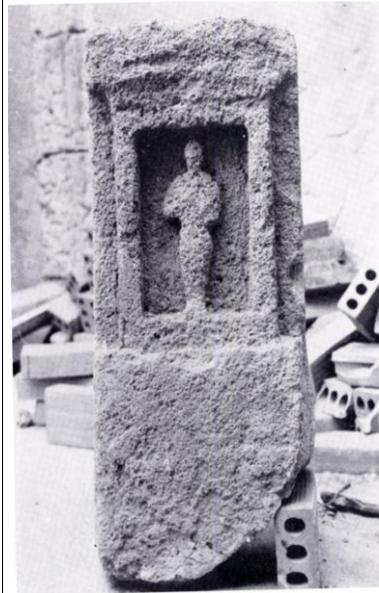
A/268



A/282



A/283



A/284



A/285



A/286



A/287



A/288



B/1



B/2



B/3



B/4



B/5



B/6



B/7



B/8



B/9



B/10



B/11



B/12



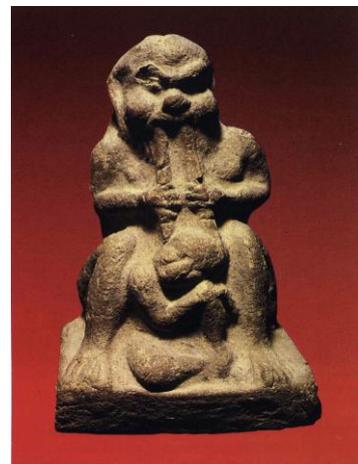
B/13



B/14



B/17



B/18



B/19



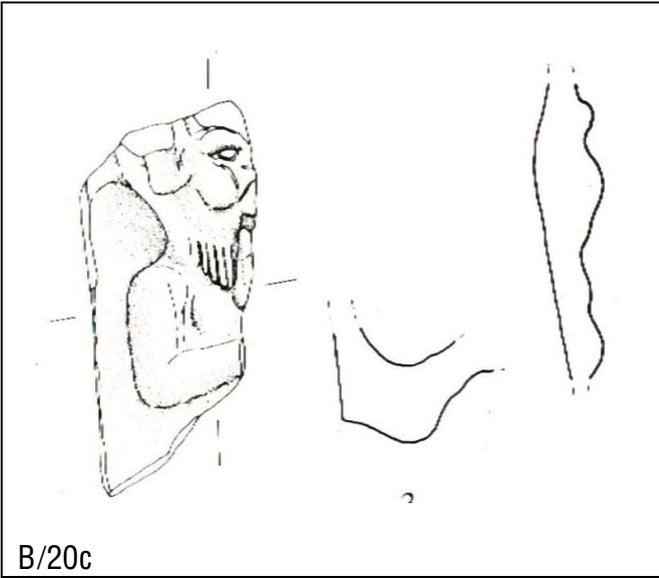
B/20



Ba/20



B/20b



B/20c



B/21



B/22



B/23



B/24



B/24a



B/25



B/26



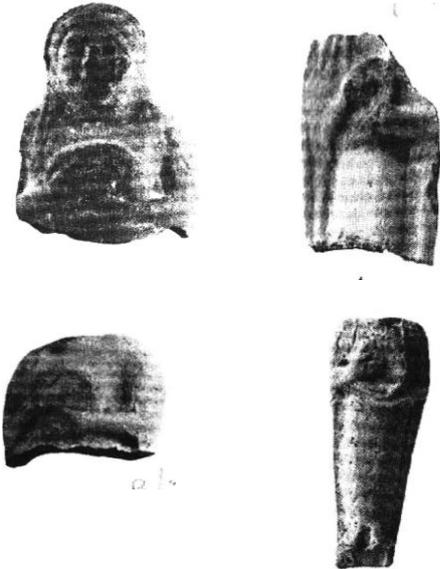
B/27



B/28



B/29



B/30-34



B/35



B/36



B/37



B/38



B/39



B/40



B/41



B/42



B/43



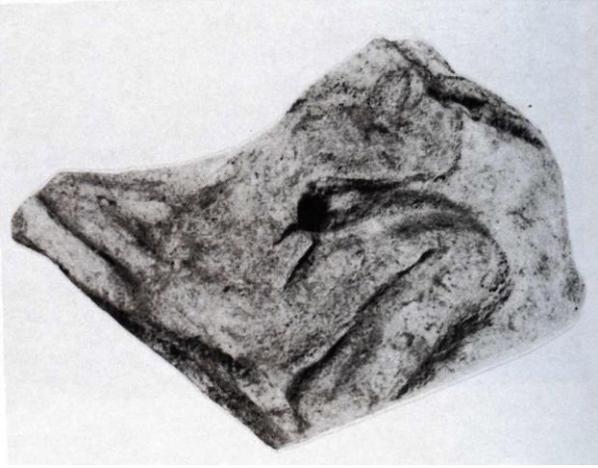
B/44



B/45



B/46



B/47



B/48



B/49



B/50



B/51



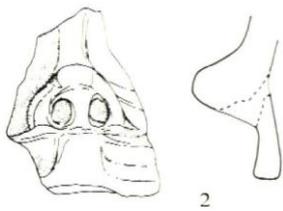
B/52



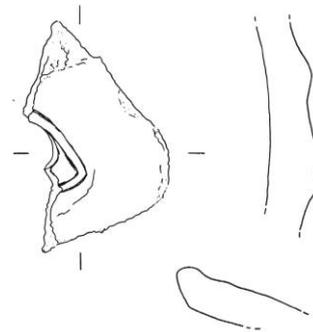
B/53



B/54



B/55



B/56



B/57



B/58



B/59



B/60



B/61



B/62



B/63



B/64



B/65



B/66



C/1



C/2



C/3



4
C/4



C/5



C/6



7

C/7

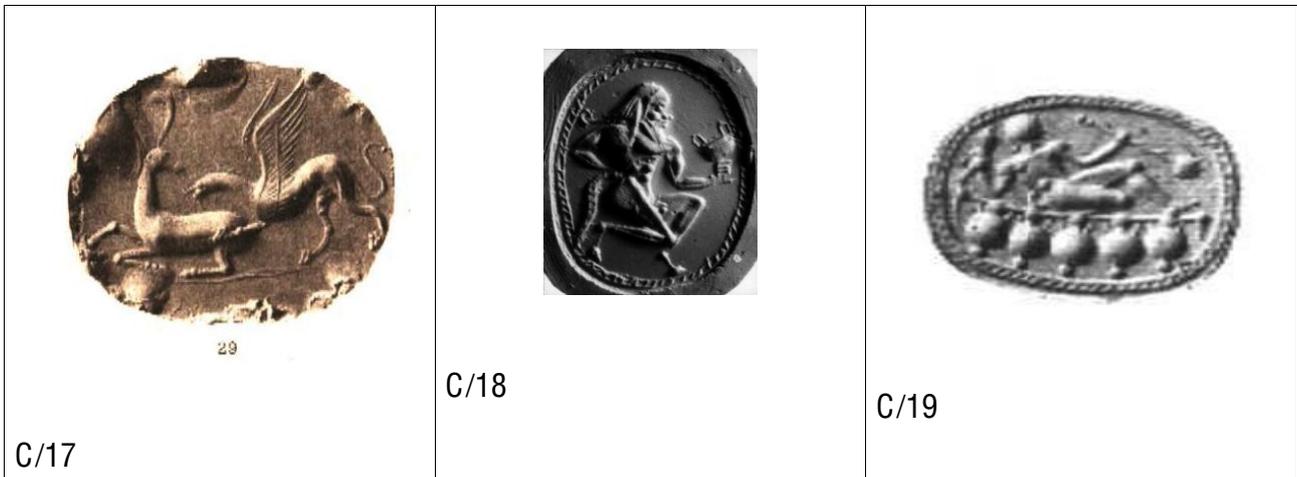
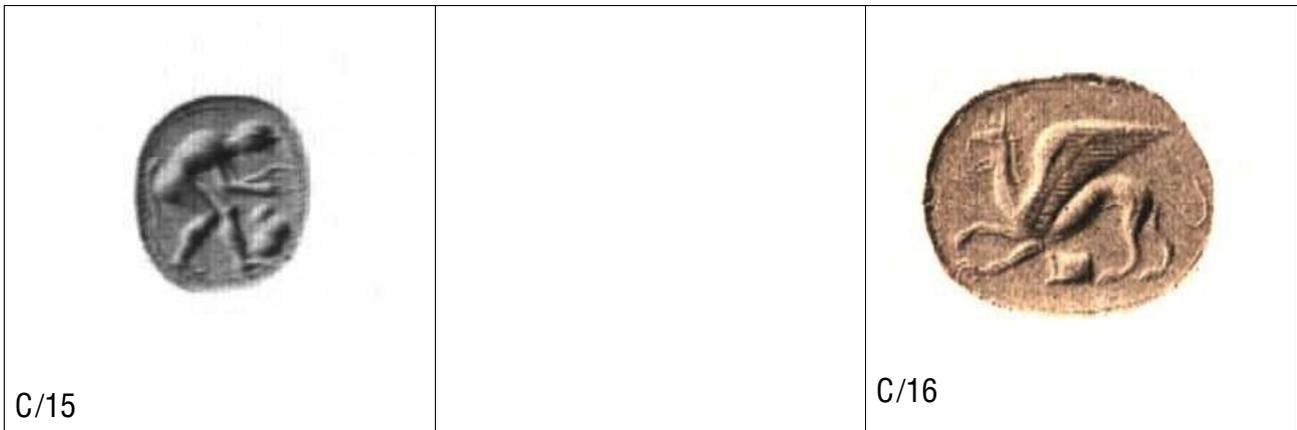
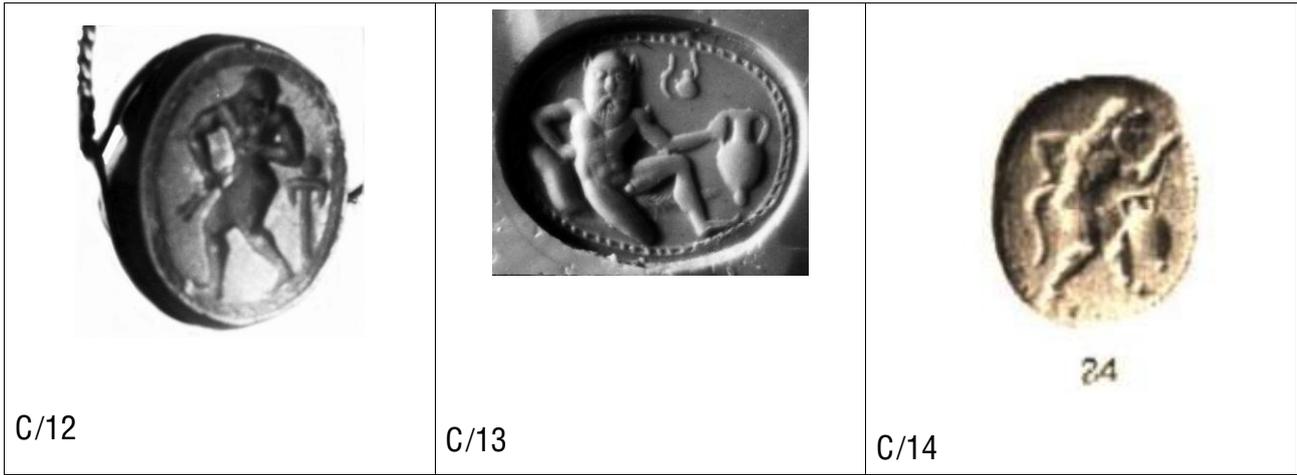
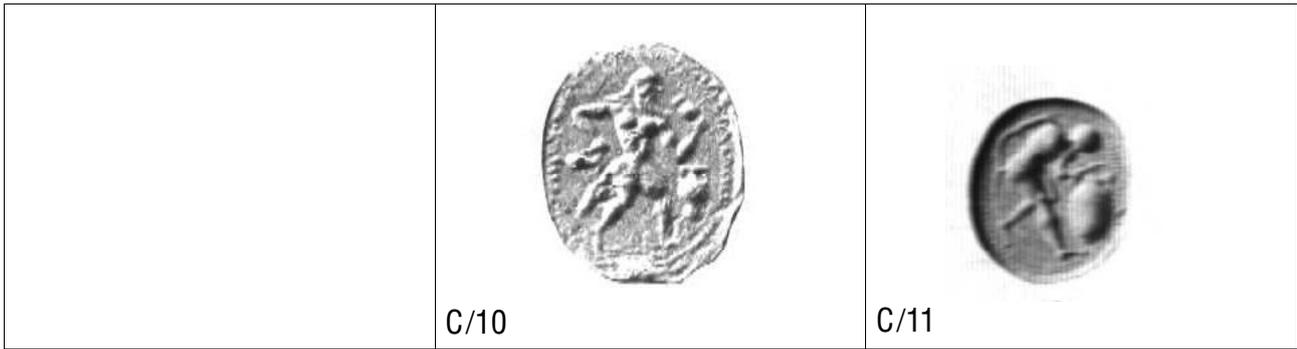


14

C/8



C/9





C/20



C/21



C/23



C/24



C/25



C/26



C/27



C/28



C/29



C/30



C/32



C/33



C/34



C/35



C/36



C/37



C/38



C/39



C/40



C/41



C/42



C/43



C/44



C/45



C/46



C/47



C/48



C/49



C/50



C/51



C/52



C/53



C/54



C/55



C/56



C/57



C/58



C/59



C/60



C/61



C/62



C/63



C/64



C/65



C/66



C/67



C/69



C/70

C/68



C/71



C/72



C/73



C/74

C/75



C/76



C/77



C/78



C/79



C/80



C/81



C/82



C/83



C/84



C/86



C/85

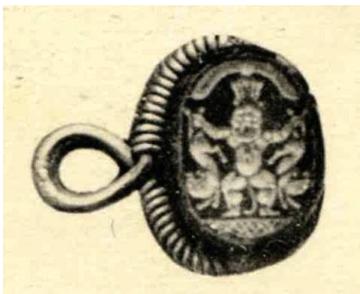


C/87

C/88



C/89



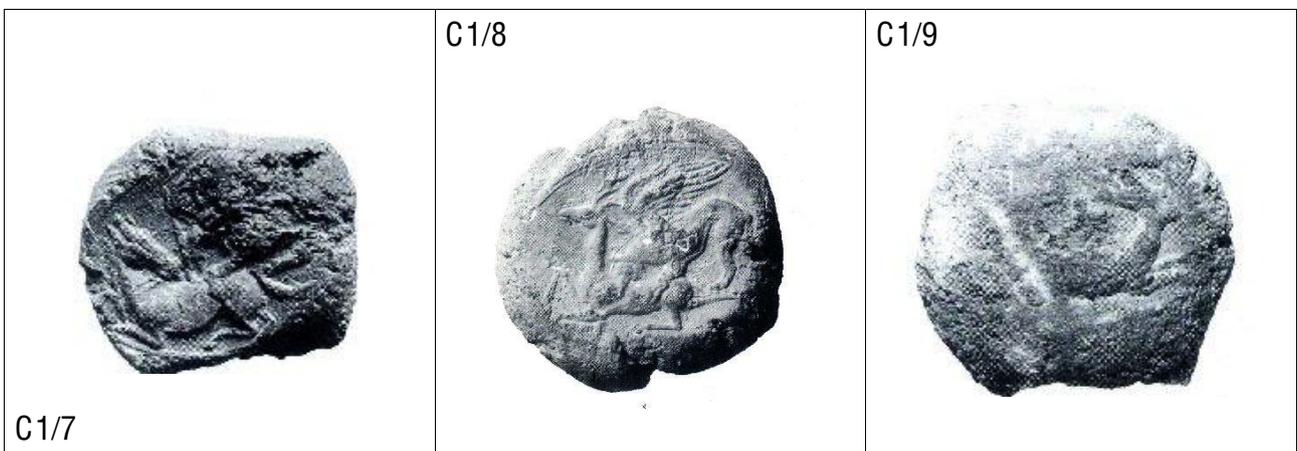
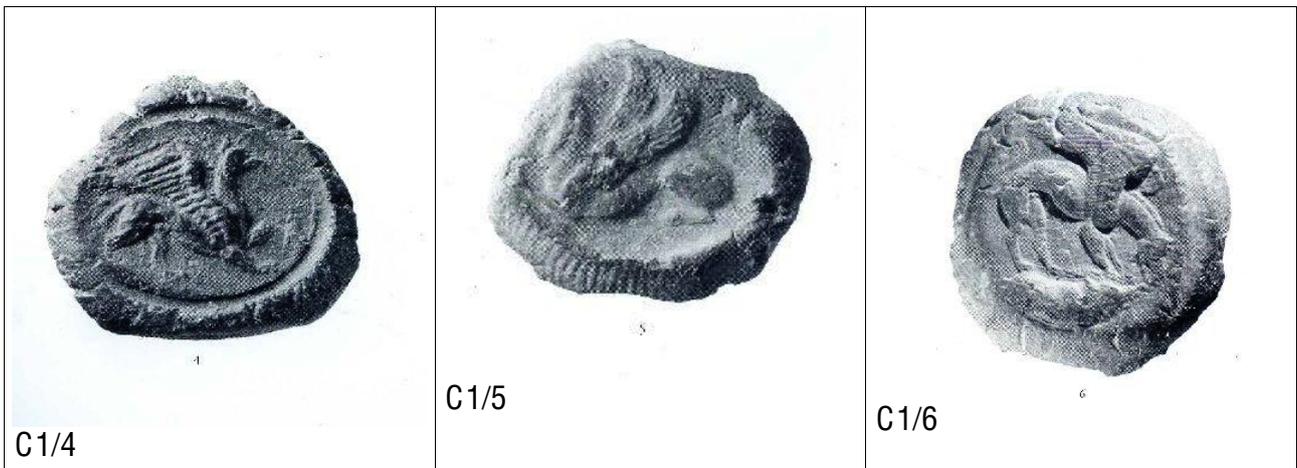
C/90

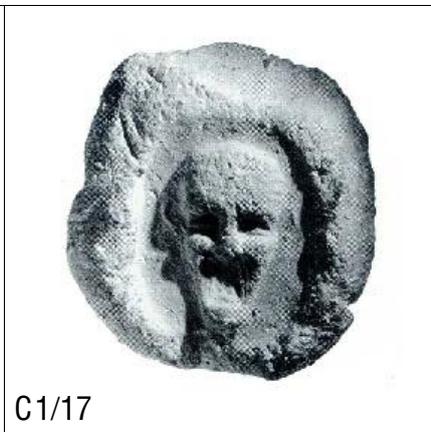
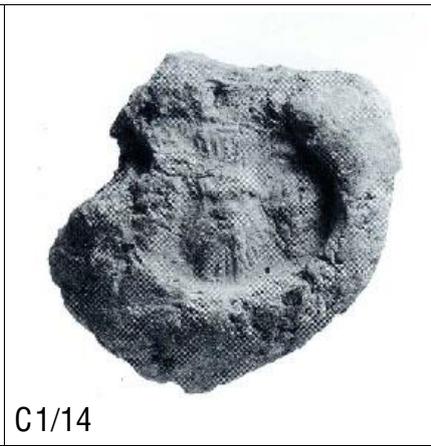
C/91



C/92









C1/19



C1/20



C1/21



C1/22



C1/23



C1/24



C1/25



C1/26



C1/27



C1/28



C1/29



C1/30



C1/31



C1/32



C1/33



C1/34



C1/35



C1/36



C1/37



C1/38



C1/39



C1/40



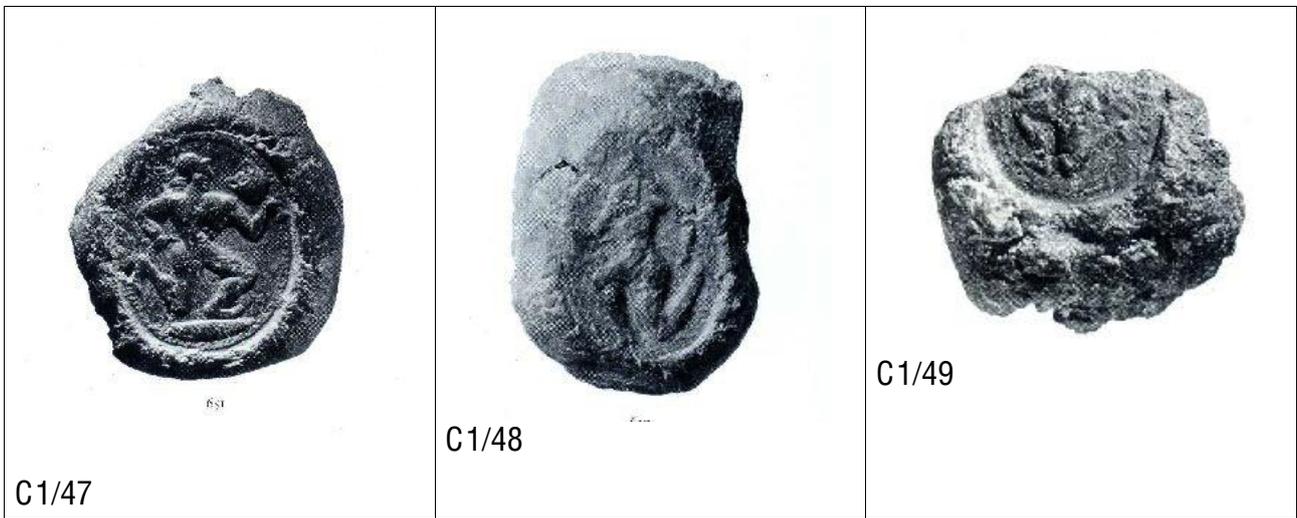
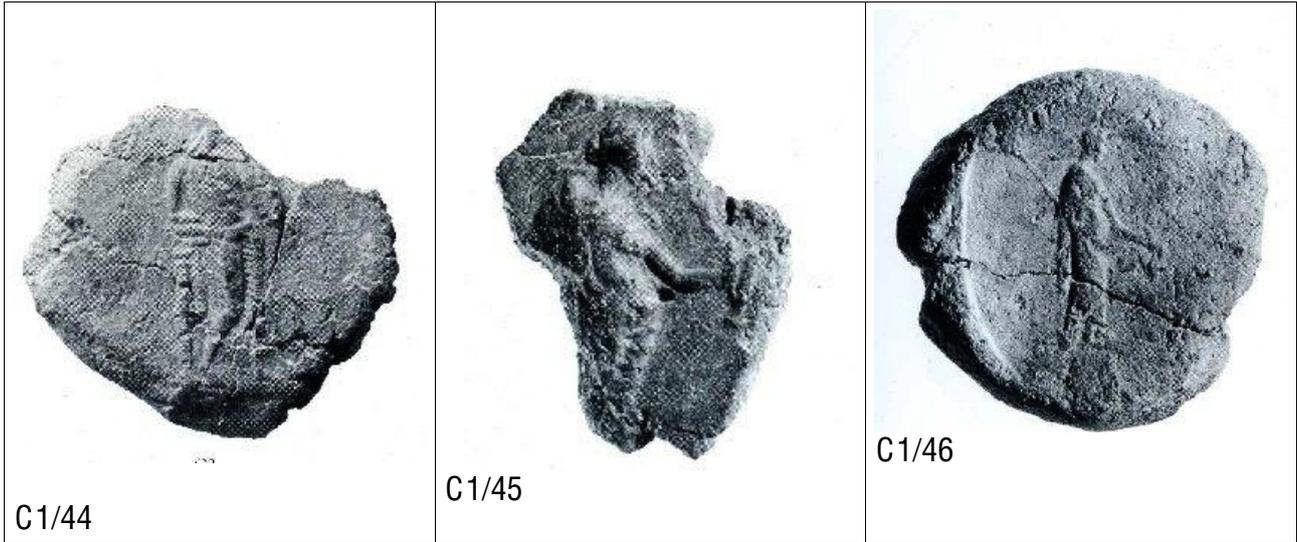
C1/41



C1/42



C1/43





C1/53



C1/63



C1/65

C1/69



C1/70

C1/71



C1/72



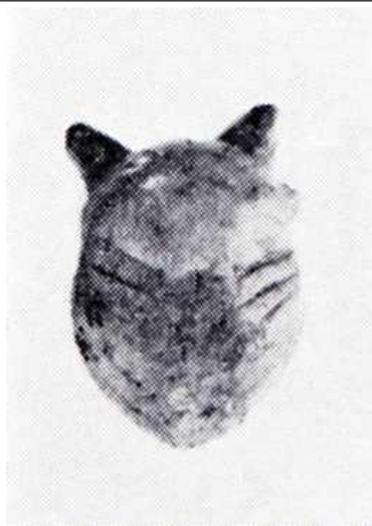
C1/80



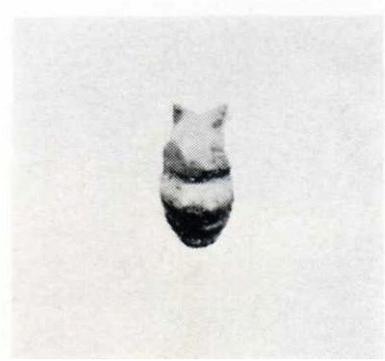
C1/82



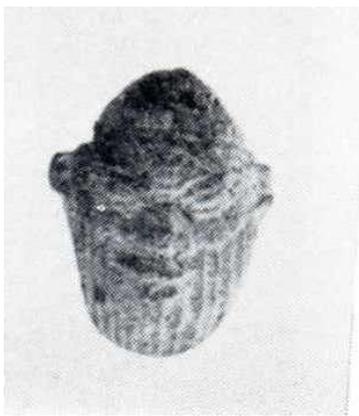
D/1



D/2



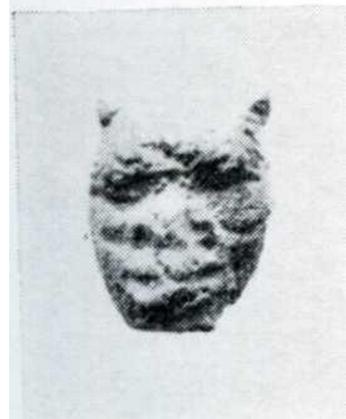
D/3



D/4



D/5



D/6



D/7



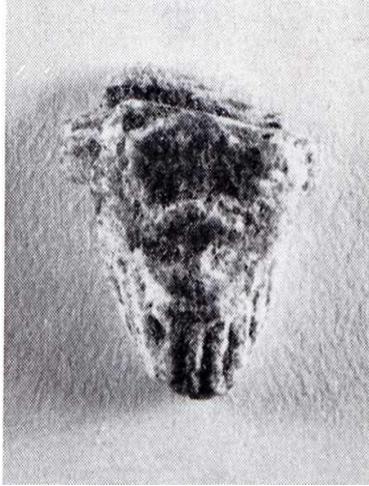
D/8



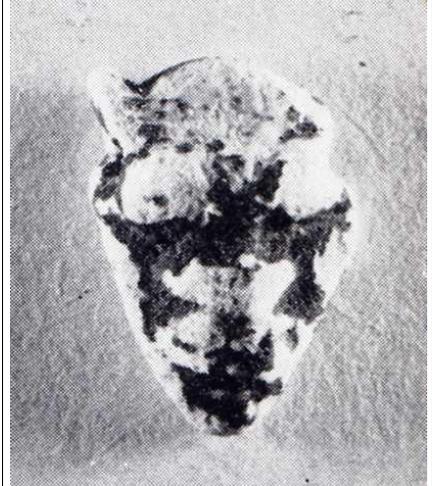
D/9



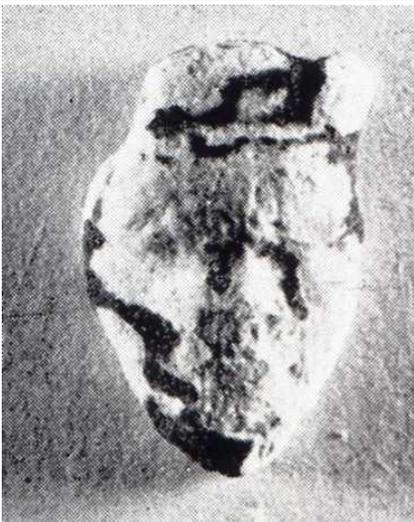
D/10



D/11



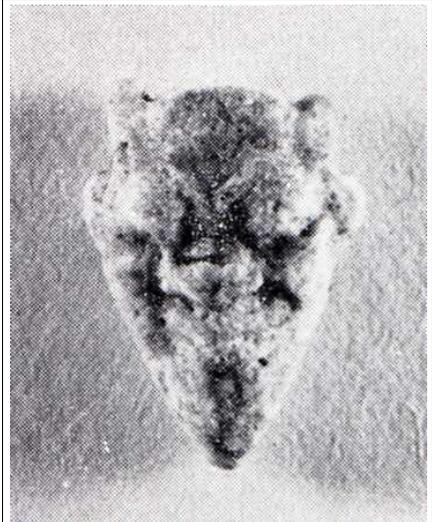
D/12



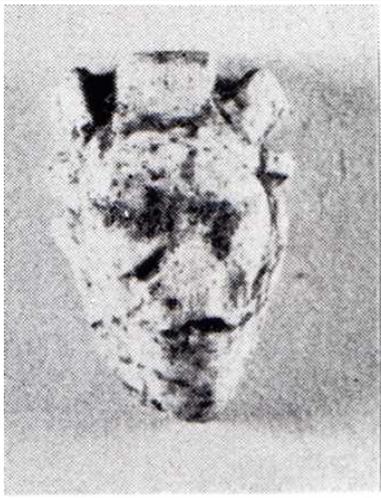
D/13



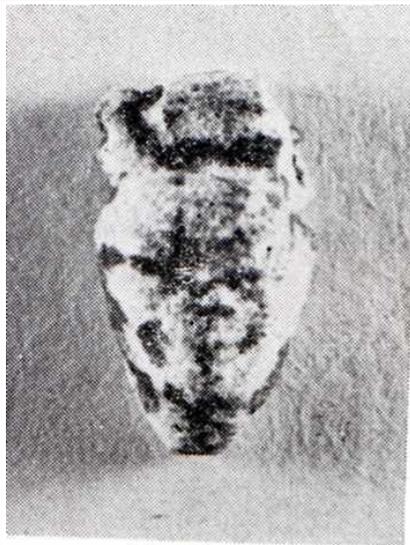
D/14



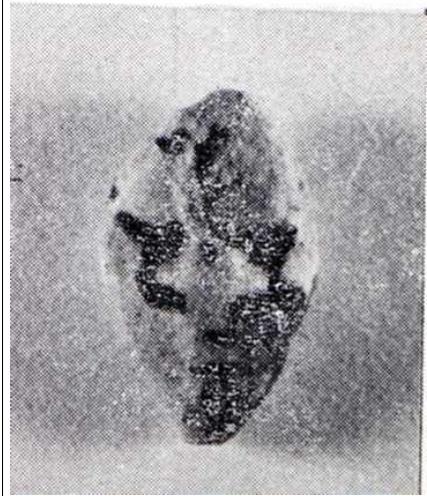
D/15



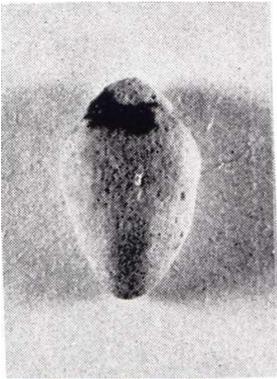
D/16



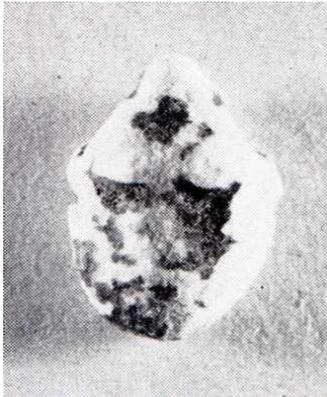
D/17



D/18



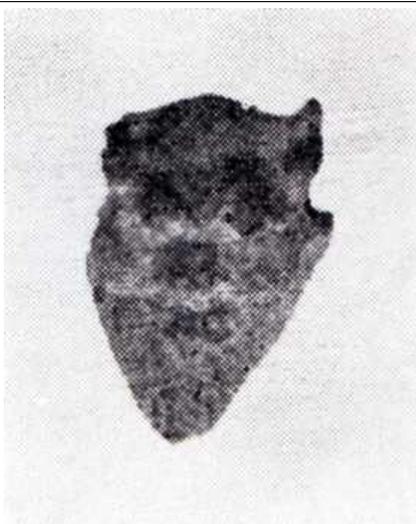
D/19



D/20



D/21



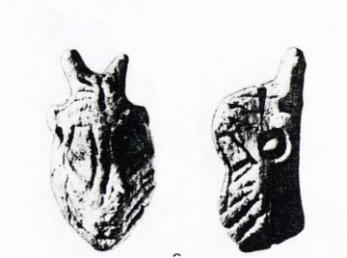
D/22



D/23



D/24



D/25



D/26

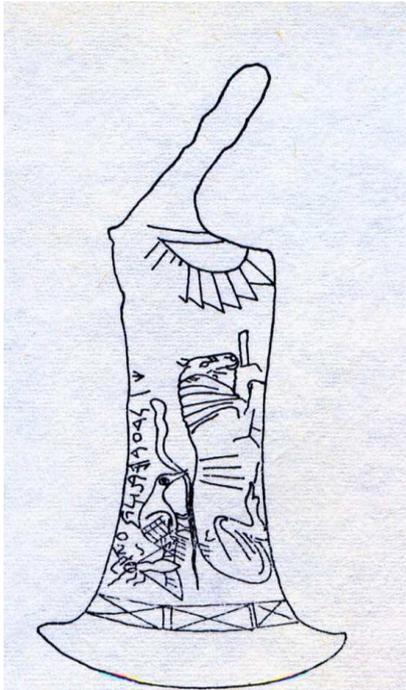


D/27



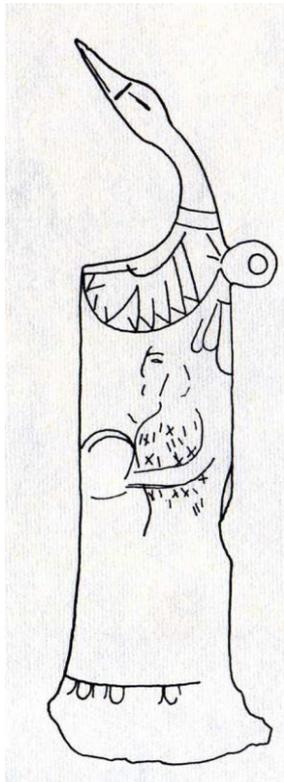
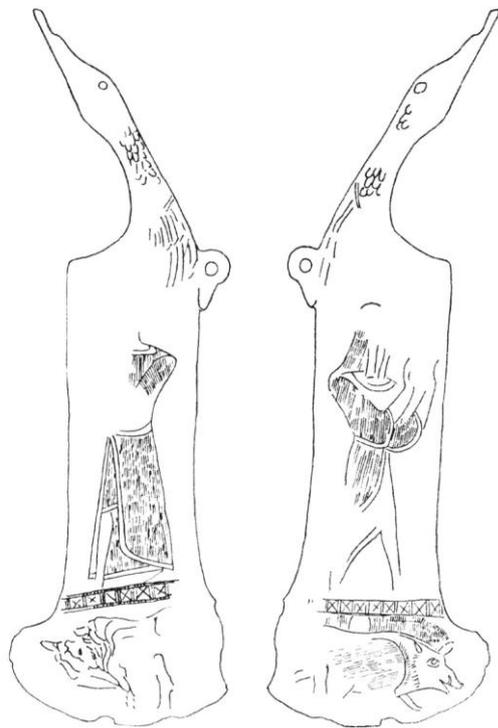
E/1





E/2

E/3

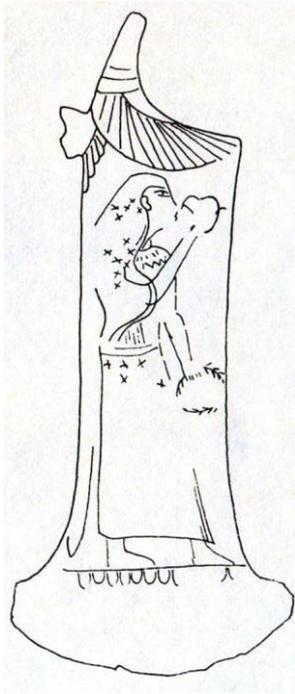


E/4

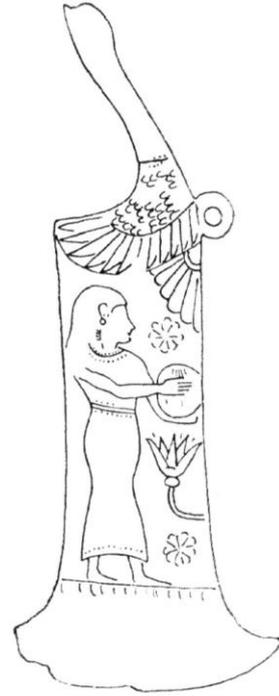


E/4

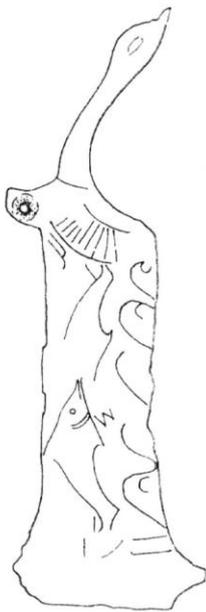
E/5



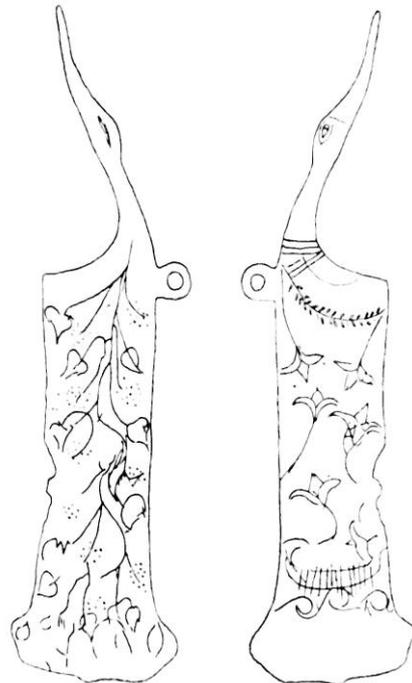
E/6



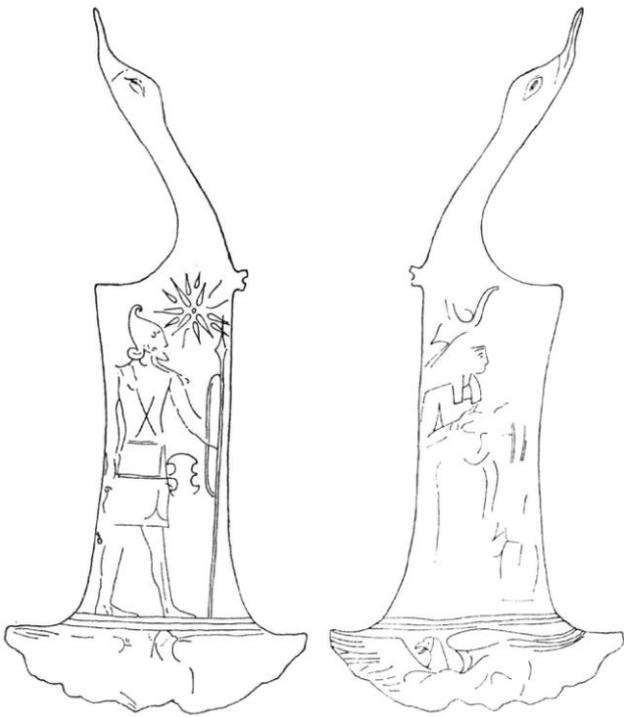
E/7



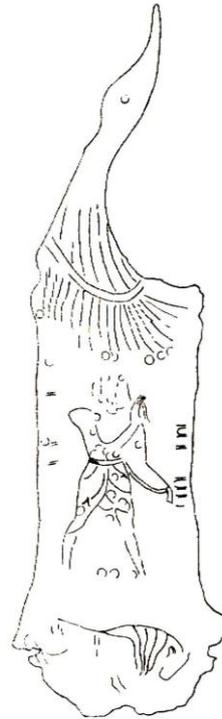
E/8



E/9



E/10



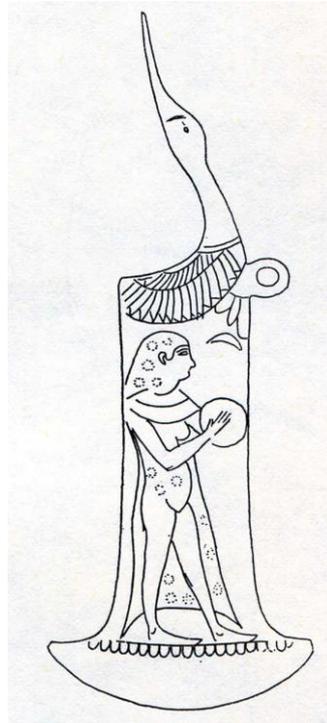
E/11



E/11



E/12



E/13



F/1a



F/1a



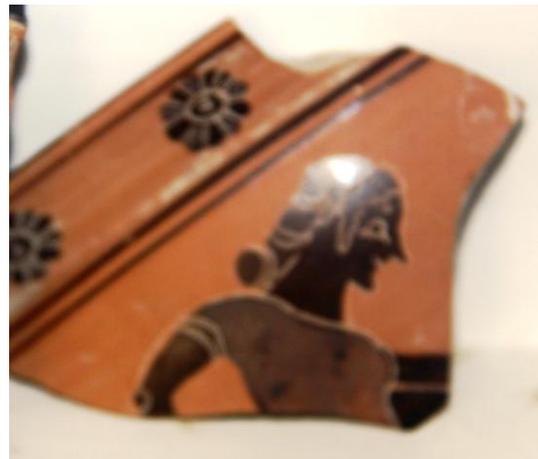
F/1



F/4



F/3



F/5



F/76



F/7



F/8



F/12

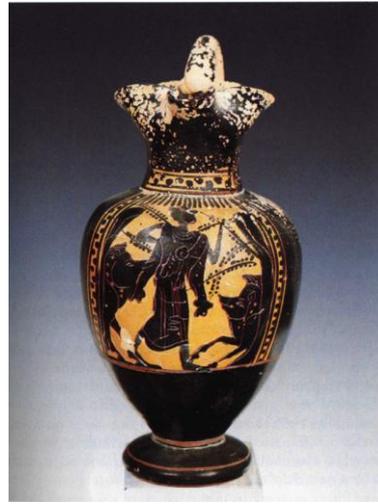


F/13





F/14



F/15



F/16

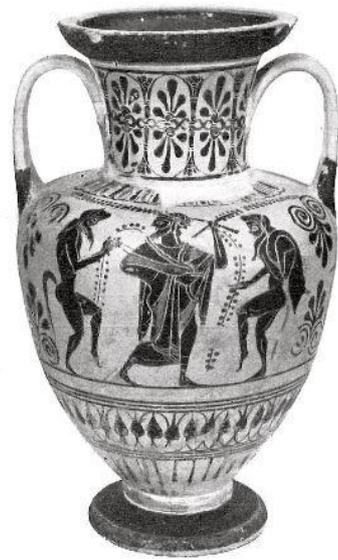


F/17



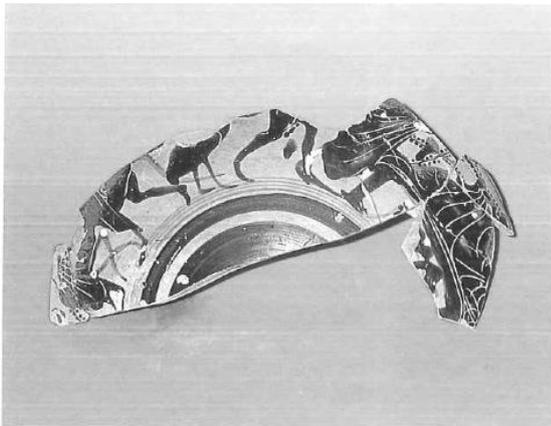


F/18

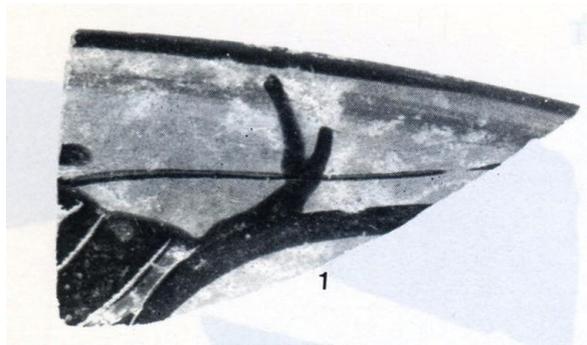


F/19

F/20



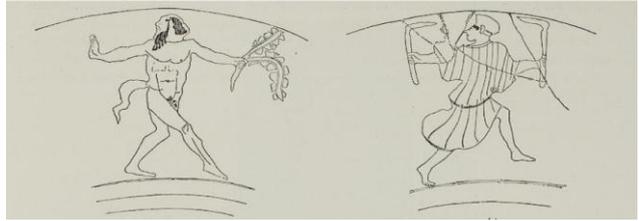
F/21



F/22



F/23



F/24



F/25



F/26



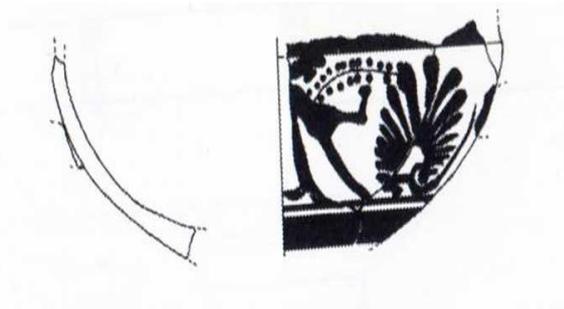
F/27



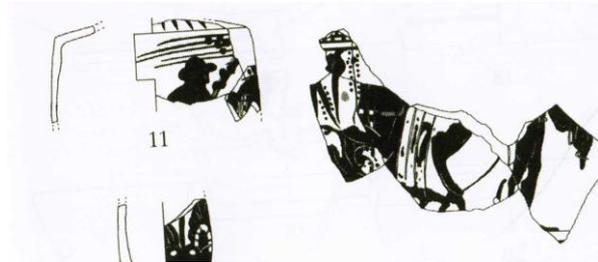
F/28



F/29



F/30



F/31

APPENDICE FONTI
Semele e la nascita di Dioniso

Omero, *Iliade*, XIV vv. 315-325

οὐ γάρ πώ ποτέ μ' ὤδε θεᾶς ἔρος οὐδὲ γυναικὸς
θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι περιπροχυθεὶς ἐδάμασσεν,
οὐδ' ὅπῳτ' ἠρασάμην Ἴξιονίης ἀλόχοιο,
ἢ τέκε Πειρίθοον θεόφιν μήστωρ' ἀτάλαντον·
οὐδ' ὅτε περ Δανάης καλλισφύρου Ἀκρισιώνης,
ἢ τέκε Περσῆα πάντων ἀριδείκετον ἀνδρῶν·
οὐδ' ὅτε Φοίνικος κούρης τηλεκλειτοῖο,
ἢ τέκε μοι Μίνων τε καὶ ἀντίθεον Ῥαδάμανθυν·
οὐδ' ὅτε περ Σεμέλης οὐδ' Ἀλκμήνης ἐνὶ Θήβῃ,
ἢ ῥ' Ἡρακλῆα κρατερόφρονα γείνατο παῖδα·
ἢ δὲ Διώνυσον Σεμέλη τέκε χάρμα βροτοῖσιν·

Mai così desiderio di dea o di donna mortale
mi vinse, spandendosi dappertutto nel petto,
non quando bramai la sposa d'Issione,
che generò Piríto, pari ai numi per senno,
o Danae Acrisioníde dalla bella caviglia,
che Perseo generò, glorioso fra gli eroi;
o la figliuola di Fenice ampia fama,
che mi diede Minosse e Radamanto divino;
o Semele o Alcmena in Tebe,
che Eracle mi diede, il figlio saldo cuore,
e Semele generò Dioniso, letizia degli uomini.

ESIODO, *Teogonia*, vv. 940-942- 975-978.

Καδμηϊς δ' ἄρα οἱ Σεμέλη τέκε φαίδιμον υἱὸν
μιχθεῖσ' ἐν φιλότῃτι, Διώνυσον πολυγηθέα,
ἄθανατον θνητή· νῦν δ' ἀμφοτέροι θεοί εἰσιν.

Κάδμω δ' Ἀρμονίη, θυγάτηρ χρυσηῆς Ἀφροδίτης,
Ἴνῳ καὶ Σεμέλῃν καὶ Ἀγαυὴν καλλιπάρηον
Αὐτονόην θ', ἦν γῆμεν Ἀρισταῖος βαθυχαίτης,
γείνατο καὶ Πολύδωρον ἐυστεφάνω ἐνὶ Θήβῃ.

Ed ancora a lui Semele, figlia di Cadmo, generò un figlio illustre, dopo essersi unita a lui in amore, Dioniso ricco di letizie: ella mortale generò un immortale, ed ora ambedue sono dèi.
Armonia, la figlia dell'aurea Afrodite, generò a Cadmo Ino e Semele ed Agave dalla bella guancia, ed Autonoe, che prese come sposa Aristeo dalla lunga chioma, e Polidoro, in Tebe dalla bella corona.

Inni omerici, I, *A Dioniso*

οἱ μὲν γὰρ Δρακάνω σ', οἱ δ' Ἰκάρω ἠνεμοέσση
φάσ', οἱ δ' ἐν Νάξω, δῖον γένος εἰραφιῶτα,
οἱ δέ σ' ἐπ' Ἀλφειῷ ποταμῷ βαθυδινήεντι
κυσαμένην Σεμέλῃν τεκέειν Διὶ τερπικεραύνω,
ἄλλοι δ' ἐν Θήβῃσιν ἄναξ σε λέγουσι γενέσθαι
ψευδόμενοι· σὲ δ' ἔτικτε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε
πολλὸν ἀπ' ἀνθρώπων κρύπτων λευκώλενον Ἥρην.
ἔστι δέ τις Νύση ὑπατον ὄρος ἀνθέον ὕλη
τηλοῦ Φοινίκης σχεδὸν Αἰγύπτιοιο ῥοάων

καὶ οἱ ἀναστήσουσιν ἀγάλματα πόλλ' ἐνὶ νηοῖς.
ὥς δὲ τάμεν τρία, σοὶ πάντως τριετηρίσιν αἰεὶ
ἄνθρωποι ῥέξουσιν τεληέσσας ἑκατόμβας.
ἦ καὶ κυανέησιν ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε Κρονίων·
ἀμβρόσiai δ' ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος
κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο, μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον.

ὥς εἰπὼν ἐκέλευσε καρῆατι μητίετα Ζεὺς.
ἴληθ' εἰραφιῶτα γυναιμανές· οἱ δέ σ' αἰδοῖ
ἄδομεν ἀρχόμενοι λήγοντές τ', οὐδέ πη ἔστι
σεῖ' ἐπιληθομένῳ ἱερῆς μεμνήσθαι αἰοιδῆς.
καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε Διώνυσ' εἰραφιῶτα,
σὺν μητρὶ Σεμέλῃ ἣν περ καλέουσι Θυώνην.

...Infatti alcuni dicono, o stirpe di Zeus, Irafiole, che fu sul Dracano, altri a Icario ventosa, altri a Naso, altri sul fiume Alfeo dai profondi vortici, che Semele, dopo averti tenuto in grembo, ti concepì a Zeus amante del fulmine; altri invece, signore, dicono che tu sia nato a Tebe: tutti mendaci. Ti generò il padre degli uomini e degli dèi, molto lontano dagli uomini, per nasconderti a Era dalle bianche braccia. C'è un monte altissimo, Nisa, fiorente di bosco, lontano dalla Fenicia, vicino alle correnti d'Egitto

« ... e a lei innalzeranno molte statue nei templi. E poiché fosti tagliato in tre parti, a te per sempre, nelle feste triennali gli uomini offriranno perfette ecatombi».

Disse e annuì con le nere sopracciglia il Cronide; le chiome divine del signore ondeggiarono dal capo immortale, ed egli fece tremare il grande Olimpo. Così dicendo, fece cenno col corpo il sapiente Zeus.

Siimi propizio, o Irafiole che rendi folli le donne; noi aedi ti cantiamo all'inizio e alla fine, né è in qualche modo possibile ricordarsi del canto sacro a chi ti trascura. E così ti saluto, Dioniso Irafiole, insieme a tua madre Semele, che chiamano Thyone.

Inni omerici, VII, *A Dioniso*

Ἄμφι Διώνυσον Σεμέλης ἐρικυδέος υἱὸν
μνήσομαι, ὡς ἐφάνη παρὰ θῖν' ἄλδος ἀτρυγέτιο
ἀκτῆ ἐπὶ προβλήτι νεηνίῃ ἀνδρὶ ἐοικῶς
πρωθήβη· καλαὶ δὲ περισσεῖοντο ἔθειραι
κυάναει, φᾶρος δὲ περὶ στιβαροῖς ἔχεν ὤμοις
πορφύρεον· τάχα δ' ἄνδρες εὐσσέλμου ἀπὸ νηὸς
ληῖσταὶ προγένοντο θεῶς ἐπὶ οἴνοπα πόντον
Τυρσηνοί· τοὺς δ' ἤγε κακὸς μόρος· οἱ δὲ ἰδόντες
νεῦσαν ἐς ἀλλήλους, τάχα δ' ἔκθορον, αἶψα δ' ἐλόντες
εἶσαν ἐπὶ σφετέρῃς νηὸς κεχαρημένοι ἦτορ.

υἷὸν γάρ μιν ἔφαντο διοτρεφέων βασιλῆων
εἶναι, καὶ δεσμοῖς ἔθελον δεῖν ἀργαλέοισι.
τὸν δ' οὐκ ἴσχανε δεσμά, λύγοι δ' ἀπὸ τηλόσ' ἔπιπτον
χειρῶν ἠδὲ ποδῶν· ὁ δὲ μειδιάων ἐκάθητο
ὄμμασι κυανέοισι, κυβερνήτης δὲ νοήσας
αὐτίκα οἷς ἐτάροισιν ἐκέκλετο φώνησέν τε·

Δαιμόνιοι τίνα τόνδε θεὸν δεσμεύεθ' ἐλόντες
καρτερόν; οὐδὲ φέρειν δύναταί μιν νηῦς εὐεργής.
ἦ γὰρ Ζεὺς ὅδε γ' ἐστὶν ἢ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων
ἢ Ἐρμῆς Ποσειδάων· ἐπεὶ οὐ θνητοῖσι βροτοῖσιν
εἵκελος, ἀλλὰ θεοῖς οἱ Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσιν.
ἀλλ' ἄγετ' αὐτὸν ἀφῶμεν ἐπ' ἠπειροῖο μελαίνης
αὐτίκα, μηδ' ἐπὶ χειρᾶς ἰάλλετε μὴ τι χολωθεῖς
ὄρση ἀργαλέους τ' ἀνέμους καὶ λαίλαπα πολλήν.

᾽Ὡς φάτο· τὸν δ' ἀρχὸς στυγερῶ ἠνίπαπε μύθῳ
δαιμόνι' οὗρον ὄρα, ἅμα δ' ἰστίον ἔλκεο νηὸς
σύμπανθ' ὄπλα λαβῶν· ὅδε δ' αὐτ' ἄνδρεςσι μελήσει.

Ricorderò Dioniso, figlio dell'illustre Semele, come apparve sulla riva del mare infecondo, su un promontorio sporgente, simile a un giovane nella prima giovinezza; belle ondeggiavano intorno le chiome scure, e portava un mantello di porpora sulle spalle robuste. Presto da una nave dai bei banchi apparvero velocemente sul livido mare dei pirati tirreni; li conduceva un malvagio destino. Vedendolo, si fecero cenno l'un l'altro, velocemente balzarono fuori e subito lo presero e lo deposero sulla loro nave, gioiosi nel cuore. Credevano infatti che egli fosse figlio dei re cari a Zeus, e volevano legarlo con terribili lacci. Ma i lacci non lo trattenevano, e i giunchi cadevano lontano dalle mani e dai piedi. Egli sedeva, sorridendo con i suoi occhi scuri; il timoniere capì e subito esortò i suoi compagni e disse: «Amici, chi è questo dio potente che avete preso e cercate di legare? Neppure la nave ben fatta riesce a portarlo. Costui è infatti Zeus o Apollo dall'arco d'argento o Posidone; poiché non somiglia agli uomini mortali, ma agli dèi che abitano le dimore dell'Olimpo. Orsù, lasciamolo andare subito sulla terra nera, non mettetegli le mani addosso, perchè, adirato, non sollevi terribili venti e una violenta bufera».

Così diceva; ma il comandante lo rampognava con odiose parole: «Sciagurato, fa attenzione al

vento, e aiutami ad issare la vela della nave, prendendo tutti i cavi; a costui penseranno gli uomini. Credo che egli giungerà in Egitto o a Cipro o presso gli Iperborei o più lontano; ma alla fine ci dirà dei suoi amici, di tutte le sue ricchezze e dei suoi parenti, poiché un dio lo ha spinto da noi». Così dicendo issava l'albero e la vela della nave. Il vento soffiò in mezzo alla vela, e intorno i marinai tesero i cavi. Ma presto apparvero loro fatti straordinari. In primo luogo sulla veloce nave nera gorgogliava del vino piacevole a bersi, profumato, e si levò odore di ambrosia. Stupore prese tutti i marinai quando lo videro. Subito lungo la parte più alta della vela si distese una vite da una parte e dall'altra, e ne pendevano numerosi grappoli; intorno all'albero si avvolgeva dell'edera nera, rigogliosa di fiori, e su essa sorgevano graditi frutti; tutti gli scalmi avevano ghirlande. Essi vedendo ciò, ordinavano allora al timoniere di avvicinare ormai la nave alla terra. Ma il dio dentro la nave si trasformò in un leone terribile, all'estrema prua, e faceva profondi ruggiti; e in mezzo alla nave diede vita a un orso dal collo villosa, per mostrare i suoi prodigi. La bestia si drizzò furiosa, e il leone se ne stava all'estremità del ponte guardando con sguardo terribile e bieco; essi fuggirono a poppa, e intorno al timoniere del saggio animo si fermarono atterriti. Il dio all'improvviso si lanciò e prese il comandante, ed essi, per sfuggire a un funesto destino, tutti insieme, quando videro ciò, balzarono fuori nel mare divino, e divennero delfini. Ebbe invece pietà del pilota, lo trattenne, gli concesse ogni felicità e gli disse: «Coraggio, buon vecchio, gradito al mio cuore; io sono Dioniso rumoreggiante, che la madre Semele, figlia di Cadmo, generò, unendosi in amore con Zeus». Salve, figlio di Semele dai begli occhi; non è in alcun modo possibile a chi si dimentica di te comporre un dolce canto.

Inni omerici, XXVI, *A Dioniso*

Κισσοκόμην Διόνυσον ἐρίβρομον ἄρχομ' αἰεῖδεν
Ζηνὸς καὶ Σεμέλης ἐρικυδέος ἀγλαὸν υἱόν,
ὄν τρέφον ἠΰκομοι νύμφαι παρὰ πατρὸς ἄνακτος
δεξάμεναι κόλποισι καὶ ἐνδυκέως ἀτίταλλον
Νύσης ἐν γυάλοις· ὁ δ' ἀέξετο πατρὸς ἔκητι
ἄντρῳ ἐν εὐώδει μεταρίθμιος ἀθανάτοισιν.
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τόνδε θεαὶ πολύυμνον ἔθρεψαν,
δὴ τότε φοιτίζεσκε καθ' ὑλήεντας ἐναύλους
κισσῶ καὶ δάφνη πεπυκασμένος· αἱ δ' ἅμ' ἔποντο
νύμφαι, ὁ δ' ἐξηγεῖτο· βρόμος δ' ἔχεν ἄσπετον ὕλην.

Καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε πολυστάφυλ' ὦ Διόνυσε·
δὸς δ' ἡμᾶς χαίροντας ἐς ὥρας αὐτίς ἰκέσθαι,
ἐκ δ' αὐθ' ὥράων εἰς τοὺς πολλοὺς ἐνιαυτούς.

Inizio a cantare Dioniso coronato di edera, rumoreggiante, illustre figlio di Zeus e di Semele gloriosa, che nutrirono le ninfe dalle belle chiome, dopo averlo ricevuto in grembo dal signore, suo padre, e che allevarono premurosamente nelle valli di Nisa. Per volere del padre crebbe in un antro odoroso, annoverato tra gli immortali. Dopo che le dee ebbero allevato colui che è molto celebrato nei canti, allora si aggirava per le vallate boschive, cinto di edera e di alloro; le ninfe lo seguivano ed egli le guidava: strepito occupava il bosco immenso.

E così ti saluto, o Dioniso dai molti grappoli; concedici di ritornare felici la prossima stagione, e, di stagione in stagione, per molti anni.

Inni orfici, 30

Κικλήσκω Διόνυσον ἐρίβρομον, εὐαστήρα,
πρωτόγονον, διφυῆ, τρίγονον, Βακχεῖον ἄνακτα,
ἄγριον, ἄρρητον, κρύφιον, δικέρωτα, δίμορφον,
κισσόβρυον, ταυρωπόν, Ἀρήιον, εὔιον, ἀγνόν,
ὠμάδιον, τριετῆ, βοτρυηφόρον, ἐρνεσίπεπλον.
Εὐβουλεῦ, πολύβουλε, Διὸς καὶ Περσεφονείης
ἄρρητοις λέκτροισι τεκνωθεῖς, ἄμβροτε δαῖμον·
κλῦθι, μάκαρ, φωνῆς, ἡδὺς δ' ἐπίπνευσον ἀμεμφῆς
εὐμενὲς ἦτορ ἔχων, σὺν ἐυζώνοισι τιθήναις.

Invoco Dioniso dagli alti clamori, che grida *αυθῆ*,
Protogono, dalla duplice natura, generato tre volte, signore Bacchico,
selvaggio, indicibile, arcano, con due corna, due forme,
coperto di edera, dall'aspetto di toro, marziale, Evio, santo,
che mangia carne cruda, Trieterico, che produce grappoli, dal manto di germogli.
Eubuleo, dai molti consigli, generato dalle unioni indicibili
di Zeus e Persefone, demone immortale;
ascolta, beato, la voce, spira dolce e irreprensibile
con cuore benigno, insieme alle nutrici dalla bella cintura.

Inni orfici, 44

Κικλήσκω κούρην Καδμηίδα παμβασίλειαν,
εὐειδῆ Σεμέλην, ἔρατοπλόκαμον, βαθύκολπον,
μητέρα θυρσοφόροιο Διωνύσου πολυγηθοῦς,
ἢ μεγάλας ὠδῖνας ἐλάσσατο πυρφόρῳι αὐγῆι
ἀθανάτη τευ χθεῖσα Διὸς βουλαῖς Κρονίοιο
τιμὰς τευξαμένη παρ' ἀγαυῆς Περσεφονείης
ἐν θνητοῖσι βροτοῖσιν ἀνὰ τριετηρίδας ὥρας,
ἠνίκα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελῶσιν
εὐιέρων τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήριά θ' ἀγνά.
νῦν σέ, θεά, λίτομαι, κούρη Καδμηίς, ἄνασσα,
πρηύνοον καλέων αἰεὶ μύσταισιν ὑπάρχειν.

Invoco la fanciulla figlia di Cadmo, di tutto sovrana,
Semele dal bell'aspetto, dalle chiome amabili, dal seno pieno,
madre del gioioso Dioniso portatore di tirso,
la quale subì grandi doglie a causa dello splendore portatore di tirso,
la quale subì grandi doglie a causa dello splendore portatore di fuoco,
bruciata per i voleri dell'immortale Zeus Cronide,
ottenendo onori presso la splendida Persefone
fra gli uomini mortali ogni due anni,
quando celebrano la doglia feconda del tuo Bacco
e la tavola sacra e i santi misteri.
Ora ti supplico, dea, fanciulla figlia di Cadmo, sovrana,
invocando affinché sii sempre d'animo dolce verso gli iniziati.

Inni orfici, 48

Κλῦθι, πάτερ, Κρόνου υἱέ, Σαβάζιε, κύδιμε δαῖμον,
ὃς Βάκχον Διόνυσον, ἐρίβρομον, εἰραφιώτην,
μηρῶι ἐγκατέραψας, ὅπως τετελεσμένος ἔλθῃ
Τμῶλον ἐς ἠγάθεον παρ' ἅ Ἴπταν καλλιπάρηιον.

ἀλλά, μάκαρ, Φρυγίης μεδέων, βασιλεύτατε πάντων,
εὐμενέων ἐπαρωγὸς ἐπέλθοις μυστιπόλοισιν.

Ascolta, padre, figlio di Crono, Sabazio, demone glorioso,
che Bacco Dioniso, dal suono rimbombante, Eirafiotè,
hai cucito nella coscia, affinché portato a termine andasse al sacro Tmolo presso Ipta dalle belle
guance.

Ma, beato, protettore della Frigia, re supremo di tutto,
benevolo vieni soccorritore a coloro che celebrano i misteri.

Inni orfici, 49

Ἴπταν κικλήσκω, Βάκχου τροφόν, εὐάδα κούρην,
μυστιπόλοις τελεταῖσιν ἀγαλλομένην Σάβου ἀγνοῦ
νυκτερίοις τε χοροῖσιν ἐριβρεμέταο Ἰάκχου.
κλῦθί μου εὐχομένου, χθονία μήτηρ, βασίλεια,
εἶτε σύ γ' ἐν Φρυγίῃ κατέχεις Ἰδης ὄρος ἀγνὸν
ἢ Τμῶλος τέρπει σε, καλὸν Λυδοῖσι θόασμα·
ἔρχεο πρὸς τελετὰς ἱερῶι γήθουσα προσώπωι.

Ipta invoco, nutrice di Bacco, fanciulla che grida *αυοῦ*,
celebratrice di misteri, che si compiace delle cerimonie del santo Sabo
e dei cori notturni di Iacco risonante nel fuoco.
Ascolta me che ti prego, madre ctonia, regina,
sia che tu in Frigia abiti il santo monte dell'Ida
sia che il Tmolo ti allieti, bel luogo di festa per i Lidi:
vieni alle celebrazioni rallegrandoti nel volto sacro.

Inni orfici, 50

Κλῦθι, μάκαρ, Διὸς υἱ', ἐπιλήνιε Βάκχε, διμάτωρ,
σπέρμα πολύμνη σ τον, πολυώνυμε, λύσιε δαῖμον,
κρυψίγονον μακάρων ἱερὸν θάλος, εὔιε Βάκχε,
εὐτραφές, εὐκαρπε, πολυγηθέα καρπὸν ἀέξων,
ῥηξίχθων, ληναῖε, μεγασθενές, αἰολόμορφε,

παυσίπονον θνητοῖσι φανείς ἄκος, ἱερὸν ἄνθος
χάρμα βροτοῖς φιλάλυπον, ἐπάφιε, καλλιέθειρε,
λύσιε, θυρσομανές, βρόμι', εὔιε, πᾶσιν εὐφρων,
οἷς ἐθέλεις θνητῶν ἢ δ' ἀθανάτων ἐπιφάσκων
νῦν σε καλῶ μύσταισι μολεῖν ἠδύν, φερέκαρπον.

Ascolta, beato, figlio di Zeus, Bacco epilenio, che hai due madri,
seme degno di molto ricordo, dai molti nomi, demone Lisio,
sacro germoglio dei beati nato nascosto, Bacco Evio,
florido, ricco di frutti, che accresci il frutto che dà molta gioia,
che rompi la terra, Leneo, dalla grande forza, dalle forme cangianti,
ti sei rivelato ai mortali rimedio che mette fine alle pene, fiore sacro
per gli uomini gioia che detesta gli affanni, Epafio, dalla bella chioma,
Lisio, che impazzi col tirso, Bromio, Evio, a tutti propizio,
che risplendi per quelli che vuoi dei mortali e degli immortali,
ora ti invoco di venire agli iniziati dolce, portatore di frutti.

Pausania, *Perieg. Graecia descriptio*, II, 31, 2

ἐν τούτῳ δὲ εἰσι τῷ ναῷ βωμοὶ θεῶν τῶν λεγομένων ὑπὸ γῆν ἄρχειν, καὶ φασιν ἐξ Ἄιδου Σεμέλην
τε ὑπὸ Διονύσου κομισθῆναι ταύτη καὶ ὡς Ἡρακλῆς ἀναγάγοι τὸν κύνα τοῦ Ἄιδου· ἐγὼ δὲ Σεμέλην
μὲν οὐδὲ ἀποθανεῖν ἀρχὴν πείθομαι Διός γε οὕσαν γυναῖκα, τὰ δὲ ἐς τὸν ὀνομαζόμενον Ἄιδου
κύνα ἐτέρωθι ἔσται μοι δῆλα ὅποια εἶναι μοι δοκεῖ.

In questo tempio si trovano altari dedicati agli dèi che si dice abbiano sotto terra il loro regno. E si racconta che proprio attraverso questo luogo Dioniso abbia riportato alla luce Semele dall'Ade ed Eracle ne abbia tratto sulla terra il cane. Ma io sono convinto che Semele, in quanto moglie di Zeus, non sia nemmeno morta: e per quanto si racconta sul cosiddetto cane di Ade, chiarirò altrove il mio pensiero in proposito.

Pausania, *Perieges Graecia descriptio*, II, 37, 5

εἶδον δὲ καὶ πηγὴν Ἀμφιαράου καλουμένην καὶ τὴν Ἀλκυονίαν λίμνην, δι' ἧς φασὶν Ἀργεῖοι Διόνυσον εἰς τὸν Ἄϊδην ἐλθεῖν Σεμέλην ἀνάξοντα, τὴν δὲ ταύτην κάθοδον δεῖξαί οἱ Πόλυμνον. τῇ δὲ Ἀλκυονία πέρας τοῦ βάθους οὐκ ἔστιν οὐδέ τινα οἶδα ἄνθρωπον εἰς τὸ τέρμα αὐτῆς οὐδεμιᾶ μηχανῇ καθικέσθαι δυνηθέντα, ὅπου καὶ Νέρων σταδίων πολλῶν κάλους ποιησάμενος καὶ συνάψας ἀλλήλοις, ἀπαρτήσας δὲ καὶ μόλυβδον ἀπ' αὐτῶν καὶ εἰ δὴ τι χρήσιμον ἄλλο εἰς τὴν πεῖραν, οὐδὲ οὗτος οὐδένα ἐξευρεῖν ἐδυνήθη ὄρον τοῦ βάθους. καὶ τότε ἤκουσα ἄλλο· τὸ ὕδωρ τῆς λίμνης ὡς ἰδόντα εἰκάσαι γαληνόν ἐστι καὶ ἡρεμαῖον, παρεχόμενον δὲ ὄψιν τοιαύτην διανήχυσθαι τολμήσαντα πάντα τινὰ καθέλκειν πέφυκε καὶ εἰς βυθὸν ὑπολαβὸν ἀπήνεγκε. πέφυκε καὶ εἰς βυθὸν ὑπολαβὸν ἀπήνεγκε. περίοδος δὲ τῆς λίμνης ἐστὶν οὐ πολλή, ἀλλὰ ὅσον τε σταδίου τρίτον· ἐπὶ δὲ τοῖς χεῖλεσιν αὐτῆς πόα καὶ σχοῖνοι πεφύκασι. τὰ δὲ εἰς αὐτὴν Διονύσω δρώμενα ἐν νυκτὶ κατὰ ἔτος ἕκαστον οὐχ ὅσιον εἰς ἅπαντας ἦν μοι γράψαι.

Vidi qui anche la fonte detta di Anfiarao e lo stagno Alcionio, attraverso il quale, dicono gli Argivi, Dioniso scese all' Ade per trarne Semele; e Polimno gli indicò come scendere da qui. Lo stagno Alcionio non ha limite di profondità, né so di alcuno che sia riuscito con qualsiasi espediente a toccarne il fondo, visto che nemmeno Nerone, che fece fare delle funi lunghe parecchi stadi e le legò l'una all'altra e vi appese piombo e ogni altro mezzo utile alla prova, nemmeno così riuscì a trovare un termine alla sua profondità.

E ho udito parlare di quest'altra particolarità. L'acqua dello stagno in apparenza è calma e tranquilla, ma pur offrendo alla vista tale aspetto, trascina giù per sua natura chiunque osi nuotarvi e risucchiandolo lo porta nel profondo. Il perimetro dello stagno non è considerevole, ma è circa un terzo di stadio. Sulle sue rive nascono erbe e giunchi. Le cerimonie in onore di Dioniso, che in esso si svolgono annualmente durante una notte, non mi è lecito rivelare a tutti scrivendone.

APPENDICE FONTI

Dioniso e Osiri

DIODORO SICULO I 11, 3-4

τῶν δὲ παρ' Ἑλλησι παλαιῶν μυθολόγων τινὲς τὸν Ὅσιριν Διόνυσον προσονομάζουσι καὶ Σείριον παρωνύμως· ὧν Εὐμόλπος μὲν ἐν τοῖς Βακχικοῖς ἔπεσιν φησιν ἀστροφαῖ Διόνυσον ἐν ἀκτίνεσσι πυρωπόν, Ὀρφεὺς δὲ τούνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.

φασὶ δὲ τινες καὶ τὸ ἔναμμα αὐτῶ τὸ τῆς νεβρίδος ἀπὸ τῆς τῶν ἄστρον ποικιλίας περιῆφθαι. τὴν δὲ Ἴσιν μεθερμηνευομένην εἶναι παλαιάν, θεμιμένης τῆς προσηγορίας ἀπὸ τῆς αἰδίου καὶ παλαιᾶς γενέσεως. κέρατα δ' αὐτῇ ἐπιτιθέασιν ἀπὸ τε τῆς ὄψεως ἣν ἔχουσα φαίνεται καθ' ὃν ἂν χρόνον ὑπάρχη μηνοειδῆς, καὶ ἀπὸ τῆς καθιερωμένης αὐτῇ βοῶς παρ' Αἰγυπτίοις.

Alcuni degli antichi mitografi greci attribuiscono ad Osiri il nome di Dioniso e, con lieve modifica, di Sirio; uno di loro, Eumolpo, nei Versi Bacchici afferma: «splendente come astro, Dioniso, dallo sguardo infuocato in ogni suo raggio» mentre Orfeo: «questa è la ragione per la quale lo chiamano Fanes e Dioniso» .

Alcuni affermano pure che gli è attribuito il mantello di pelle di cerbiatto a imitazione della varietà degli astri. Il nome Isi, significa «antica», perchè esso le è stato imposto a causa della sua nascita, che è per l'eternità, ed antica. Le pongono sulla testa delle corna per via dell'aspetto che essa ha quando appare nel tempo in cui assume forma di falce, e per il fatto che presso gli Egiziani le è consacrata una vacca.

DIODORO SICULO I, 13, 5

καὶ τὸν μὲν Ὅσιριν μεθερμηνεούμενον εἶναι Διόνυσον, τὴν δὲ Ἴσιν ἔγγιστά πως Δήμητραν. ταύτην δὲ γήμαντα τὸν Ὅσιριν καὶ τὴν βασιλείαν διαδεξάμενον πολλὰ πρᾶξαι πρὸς εὐεργεσίαν τοῦ κοινοῦ βίου.

E Osiri, tradotto, signifca Dioniso, e Isi è nome vicinissimo, per così dire, a Demetra. Osiride, dopo aver sposato Isi ed essere succeduto al trono, compì molte imprese a beneficio della vita della società.

DIODORO SICULO I 15, 6-8

γενέσθαι δὲ καὶ φιλογέωργον τὸν Ὅσιριν, καὶ τραφῆναι μὲν τῆς εὐδαίμονος Ἀραβίας ἐν Νύση πλησίον Αἰγύπτου Διὸς ὄντα παῖδα, καὶ τὴν προσηγορίαν ἔχειν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἀπὸ τε τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ τόπου Διόνυσον ὀνομασθέντα. μεμνησθαι δὲ τῆς Νύσης καὶ τὸν ποιητὴν ἐν τοῖς ὕμνοις, ὅτι περὶ τὴν Αἴγυπτον γέγονεν, ἐνοῖς λέγει ἔστι δὲ τις Νύση, ὕπατον ὄρος ἀνθέον ὕλη, τηλοῦ Φοινίκης, σχεδὸν Αἰγύπτιοιο ῥοάων. εὐρετὴν δ' αὐτὸν γενέσθαι φασὶ τῆς ἀμπέλου περὶ τὴν Νῦσαν, καὶ τὴν κατεργασίαν τοῦ ταύτης καρποῦ προσεπινοήσαντα πρῶτον οἴνω χρήσασθαι, καὶ διδάξαι τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τὴν τε φυτείαν τῆς ἀμπέλου καὶ τὴν χρῆσιν τοῦ οἴνου καὶ τὴν συγκομιδὴν αὐτοῦ καὶ τήρησιν.

Osiri fu anche appassionato d'agricoltura e fu allevato a Nisa, nell'Arabia Felice, vicino all'Egitto, lui che era figlio di Zeus, ed ebbe presso i Greci il nome di Dioniso, derivandolo dal padre e dalla località.

Menziona Nisa anche il poeta nei suoi Inni, sostenendo che si trovava in prossimità dell'Egitto, a dove dice: c'è una certa Nisa, eccelsa montagna coperta di selve, lontano dalla fenicia, presso le correnti dell'Egitto.

Affermano che egli scoprì la vite presso Nisa, e che, escogitato inoltre il modo per lavorarne il frutto, fu il primo a bere e ad insegnare agli altri uomini la piantagione della vite, l'uso del vino, la vendemmia, e la conservazione del vino.

DIODORO SICULO I, 17 4- 5

εὐρετὴν δὲ καὶ τοῦτόν φασὶ γενέσθαι τοῦ φυτοῦ τῆς δάφνης, ἣν καὶ περιτιθέασιν_τούτῳ τῷ θεῷ μάλιστα πάντες ἄνθρωποι. τοῦ δὲ κιττοῦ τὴν εὐρεσιν ἀνατιθέασιν Ὅσιριδι, καὶ καθιεροῦσιν αὐτὸν τούτῳ τῷ θεῷ, καθάπερ καὶ οἱ Ἕλληνες Διονύσω. καὶ κατὰ τὴν Αἰγυπτίων μὲν διάλεκτον ὀνομάζεσθαι φασὶ τὸν κιττὸν φυτὸν Ὅσιριδος, προκεκρίσθαι δὲ τῆς ἀμπέλου τοῦτον πρὸς τὴν ἀφιέρωσιν διὰ τὸ τὴν μὲν φυλλορροεῖν, τὸν δὲ πάντα τὸν χρόνον ἀειθαλῆ διαμένειν· ὅπερ τοὺς παλαιοῦς καὶ ἐφ' ἑτέρων φυτῶν ἀεὶ θαλλόντων πεποιηκέναι, τῇ μὲν Ἀφροδίτῃ τὴν μυρσίνην, τῷ δ' Ἀπόλλωνι τὴν δάφνην προσάψαντας.

E fu quest'ultimo – essi affermano – a scoprire la pianta dell'alloro, con cui Tutti gli uomini cingono la testa di questo dio in particolare, mentre attribuiscono ad Osiri la scoperta dell'edera, e la consacrano a questo dio, come fanno anche i Greci per Dioniso.

E in lingua egizia – affermano l'edera ha il nome di «pianta di Osiride», ed essa è preferita alla vite per le offerte consacrate, perchè, mentre quest'ultima perde le foglie, quella mantiene le sue sempre verdi, così gli antichi hanno fatto anche per le altre piante sempreverdi, assegnando ad Afrodite il mirto e ad Apollo l'alloro.

DIODORO SICULO I, 22, 7

διὸ καὶ τοὺς Ἕλληνας, ἐξ Αἰγύπτου παρεληφότας τὰ περὶ τοὺς ὀργιασμοὺς καὶ τὰς Διονυσιακὰς ἑορτάς, τιμᾶν τοῦτο τὸ μόριον ἔν τε τοῖς μυστηρίοις καὶ ταῖς τοῦ θεοῦ τούτου τελεταῖς τε καὶ θυσίαις, ὀνομάζοντας αὐτὸ φαλλόν.

Perciò, anche i Greci, che hanno adottato dagli Egizi il cerimoniale relativo alla celebrazioni orgistiche ed alle feste dionisiache, onorano il membro di Osiri sia nei misteri sia nei riti di iniziazione a questo dio, e nei sacrifici, dandogli il nome di fallo.

Diodoro Siculo I, 23, 2; 6-7

...Ὀρφέα γὰρ εἰς Αἴγυπτον παραβάλοντα καὶ μετασχόντα τῆς τελετῆς καὶ τῶν Διονυσιακῶν μυστηρίων μεταλαβεῖν, τοῖς δὲ Καδμείοις φίλον ὄντα καὶ τιμώμενον ὑπ' αὐτῶν μεταθεῖναι τοῦ θεοῦ τὴν γένεσιν ἐκείνοις χαριζόμενον· τοὺς δ' ὄχλους τὰ μὲν διὰ τὴν ἄγνοιαν, τὰ δὲ διὰ τὸ βούλεσθαι τὸν θεὸν Ἕλληνα νομίζεσθαι, προσδέξασθαι προσηνῶς τὰς τελετὰς καὶ τὰ μυστήρια....

ἐν δὲ τοῖς ὕστερον χρόνοις Ὀρφέα, μεγάλην ἔχοντα δόξαν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐπὶ μελωδία καὶ τελεταῖς καὶ θεολογίαις, ἐπιξενωθῆναι τοῖς Καδμείοις καὶ διαφερόντως ἐν ταῖς Θήβαις τιμηθῆναι. μετεσχηκότα δὲ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις θεολογουμένων μετενεγκεῖν τὴν Ὀσίριδος τοῦ παλαιοῦ γένεσιν ἐπὶ τοὺς νεωτέρους χρόνους, χαριζόμενον δὲ τοῖς Καδμείοις ἐνστήσασθαι καινὴν τελετὴν, καθ' ἣν παραδοῦναι τοῖς μουμένοις ἐκ Σεμέλης καὶ Διὸς γεγεννηθῆναι τὸν Διόνυσον. τοὺς δ' ἄνθρωπους τὰ μὲν διὰ τὴν ἄγνοιαν ἐξαπατωμένους, τὰ δὲ διὰ τὴν Ὀρφείως ἀξιοπιστίαν καὶ δόξαν ἐν τοῖς τοιοῦτοις προσέχοντας.... χρήσασθαι ταῖς τελεταῖς.

(Gli Egizi asseriscono che...) è stato Orfeo il quale, recatosi in Egitto e fattosi iniziare, prese parte

anche ai culti misterici di Dioniso; egli poi, legato da amicizia ai Cadmei, dai quali era tenuto in grande considerazione, trasferì il luogo di nascita del dio per fare loro cosa gradita; la massa vuoi, per ignoranza vuoi perché voleva che il dio (Dioniso) venisse considerato greco, accolse con favore le iniziazioni e i culti misterici... In seguito Orfeo, che godeva di grande reputazione tra i Greci per il canto, per i riti iniziatici e per ciò che raccontava attorno agli dèi, fu ispirato dai Cadmei e a Tebe godette di onori eccezionali. Egli che aveva i racconti dei teologi egiziani, traspose in tempi più recenti la nascita dell'antico Osiri e per fare cosa gradita ai cadmei istituì un nuovo rito iniziatico nel corso del quale trasmise agli iniziati il racconto che vuole Dioniso sia nato da Semele e da Zeus. E gli uomini, vuoi perché ingannati dalla loro stessa ignoranza, vuoi perché davano credito all'autorità e alla fama di cui godeva al riguardo di ciò Orfeo...si dedicarono a praticare questi riti iniziatici.

DIODORO SICULO I, 23, 1-2

Εἶναι δὲ ἔτη φασὶν ἀπὸ Ὀσίριδος καὶ Ἴσιδος ἕως τῆς Ἀλεξάνδρου βασιλείας τοῦ κτίσαντος ἐν Αἰγύπτῳ τὴν ἐπόνυμον αὐτοῦ πόλιν πλείω τῶν μυρίων, ὡς δ' ἔνιοι γράφουσι, βραχὺ λείποντα τῶν δισμυρίων καὶ τρισχιλίων. τοὺς δὲ λέγοντας ἐν Θήβαις τῆς Βοιωτίας γεγονέναι τὸν θεὸν ἐκ Σεμέλης καὶ Διὸς φασὶ σχεδιάζειν. Ὀρφέα γὰρ εἰς Αἴγυπτον παραβάλοντα καὶ μετασχόντα τῆς τελετῆς καὶ τῶν Διονυσιακῶν μυστηρίων μεταλαβεῖν, τοῖς δὲ Καδμείοις φίλον ὄντα καὶ τιμώμενον ὑπ' αὐτῶν μεταθεῖναι τοῦ θεοῦ τὴν γένεσιν ἐκείνοις χαριζόμενον· τοὺς δ' ὄχλους τὰ μὲν διὰ τὴν ἄγνοιαν, τὰ δὲ διὰ τὸ βούλεσθαι τὸν θεὸν Ἕλληνα νομίζεσθαι, προσδέξασθαι προσηγῶς τὰς τελετὰς καὶ τὰ μυστήρια.

Da Osiri ed Isi fino al regno di Alessandro, il quale in Egitto fondò la città che da lui prese nome, affermano che passarono poco più di diecimila anni; alcuni invece scrivono che ne passarono poco meno di ventitremila.

E affermano gli Egizi quanti dicono che il dio nacque a Tebe di Beozia da Semele e Zeus, inventano, perché Orfeo, giunto in Egitto prese parte ai riti d'iniziazione e ai misteri dionisiaci e li adottò e, dal momento che era amico dei discendenti della nascita del dio, per far loro piacere. Per parte sua la gente comune, sia per ignoranza, sia per il desiderio che il dio venisse considerato greco, accettò favorevolmente i riti iniziatici e i misteri.

DIODORO SICULO I, 23, 3-7

ἀφορμὰς δ' ἔχειν τὸν Ὀρφέα πρὸς τὴν μετάθεσιν τῆς τοῦ θεοῦ γενέσεώς τε καὶ τελετῆς τοιαύτας. Κάδμον ἐκ Θηβῶν ὄντα τῶν Αἰγυπτίων γεννηῖσαι σὺν ἄλλοις τέκνοις καὶ Σεμέλην, ταύτην δὲ ὑφ' ὅτου δῆποτε φθαρεῖσαν ἔγκυον γενέσθαι, καὶ τεκεῖν ἑπτὰ μηνῶν διελθόντων βρέφος τὴν ὄψιν οἶόνπερ οἱ κατ' Αἴγυπτον τὸν Ὅσιριν γεγονέναι νομίζουσι· ζωογονεῖσθαι δ' οὐκ εἰωθέναι τὸ τοιοῦτον, εἴτε τῶν θεῶν μὴ βουλομένων εἴτε τῆς φύσεως μὴ συγχωρούσης. Κάδμον δ' αἰσθόμενον τὸ γεγονός, καὶ χρησμὸν ἔχοντα διατηρεῖν τὰ τῶν πατέρων νόμιμα, χρυσῶσαί τε τὸ βρέφος καὶ τὰς καθηκούσας αὐτῷ ποιήσασθαι θυσίας, ὡς ἐπιφανείας τινὸς κατ' ἀνθρώπους Ὀσίριδος γεγενημένης. ἀνάσαι δὲ καὶ τὴν γένεσιν εἰς Δία, σεμνύνοντα τὸν Ὅσιριν καὶ τῆς φθαρείσης τὴν διαβολὴν ἀφαιρούμενον· διὸ καὶ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐκδοθῆναι λόγον ὡς ἡ Κάδμου Σεμέλη τέτοκεν ἐκ Διὸς Ὅσιριν. ἐν δὲ τοῖς ὕστερον χρόνοις Ὀρφέα, μεγάλην ἔχοντα δόξαν παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐπὶ μελωδία καὶ τελεταῖς καὶ θεολογίαις, ἐπιξενωθῆναι τοῖς Καδμείοις καὶ διαφερόντως ἐν ταῖς Θήβαις τιμηθῆναι. μετεσχηκότα δὲ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις θεολογουμένων μετενεγκεῖν τὴν Ὀσίριδος τοῦ παλαιοῦ γένεσιν ἐπὶ τοὺς νεωτέρους χρόνους, χαριζόμενον δὲ τοῖς Καδμείοις ἐνστήσασθαι καινὴν τελετὴν, καθ' ἣν παραδοῦναι τοῖς μυσούμενοις ἐκ Σεμέλης καὶ Διὸς γεγενῆσθαι τὸν Διόνυσον. τοὺς δ' ἀνθρώπους τὰ μὲν διὰ τὴν ἄγνοιαν ἐξαπατωμένους, τὰ δὲ διὰ τὴν Ὀρφέως ἀξιοπιστίαν καὶ δόξαν ἐν τοῖς τοιοῦτοις προσέχοντας, τὸ δὲ μέγιστον ἡδέως προσδεχομένους τὸν θεὸν Ἕλληνα νομίζόμενον, καθάπερ προεῖρηται, χρήσασθαι ταῖς τελεταῖς.

Motivazioni di questo genere ebbe Orfeo nel trasferire la nascita del dio e le cerimonie religiose in suo onore. Cadmo, che era di Tebe d'Egitto, generò, oltre ad altri figli, anche Semele; costei, stuprata da uno sconosciuto, rimase incinta e, trascorsi sette mesi, partorì un neonato dalle sembianze simili a quelle che gli Egizi pensano fossero state di Osiri, di solito un neonato così non nasce vivo, sia che gli dei non vogliano, sia che la natura non lo consenta. Ma quando Cadmo, accortosi del fatto, ricevette un responso oracolare che gli ordinava di osservare le usanze dei suoi padri, rivestì d'oro il neonato e gli fece i sacrifici d'obbligo, come se ci fosse stata un'epifania di Osiri tra gli uomini. Attribuí la paternità del bambino a Zeus, esaltando così Osiri e stornando la calunnia dalla figlia violentata. Perciò, anche presso i Greci è stata messa in giro la diceria secondo la quale Semele, figlia di Cadmo, partorì Osiri a Zeus. In tempi successivi, Orfeo, che godeva grande stima tra i greci per il suo canto, per i riti iniziatici e per le dottrine relative alle questioni divine, da lui introdotti, ebbe relazioni di ospitalità con i discendenti di Cadmo e fu onorato in modo particolare a Tebe. Avendo preso parte ai discorsi teologici degli Egizi, trasferì la nascita dell'antico Osiri in tempi più recenti, e compiacendo i discendenti di Cadmo, diede inizio ad un nuovo rito d'iniziazione, nel corso del quale si consegnava agli iniziati il racconto secondo cui Dioniso fu generato da Semele e Zeus. Gli uomini ingannati nella loro ignoranza e tenendo conto della

credibilità e della stima di cui godeva Orfeo in argomenti del genere, ma ciò che più importa, accettando di buon grado quel dio che si pensava fosse greco- come si è detto prima – praticarono questi riti iniziatici.

DIODORO SICULO I, 25- 6

ίστασθαι τάξιν. εύρειν δ' αὐτήν καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον, δι' οὗ τὸν υἱὸν Ἥρῳν, ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἐπιβουλευθέντα καὶ νεκρὸν εύρεθέντα καθ' ὕδατος, μὴ μόνον ἀναστῆσαι, δοῦσαν τὴν ψυχήν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν.

Fu lei, inoltre, a scoprire il farmaco dell'immortalità, con cui non soltanto risuscitò il figlio Horo, che era stato vittima della cospirazione tramata dai Titani e venne trovato cadavere nell'acqua, ridandogli la vita, ma lo rese anche partecipe dell'immortalità.

DIODORO SICULO I, 96, 4-5

Ὅρφέα μὲν γὰρ τῶν μυστικῶν τελετῶν τὰ πλεῖστα καὶ τὰ περὶ τὴν ἑαυτοῦ πλάνην ὀργιαζόμενα καὶ τὴν τῶν ἐν ἄδου μυθοποιίαν ἀπενέγκασθαι. τὴν μὲν γὰρ Ὅσιριδος τελετὴν τῆ Διονύσου τὴν αὐτὴν εἶναι, τὴν δὲ τῆς Ἴσιδος τῆ τῆς Δήμητρος ὁμοιοτάτην ὑπάρχειν, τῶν ὀνομάτων μόνων ἐνηλλαγμένων· τὰς δὲ τῶν ἀσεβῶν ἐν ἄδου τιμωρίας καὶ τοὺς τῶν εὐσεβῶν λειμῶνας καὶ τὰς παρὰ τοῖς πολλοῖς εἰδωλοποιίας ἀναπεπρασμένας παρεισαγαγεῖν μιμησάμενον τὰ γινόμενα περὶ τὰς ταφὰς τὰς κατ' Αἴγυπτον.

Orfeo portò dall'Egitto la maggior parte dei riti iniziatici misterici e la celebrazione dei riti orgiastici relativi alle sue proprie peregrinazioni nonché la rappresentazione mitologica dell'Ade. Il rito iniziatico di Osiride è identico a quello di Dioniso e parimenti quello di Isi assomiglia profondamente a quello di Demetra, soltanto i nomi sono stati scambiati. Le punizioni degli empī nell'Ade e le praterie destinate agli uomini pī, le fantasie che i più concepiscono e che sono parti dell'immaginario, è stato Orfeo ad introdurle, a imitazione dei costumi funerari dell'Egitto.

DIODORO SICULO I, 97, 4

Μελάμποδα δὲ φασὶ μετενεγκεῖν ἐξ Αἰγύπτου τὰ Διονύσω νομιζόμενα τελεῖσθαι παρὰ τοῖς Ἑλλησι

καὶ τὰ περὶ Κρόνου μυθολογούμενα καὶ τὰ περὶ τῆς Τιτανομαχίας καὶ τὸ σύνολον τῆν περὶ τὰ πάθη τῶν θεῶν ἱστορίαν.

Affermano che Melampo trasferì dall'Egitto i riti che i Greci pensano vengano celebrati per Dioniso, ed i miti che si raccontano su Crono e sulla Titanomachia e, insomma, la storia delle avventure degli dèi.

ERODOTO II 4, 2

Δωδέκα τε θεῶν ἐπωνυμίας ἔλεγον πρώτους Αἰγυπτίους νομίσαι καὶ Ἕλληνας παρὰ σφέων ἀναλαβεῖν, βωμούς τε καὶ ἀγάλματα καὶ νηοὺς θεοῖσι ἀπονεῖμαι σφέας πρώτους καὶ ζῶα ἐν λίθοισι ἐγγλύψαι. Καὶ τούτων μὲν νυν τὰ πλέω ἔργω ἐδήλουν οὕτω γενόμενα Βασιλεῦσαι δὲ πρῶτον Αἰγύπτου ἄνθρωπον ἔλεγον Μῖνα.

Dicevano che per primi gli Egizi usarono le donominazioni dei dodici dèi e che da loro le presero i Greci, e che essi per primi dedicarono alle divinità altari, stauae e templi, e per primi scolpirono figure nella pietra. E dimostravano con i fatti che la maggior parte di queste cose erano accadute proprio così, e dicevano che primo fra gli uomini Min fu re d'Egitto.

ERODOTO II, 42, 2:

θεοὺς γὰρ δὴ οὐ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντες ὁμοίως Αἰγύπτιοι σέβονται, πλὴν Ἴσιός τε καὶ Ὀσίριος, τὸν δὴ Διόνυσον εἶναι λέγουσι· τούτους δὲ ὁμοίως ἅπαντες σέβονται.

Infatti, non tutti gli Egizi venerano gli stessi dei, all'infuori di Isi e di Osiri, che dicono corrisponda a Dioniso; questi li venerano tutti ugualmente (quanti invece hanno un tempio di Mendes o sono del nome Mendesio, questi astenendosi dalle capre, sacrificano pecore).

ERODOTO II, 47, 1- 3.

Ἔν δὲ Αἰγύπτιοι μιὰρὸν ἡγῆνται θηρίον εἶναι· καὶ τοῦτο μὲν, ἦν τις ψαύση αὐτῶν παριῶν ὑός, αὐτοῖσι τοῖσι ἱματίοισι ἀπ' ὧν ἔβαψε ἑαυτὸν βὰς ἐς τὸν ποταμόν, τοῦτο δὲ οἱ συβῶται ἐόντες Αἰγύπτιοι ἐγγενέες ἐς ἱρὸν οὐδὲν τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἐσέρχονται μούνοι πάντων, οὐδέ σφι

ἐκδίδοσθαι οὐδεις θυγατέρα ἐθέλει οὐδ' ἄγεσθαι ἐξ αὐτῶν, ἀλλ' ἐκδίδονται τε οἱ συβῶται καὶ ἄγονται ἐξ ἀλλήλων.

Τοῖσι μὲν νυν ἄλλοισι θεοῖσι θύειν ὅς οὐ δικαιοῦσι Αἰγύπτιοι, Σελήνη δὲ καὶ Διονύσῳ μούνοισι τοῦ αὐτοῦ χρόνου, τῇ αὐτῇ πανσελήνῳ, τοὺς ὅς θύσαντες πατέονται τῶν κρεῶν. Δι' ὅ τι δὲ τοὺς ὅς ἐν μὲν τῆσι ἄλλησι ὀρτῆσι ἀπεστυγήκασι, ἐν δὲ ταύτῃ θύουσι, ἔστι μὲν λόγος περὶ αὐτοῦ ὑπ' Αἰγυπτίων λεγόμενος, ἐμοὶ μέντοι ἐπισταμένῳ οὐκ εὐπρεπέστερός ἐστι λέγεσθαι. θύση, τὴν οὐρὴν ἄκρην καὶ τὸν σπλῆνα καὶ τὸν ἐπίπλοον συνθεῖς ὁμοῦ κατ' ὧν ἐκάλυψε πάση τοῦ κτήνεος τῇ πιμελῇ τῇ περὶ τὴν νηδὺν γινομένη καὶ ἔπειτα καταγίζει πυρί.

Il maiale, invece, gli Egizi lo considerano un animale impuro: se uno di essi tocca questo animale, suole andare ad immergersi con tutti i vestiti nel fiume, e i porcari, pur essendo nativi dell'Egitto, soli fra tutti non possono entrare in nessun tempio dell'Egitto, né alcuno vuol dare loro in moglie una figlia né prender moglie da loro. Agli altri dèi egizi non considerano lecito sacrificare un maiale; solo a Selene, e a Dioniso nello stesso periodo e nel medesimo plenilunio sacrificavano porci e ne mangiano le carni. Sulle ragioni per cui aborriscono i maiali nelle altre cerimonie religiose e li sacrificano invece in questa, viene riportato dagli Egizi un racconto, ma a me, sebbene lo conosca, non sembra troppo conveniente dirlo.

ERODOTO II, 48

Τῷ δὲ Διονύσῳ τῆς ὀρτῆς τῇ δορπίῃ χοῖρον πρὸ τῶν θυρέων σφάξας ἕκαστος διδοῖ ἀποφέρεισθαι τὸν χοῖρον αὐτῷ τῷ ἀποδομένῳ τῶν συβωτέων. Τὴν δὲ ἄλλην ἀνάγουσι ὀρτὴν τῷ Διονύσῳ οἱ Αἰγύπτιοι πλὴν χορῶν κατὰ ταῦτά σχεδὸν πάντα Ἕλλησι. Ἄντι δὲ φαλλῶν ἄλλα σφί ἐστι ἐξευρημένα, ὅσον τε πηχυαῖα ἀγάλματα νευρόσπαστα, τὰ περιφορέουσι κατὰ κόμας γυναῖκες, νεῦον τὸ αἰδοῖον, οὐ πολλῷ τεῷ ἔλασσον ἐὸν τοῦ ἄλλου σώματος προηγέεται δὲ αὐλός, αἱ δὲ ἔπονται ἀείδουσαι τὸν Διόνυσον. Δι' ὅ τι δὲ μέζον τε ἔχει τὸ αἰδοῖον καὶ κινεῖ μῦνον τοῦ σώματος, ἔστι λόγος περὶ αὐτοῦ ἱρὸς λεγόμενος.

Invece in onore di Dioniso, alla vigilia della festa ognuno, immolato dinanzi alle porte un porcellino, lo dà da portar via a quello stesso dei porcari che glielo ha venduto. Il resto della festa in onore di Dioniso gli Egizi la celebrano – all'infuori dei cori – quasi allo stesso modo dei Greci, ma invece dei falli essi hanno escogitato altre cose e precisamente statuette alte circa un cubito mosse da fili, che le donne portano in giro per i villaggi, e il membro virile, che non è di molto più piccolo

del resto del corpo, è mobile. Precede la processione un flauto, e quelle vengono dietro cantando inni in onore di Dioniso. Riguardo alla ragione per cui le stauette hanno un membro virile sproporzionato e muovono solo questa parte del corpo, viene narrata una leggenda sacra.

ERODOTO II, 49

Ἦδη ὧν δοκέει μοι Μελάμπους ὁ Ἀμυθέωνος τῆς θυσίης ταύτης οὐκ εἶναι ἀδαῆς ἀλλ' ἔμπειρος. Ἑλλησι γὰρ δὴ Μελάμπους ἐστὶ ὁ ἐξηγησάμενος τοῦ Διονύσου τό τε οὔνομα καὶ τὴν θυσίην καὶ τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ. Ἀτρεκέως μὲν οὐ πάντα συλλαβῶν τὸν λόγον ἔφηνε, ἀλλ' οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφηναν· τὸν δ' ὧν φαλλὸν τὸν τῷ Διονύσῳ πεμπόμενον Μελάμπους ἐστὶ ὁ κατηγοσάμενος, καὶ ἀπὸ τούτου μαθόντες ποιεῦσι τὰ ποιεῦσι Ἑλληνας. Ἐγὼ μὲν νῦν φημι Μελάμποδα γενόμενον ἄνδρα σοφὸν μαντικὴν τε ἐωυτῷ συστήσαι καὶ πυθόμενον ἀπ' Αἰγύπτου ἄλλα τε πολλὰ ἐσηγήσασθαι Ἑλλησι καὶ τὰ περὶ τὸν Διόνυσον, ὀλίγα αὐτῶν παραλλάξαντα. Οὐ γὰρ δὴ συμπεσεῖν γε φήσω τά τε ἐν Αἰγύπτῳ ποιούμενα τῷ θεῷ καὶ τὰ ἐν τοῖσι Ἑλλησι· ὁμότροπα γὰρ ἂν ἦν τοῖσι Ἑλλησι καὶ τὰ ἐν τοῖσι Ἑλλησι· ὁμότροπα γὰρ ἂν ἦν τοῖσι Ἑλλησι καὶ οὐ νεωστὶ ἐσηγμένα. Οὐ μὲν οὐδὲ φήσω ὅπως Αἰγύπτιοι παρ' Ἑλλήνων ἔλαβον ἢ τοῦτο ἢ ἄλλο κού τι νόμιοι. Πυθέσθαι δέ μοι δοκέει μάλιστα Μελάμπους τὰ περὶ τὸν Διόνυσον παρὰ Κάδμου τε τοῦ Τυρίου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἐκ Φοινίκης ἀπικομένων ἐς τὴν νῦν Βοιωτὴν καλεομένην χώραν.

Certo io ritengo che Melampo figlio di Amiteone non fosse ignaro di questo rito ma lo conoscesse. E, infatti, Melampo fu colui che ha fatto conoscere ai Greci il nome di Dioniso e il sacrificio e la processione del fallo; egli veramente rivelò il procedimento senza aver compreso tutto esattamente, e più ampiamente lo illustrarono invece i saggi che vennero dopo di lui; ma il fallo che viene portato in processione in onore di Dioniso è Melampo che lo introdusse, e i Greci fanno ciò che fanno avendolo appreso da lui. Io dunque affermo che Melampo, mostrandosi uomo accorto, s'acquistò l'arte divinatoria e che, avendoli appresi dall'Egitto, introdusse presso i Greci molti riti, e fra gli altri anche quelli relativi a Dioniso, mutandone poche cose: io non dirò certo che i riti compiuti in Egitto in onore del dio coincidano casualmente con quelli che si compiono in Grecia; altrimenti essi sarebbero simili a quelli dei Greci e non sarebbero introdotti di recente. E certo non dirò neppure che gli Egizi hanno preso dai Greci questa o qualche altra consuetudine; ritengo, invece, piuttosto che Melampo abbia appreso i riti relativi a Dioniso da Cadmo di Tiro e da quelli che vennero dalla Fenicia nella regione detta ora Beozia.

ERODOTO II, 50, 1-2

Σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα. Διότι μὲν γὰρ ἐκ τῶν βαρβάρων ἦκει, πυνθανόμενος οὕτω εὐρίσκω ἐόν· δοκέω δ' ὧν μάλιστα ἀπ' Αἰγύπτου ἀπίχθαι. Ὅτι γὰρ δὴ μὴ Ποσειδέωνος καὶ Διοσκούρων, ὡς καὶ πρότερόν μοι ταῦτα εἴρηται, καὶ Ἥρης καὶ Ἰστίης καὶ Θέμιος καὶ Χαρίτων καὶ Νηρηίδων, τῶν ἄλλων θεῶν Αἰγυπτίοισι αἰεὶ κοτε τὰ οὐνόματά ἐστι ἐν τῇ χώρῃ. Λέγω δὲ τὰ λέγουσι αὐτοὶ Αἰγύπτιοι. Τῶν δὲ οὐ φασι θεῶν γινώσκειν τὰ οὐνόματα, οὗτοι δὲ μοι δοκέουσι ὑπὸ Πελασγῶν ὀνομασθῆναι, πλὴν Ποσειδέωνος. Τοῦτον δὲ τὸν θεὸν παρὰ Λιβύων ἐπύθοντο· οὐδαμοὶ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς Ποσειδέωνος οὐνομα ἔκτηνται εἰ μὴ Λίβυες, καὶ τιμῶσι τὸν θεὸν τοῦτον αἰεὶ. Νομίζουσι δ' ὧν Αἰγύπτιοι οὐδ' ἤρωσι οὐδέν.

Anche le denominazioni di quasi tutte le altre divinità sono venute in Grecia dall' Egitto. Che siano venute dai barbari, ho trovato nelle mie ricerche che è realmente così, e ritengo ch siano venute soprattutto dall'Egitto. Infatti, se si escludono quelle di Posidone e dei Dioscuri, come già prima ho detto, e di Era e di Estia e di Themis e delle Cariti e delle Nereidi, gli Egiziani avevano da sempre nel loro paese i nomi degli altri dei.

ERODOTO II, 59, 1-2

Πανηγυρίζουσι δὲ Αἰγύπτιοι οὐκ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ, πανηγύρις δὲ συχνάς. Μάλιστα μὲν καὶ προθυμότατα ἐς Βούβαστιν πόλιν τῇ Ἀρτέμιδι. Δεύτερα ἐς Βούσιριν πόλιν τῇ Ἰσι· ἐν ταύτῃ γὰρ δὴ τῇ πόλι ἐστὶ μέγιστον Ἰσιος ἱρόν, ἴδρυται δὲ ἡ πόλις αὕτη τῆς Αἰγύπτου ἐν μέσῳ τῷ Δέλτα, Ἰσις δὲ ἐστὶ κατὰ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν Δημήτηρ.

Gli Egizi celebrano solenni feste religiose nazionali non una volta sola all'anno, ma ne celebrano molte, e soprattutto e con grande fervore nella città di Bubasti in onore di Artemide, e poi nella città di Busiris in onore di Isi. In questa città c'è un tempio di Isi grandissimo, e la città si trova in Egitto al centro del Delta; Isi in lingua greca è Demetra.

ERODOTO II, 123

Τοῖσι μὲν νυν ὑπ' Αἰγυπτίων λεγομένοισι χάσθω ὅτεω τὰ τοιαῦτα πιθανά ἐστι· ἐμοὶ δὲ παρὰ πάντα τὸν λόγον ὑπόκειται ὅτι τὰ λεγόμενα ὑπ' ἐκάστων ἀκοῆ γράφω. Ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον.

Delle notizie narrate dagli Egizi faccia uso chi ritiene credibili racconti simili: quanto a me nei confronti di ogni racconto vale come norma fondamentale che io scrivo come ho sentito dire ciò che da ciascuno viene narrato. Gli Egiziani dicono che sugli inferi dominano Demetra e Dioniso.

ERODOTO II, 144, 2

Τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν τούτων θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἄρχοντας οἰκέοντας ἅμα τοῖσι ἀνθρώποισι, καὶ τούτων αἰεὶ ἓνα τὸν κρατέοντα εἶναι. Ὑστατον δὲ αὐτῆς βασιλεῦσαι Ὠρον τὸν Ὅσιριος παῖδα, τὸν Απόλλωνα Ἕλληνες ὀνομάζουσι τοῦτον καταπαύσαντα Τυφῶνα βασιλεῦσαι ὕστατον Αἰγύπτου. Ὅσιρις δὲ ἐστὶ Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν.

Ma mi dissero che prima di questi uomini quelli che dominavano in Egitto erano dèi, abitavano insieme agli uomini, e di essi sempre uno solo aveva il potere. Per ultimo, dopo aver rovesciato Tifone, regnò sull'Egitto Oro figlio di Osiri, che i Greci chiamavano Apollo. Osiri poi in lingua greca è Dioniso.

ERODOTO II, 145-146.

Ἐν Ἑλλησι μὲν νυν νεώτατοι τῶν θεῶν νομίζονται εἶναι Ἡρακλῆς τε καὶ Διόνυσος καὶ Πάν, παρ' Αἰγυπτίοισι δὲ Πάν μὲν ἀρχαιότατος καὶ τῶν ὀκτῶ τῶν πρώτων λεγομένων θεῶν, Ἡρακλῆς δὲ τῶν δευτέρων τῶν δωδέκα λεγομένων εἶναι, Διόνυσος δὲ τῶν τρίτων, οἱ ἐκ τῶν δωδέκα θεῶν ἐγένοντο. Ἡρακλεῖ μὲν δὴ ὅσα αὐτοὶ Αἰγύπτιοί φασι εἶναι ἔτεα ἐς Ἄμασιν βασιλέα, δεδήλωταί μοι πρόσθε· Πανὶ δὲ ἔτι τούτων πλέονα λέγεται εἶναι, Διονύσῳ δ' ἐλάχιστα τούτων, καὶ τούτῳ πεντακισχίλια καὶ μύρια λογίζονται εἶναι ἐς Ἄμασιν βασιλέα. Καὶ ταῦτα Αἰγύπτιοι ἀτρεκέως φασὶ

ἐπίστασθαι, αἰεὶ τε λογιζόμενοι καὶ αἰεὶ ἀπογραφόμενοι τὰ ἔτεα. Διονύσῳ μὲν νυν τῷ ἐκ Σεμέλης τῆς Κάδμου λεγομένῳ γενέσθαι κατὰ χίλια ἔτεα μάλιστα ἔστι ἐς ἐμέ, Ἡρακλεῖ δὲ τῷ Ἀλκμήνης κατὰ εἰνακόσια ἔτεα, Πανὶ δὲ τῷ ἐκ Πηνελόπης ἐκ ταύτης γὰρ καὶ Ἑρμῆω λέγεται γενέσθαι ὑπὸ Ἑλλήνων ὁ Πάν ἐλάσσῳ ἔτεά ἔστι τῶν Τρωικῶν, κατὰ ὀκτακόσια μάλιστα ἐς ἐμέ.

Τούτων ὧν ἀμφοτέρων πάρεστι χρᾶσθαι τοῖσί τις πείσεται λεγομένοισι μᾶλλον· ἐμοὶ δ' ὧν ἡ περὶ αὐτῶν γνώμη ἀποδέδεκται. Εἰ μὲν γὰρ φανεροί τε ἐγένοντο καὶ κατεγήρασαν καὶ οὗτοι ἐν τῇ Ἑλλάδι, κατὰ περ Ἡρακλῆς ὁ ἐξ Ἀμφιτρύωνος γενόμενος καὶ δὴ καὶ Διόνυσος ὁ ἐκ Σεμέλης καὶ Πάν ὁ ἐκ Πηνελόπης γενόμενος, ἔφη ἄν τις καὶ τούτους ἄλλους ἄνδρας γενομένους ἔχειν τὰ ἐκείνων οὐνόματα τῶν προγεγονότων θεῶν. Νῦν δὲ Διόνυσόν τε λέγουσι οἱ Ἕλληνες ὡς αὐτίκα γενόμενον ἐς τὸν μηρὸν ἐνερράψατο Ζεὺς καὶ ἤνευκε ἐς ὕσαν τὴν ὑπὲρ Αἰγύπτου ἐοῦσαν ἐν τῇ Αἰθιοπίῃ, καὶ Πανός γε πέρι οὐκ ἔχουσι εἰπεῖν ὅκη ἐτράπετο γενόμενος. Δῆλός μοι ὧν γέγονε ὅτι ὕστερον ἐπύθοντο οἱ Ἕλληνες τούτων τὰ οὐνόματα ἢ τὰ τῶν ἄλλων θεῶν· ἀπ' οὗ δὲ ἐπύθοντο χρόνου, ἀπὸ τούτου γενεολογέουσι αὐτῶν τὴν γένεσιν.

In Grecia si crede che i più recenti degli dèi siano Eracle, Dioniso e Pan, in Egitto invece si crede che Pan sia assai antico e sia uno degli otto detti i primi dei, Eracle invece uno dei secondi, che si dice siano dodici, e Dioniso dei terzi, che nacquero dai doici dei. Quanti anni poi gli Egiziani stessi dicono esserci da Eracle al re Amasi, l'ho già spiegato prima; da Pan si dice che ce ne siano ancor di più, da Dioniso invece di meno, e precisamente calcolano che ci siano 15000 anni da lui fino al re Amasi. Gli Egiziai affermano di onoscere con esattezza queste notizie, perchè calcolano e registrano sempre gli anni. Da Dioniso, invece, quello che si dice sia nato da Semele figlia di Cadmo, gli anni sono circa 1000 fino ai nostri giorni, e da Eracle figlio di Alcmena circa 900, e da Pan figlio di Penelope – infatti da costei e da Hermes dicono i Greci sia nato Pan – ci sono meno anni che dalla guerra di Troia, approssimativamente circa 800.

Fra queste due versioni ciascuno è libero di attenersi a quella che troverà più convincente; io per parte mia ho esposto il mio parere. Se infatti anche questi, cioè Dioniso figlio di Semele e Pan figlio di Penelope, fossero stati visibili in Grecia e vi avessero trascorso la vita fino a tarda età al pari di Eracle figlio di Anfitrione, si potrebbe dire che anch'essi, che furono uomini, portano i nomi di divinità nate precedentemente. Ora, invece, di Dioniso i Greci narrano che subito appena nato Zeus se lo cucì sulla coscia e lo portò a Nisa, che sta oltre l'Egitto in Etiopia, e quanto a Pan non sono in grado di dire dove sia andato a finire una volta nato, e dunque è per me manifesto che i Greci conobbero i loro nomi più tardi di quelli delle altre divinità. E datano la loro nascita da quel tempo da cui li conobbero.

ISI E OSIRI

364 E-F

Ὅτι μὲν οὖν ὁ αὐτός ἐστι Διονύσῳ, τίνα μᾶλλον ἢ σὲ γινώσκειν, ὦ Κλέα, δὴ προσῆκόν ἐστιν, ἀρχίδα μὲν οὖσαν ἐν Δελφοῖς τῶν Θυιάδων, τοῖς δ' Ὀσιριακοῖς καθωσιωμένην ἱεροῖς ἀπὸ πατρὸς καὶ μητρὸς; εἰ δὲ τῶν ἄλλων ἔνεκα δεῖ μαρτύρια παραθέσθαι, τὰ μὲν ἀπόρρητα ἄλλων ἔνεκα δεῖ μαρτύρια παραθέσθαι, τὰ μὲν ἀπόρρητα κατὰ χώραν ἐῶμεν, ἃ δ' ἐμφανῶς δρῶσι θάπτοντες τὸν Ἄπιν οἱ ἱερεῖς, ὅταν παρακομίζωσιν ἐπὶ σχεδίας τὸ σῶμα, βακχείας οὐδὲν ἀποδεῖ· καὶ γὰρ νεβρίδας περικαθάπτονται καὶ θύρσους φοροῦσι καὶ βοαῖς χρῶνται καὶ κινήσεσιν ὥσπερ οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς. διὸ καὶ ταυρόμορφα Διονύσου ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων· αἱ δ' Ἥλειων γυναικες καὶ παρακαλοῦσιν εὐχόμεναι ἔποδὶ βοείῳ τὸν θεὸν ἐλθεῖν' πρὸς αὐτάς. Ἀργεῖοις δὲ βουγενῆς Διόνυσος ἐπὶ κλην ἐστίν· ἀνακαλοῦνται δ' αὐτὸν ὑπὸ σαλπίγγων ἐξ ὕδατος ἐμβάλλοντες εἰς τὴν ἄβυσσον ἄρνα τῷ Πυλαόχῳ· τὰς δὲ σάλπιγγας ἐν θύρσοις ἀποκρύπτουσιν, ὡς Σωκράτης ἐν τοῖς περὶ ὀσίων εἴρηκεν. ὁμολογεῖ δὲ καὶ τὰ Τιτανικὰ καὶ Νυκτέλια τοῖς λεγομένοις Ὀσίριδος διασπασμοῖς καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὰς ταφάς.

Il fatto che Osiri si identifichi con Dioniso chi meglio di te lo può sapere, Clea? E con ragione, tu che sei la prima delle Tiadi di Delfi e che ai riti di Osiri sei stata consacrata dal padre e dalla madre. Se però vogliamo che anche gli altri ne sappiano qualcosa, si dovranno addurre delle prove. Lasciamo da parte le cose che è vietato far conoscere a tutti, e analizziamo invece i riti che i sacerdoti compiono davanti alla folla quando portano alla sepoltura il corpo di Api su una zattera: ci si accorgerà che non vi è alcuna differenza con le nostre cerimonie bacchiche. Anche questi sacerdoti infatti si legano addosso una pelle di cerbiatto e agitano i tirsi e si mettono a gridare e a dimenarsi, proprio come gli invasati durante i riti orgiastici di Dioniso. Del resto, anche molti Greci rappresentano Dioniso in forma di toro; e in Elide, oltretutto, le donne invocano il dio pregandolo di «venire a loro con piede bovino». Gli Argivi, poi, danno a Dioniso l'epiteto «figlio di bue»: e lo chiamano con le trombe perché risorga dalle acque, e intanto gettano nel profondo un agnello come offerta al Custode delle Porte. E le trombe vengono nascoste nei tirsi, come ricorda Socrate nel suo scritto *I Devoti*. Anche le storie dei Titani e le Feste Notturme, del resto, hanno caratteristiche simili ai racconti che parlano dello smembramento di Osiri, della sua resurrezione e della sua nuova nascita. E lo stesso accade con le leggende sulle sepolture del dio.

365A

Αιγύπτιοί τε γὰρ Ὀσίριδος πολλαχοῦ θήκας, ὥσπερ εἴρηται, δεικνύουσι, καὶ Δελφοὶ τὰ τοῦ Διονύσου λείψανα παρ' αὐτοῖς παρὰ τὸ χρηστήριον ἀποκεῖσθαι νομίζουσι, καὶ θύουσιν οἱ ὅσοι θυσίαν ἀπόρρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Λικνίτην. ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Δίονυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνες ἠγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγόν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι λέγων ἔδενδρέων δὲ νομὸν Δίονυσος πολυγαθῆς αὐξάνοι, ἀγνὸν φέγγος ὀπώρας· διὸ καὶ τοῖς τὸν Ὀσίριν σεβομένοις ἀπαγορεύεται δένδρον ἡμερον ἀπολλύναι καὶ πηγὴν ὕδατος ἐμφράττειν.

Come si è detto, gli Egizi hanno tombe di Osiri un po' dappertutto; ma anche i cittadini di Delfi sostengono che le spoglie di Dioniso si trovano nel loro territorio, vicino all'oracolo: e quando le Tiadi risvegliano Dioniso Licnite, anche i Devoti celebrano un sacrificio segreto nel penetrale di Apollo. Per dimostrare che i Greci ritengono Dioniso signore e creatore non solo del vino, ma dell'elemento umido in generale, basta la testimonianza di Pindaro: «degli alberi il gregge Dioniso festoso/ moltiplichi, sacro splendore d'autunno».

365 B-C

Οὐ μόνον δὲ τὸν Νεῖλον, ἀλλὰ πᾶν ὑγρὸν ἀπλῶς Ὀσίριδος ἀπορροὴν καλοῦσι, καὶ τῶν ἱερῶν αἰὶ προπομπεύει τὸ ὕδρεϊον ἐπὶ τιμῇ τοῦ θεοῦ. καὶ θρύφ βασιλέα καὶ τὸ νότιον κλίμα τοῦ κόσμου γράφουσι, καὶ μεθερμηνεύεται τὸ θρύον ποτισμὸς καὶ κήσις πάντων καὶ δοκεῖ γεννητικῷ μορίῳ τὴν φύσιν εἰκέναι. τὴν δὲ τῶν Παμυλίων ἐορτὴν ἄγοντες, ὥσπερ εἴρηται, φαλλικὴν οὔσαν ἄγαλμα προτίθενται καὶ περιφέρουσιν, οὗ τὸ αἰδοῖον τριπλάσιόν ἐστιν· ἀρχὴ γὰρ ὁ θεός, ἀρχὴ δὲ πᾶσα τῶ γονίμῳ πολλαπλασιάζει τὸ ἐξ αὐτῆς. τὸ δὲ πολλάκις εἰώθαμεν καὶ τρις λέγειν, ὡς τὸ ἔτρισμακαρες καὶ ἔδεσμοὶ μὲν τρις τόσσοι ἀπείρονες, εἰ μὴ νῆ Δία κυρίως ἐμφαίνεται τὸ τριπλάσιον ὑπὸ τῶν παλαιῶν· ἢ γὰρ ὑγρά φύσις ἀρχὴ καὶ γένεσις οὔσα πάντων ἐξ αὐτῆς τὰ πρῶτα τρία σώματα, γῆν ἀέρα καὶ πῦρ, ἐποίησε.

καὶ γὰρ ὁ προστιθέμενος τῷ μύθῳ λόγος, ὡς τοῦ Ὀσίριδος ὁ Τυφὼν τὸ αἰδοῖον ἔρριπεν εἰς τὸν ποταμόν, ἢ δ' Ἴσις οὐχ εὔρεν, ἀλλ' ἐμφορὸς ἄγαλμα θεμένη καὶ κατασκευάσασα τιμᾶν καὶ φαλληφορεῖν ἔταξεν, ἐνταῦθα δὲ περιχωρεῖ διδάσκων, ὅτι τὸ γόνιμον καὶ τὸ σπερματικὸν τοῦ θεοῦ πρῶτην ἔσχεν ὕλην τὴν ὑγρότητα καὶ δι' ὑγρότητος ἐνεκράθη τοῖς πεφυκόσι μετέχειν γενέσεως.

Gli Egizi chiamano emanazione di Osiri non solo il Nilo, ma anche tutto ciò che è umido in generale: e, nelle cerimonie, in testa alla processione viene sempre portata l'idria sacra al dio. Essi scrivono il nome del re e della zona meridionale del mondo col disegno di un giunco: è questo il

simbolo della forza che abbevera e feconda di sé ogni cosa, e la sua forma è assimilata a quella dell'organo genitale. Nelle feste Pamilie, che sono come si è detto, di tipo fallico viene esposta e fatta girare una statua con tre membri: questo vuol significare che il dio è principio, e ogni principio moltiplica ciò che ha origine da esso per mezzo del suo potere fecondante.Osserviamo ora il seguito del mito di Osiride, dove si racconta che Tifone gettò nel fiume il membro del dio, e che Iside, non essendo quindi riuscita a recuperarlo, ne fece una copia, e ordinò di venerarla e di celebrare in suo onore la festa delle falloforie.

365 E

Ἔτι τε τὸν κιττὸν ὄν Ἑλληνέσ τε καθιεροῦσι Διονύσῳ καὶ παρ' Αἰγυπτίοις λέγεται χενόσιρις ὀνομάζεσθαι σημαίνοντος τοῦ ὀνόματος, ὡς φασί, φυτὸν Ὀσίριδος. Ἀρίστων τοίνυν ὁ γεγραφὼς Ἀθηναίων ἀποικίας ἐπιστολῇ τινι Ἀλεξάρχου περιέπεσεν, ἐν ἧ Διὸς ἱστορεῖται [δὲ] καὶ Ἴσιδος υἱὸς ὢν ὁ Διόνυσος ὑπ' Αἰγυπτίων οὐκ Ὅσιρις ἀλλ' Ἀρσαφῆς ἐν τῷ ἄλφα γράμματι λέγεσθαι δηλοῦντος τὸ ἀνδρεῖον τοῦ ὀνόματος. ἐμφαίνει δὲ τοῦτο καὶ ὁ Ἑρμαῖος ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τῶν Αἰγυπτίων ἑορτῶν· ὄβριμον γάρ φησι μεθερμηγευόμενον εἶναι τὸν Ὅσιριν.

Si sa poi, che in Grecia l'edera è sacra a Dioniso: ma anche in Egitto il suo nome, chenosiride, vuol dire a quanto pare «pianta di Osiride». E Aristone, l'autore della spedizione dei coloni ateniesi, ebbe modo di conoscere una lettera di Alessarco in cui veniva spiegato che Dioniso è figlio di Zeus e di Isi, e che per gli Egizi il suo nome non è Osiri, bensì Arsafe, nome che ha in sé il concetto di forza virile. E quanto afferma anche Ermeo nel primo libro dell'opera gli Egizi: l'esatto significato del nome Osiri, infatti, dovrebbe essere «potente».

365 F

ἐῷ δὲ Μνασέαν τῷ Ἐπάφῳ προστιθέντα τὸν Διόνυσον καὶ τὸν Ὅσιριν καὶ τὸν Σάραπιν, ἐῷ καὶ Ἀντικλείδην λέγοντα τὴν Ἴσιν Προμηθέως οὔσαν θυγατέρα Διονύσῳ συνοικεῖν· αἱ γὰρ εἰρημέναι περὶ τὰς ἑορτὰς καὶ τὰς θυσίας οἰκειότητες ἐναργεστέραν τῶν μαρτύρων τὴν πίστιν ἔχουσι.

Non faccio parola di Mnasea, secondo il quale Dioniso, Osiri, e Serapide si collegano con Epafo; e neppure di Anticleide, il quale sostiene che Isi è figlia di Prometeo e si unì a Dioniso: gli elementi di somiglianza che abbiamo già osservato a proposito delle feste e delle cerimonie sacrificali, infatti, sono una prova ben più evidente di tutte le varie testimonianze scritte.

APPENDICE FONTI

Mito di fondazione, culto e pratiche rituali, iniziazione, segreto e interdizioni, escatologia e soteriologia

Miti di fondazione (A2) EURIPIDE, *Le Baccanti* 1-42

Ἦκω Διὸς παῖς τήνδε Θηβαίαν χθόνα
Διόνυσος, ὃν τίκτει ποθ' ἠ Κάδμου κόρη
Σεμέλη λοχευθεῖσ' ἀστραπηφόρῳ πυρί·
μορφὴν δ' ἀμείψας ἐκ θεοῦ βροτησίαν
πάρειμι Δίρκης νάμαθ' Ἴσμηνοῦ θ' ὕδωρ.
ὄρῳ δὲ μητρὸς μνήμα τῆς κεραυνίας
τόδ' ἐγγὺς οἴκων καὶ δόμων ἐρείπια
τυφόμενα Δίου πυρὸς ἔτι ζῶσαν φλόγα,
ἀθάνατον Ἦρας μητέρ' εἰς ἐμὴν ὕβριν.
αἰνῶ δὲ Κάδμον, ἄβατον ὃς πέδον τόδε
τίθησι, θυγατρὸς σηκόν· ἀμπέλου δέ νιν
πέριξ ἐγὼ ἄκαλυπα βοτρῦῶδει χλόη.
λιπῶν δὲ Λυδῶν τοὺς πολυχρύσους γύας
Φρυγῶν τε, Περσῶν ἠλιοβλήτους πλάκας
Βάκτριά τε τείχη τήν τε δύσχιμον χθόνα
Μήδων ἐπελθῶν Ἀραβίαν τ' εὐδαίμονα
Ἀσίαν τε πᾶσαν ἢ παρ' ἄλμυρὰν ἄλα
κεῖται μιγάσιν Ἑλλησι βαρβάροις θ' ὁμοῦ
πλήρεις ἔχουσα καλλιπυργώτους πόλεις,
ἐς τήνδε πρώτην ἦλθον Ἑλλήνων πόλιν,
τὰ κεῖ χορεύσας καὶ καταστήσας ἐμὰς
τελετάς, ἴν' εἶην ἐμφανῆς δαίμων βροτοῖς.
πρώτας δὲ Θήβας τάσδε γῆς Ἑλληνίδος
ἀνωλόλυξα, νεβρίδ' ἐξάψας χροὸς
θύρσον τε δοὺς ἐς χεῖρα, κίσσινον βέλος·
ἐπεὶ μ' ἀδελφαὶ μητρός, ἃς ἦκιστ' ἐχρῆν,

Διόνυσον οὐκ ἔφασκον ἐκφῶναι Διός,
Σεμέλην δὲ νυμφευθεῖσαν ἐκ θνητοῦ τινος
ἐς Ζῆν' ἀναφέρειν τὴν ἀμαρτίαν λέχους,
ἐς Ζῆν' ἀναφέρειν τὴν ἀμαρτίαν λέχους,
Κάδμου σοφίσμαθ', ὧν νιν οὐνεκα κτανεῖν
Ζῆν' ἐξεκαυχῶνθ', ὅτι γάμους ἐψεύσατο.
τοιγάρ νιν αὐτὰς ἐκ δόμων ὤιστρησ' ἐγὼ
μανίαις, ὄρος δ' οἰκοῦσι παράκοποι φρενῶν,
σκευὴν τ' ἔχειν ἠνάγκασ' ὀργίων ἐμῶν.
καὶ πᾶν τὸ θῆλυ σπέρμα Καδμείων, ὅσαι
γυναῖκες ἦσαν, ἐξέμηνα δωμάτων·
ὁμοῦ δὲ Κάδμου παισὶν ἀναμειγμέναι
χλωραῖς ὑπ' ἐλάταις ἀνορόφους ἦνται πέτρας.
δεῖ γὰρ πόλιν τήνδ' ἐκμαθεῖν, κεί μὴ θέλει,
ἀτέλεστον οὖσαν τῶν ἐμῶν βακχευμάτων,
Σεμέλης τε μητρὸς ἀπολογήσασθαι μ' ὑπερ
φανέντα θνητοῖς δαίμον' ὃν τίκτει Δί.

Sono giunto in questa terra dei Tebani, io, il figlio di Zeus,
Dioniso, che un giorno Semele, la figlia
di Cadmo, mise al mondo, sgravandosi tra le fiamme del fulmine.
Io, un dio, ho assunto forma umana
e sono ora venuto alla sorgente di Dirce e alle acque dell'Ismeno.
Vedo la tomba di mia madre, vittima della folgore,
qui, accanto al palazzo, e le rovine della casa
fumanti nella fiamma ancor viva del fuoco di Zeus,
smisurato immortale sopruso di Era contro mia madre.
E lodo Cadmo, che ha reso inaccessibile questo
suolo per farne un recinto consacrato alla figlia. Io tutt'intorno
l'ho circondato di grappoli d'uva e di foglie di vite.
Ho lasciato i campi ricchi d'oro dei Lidi
e dei Frigi, le plaghe riarse dal sole dei Persiani,

le fortezze della Battriana; ho attraversato le terre
inclementi dei Medi, l'Arabia felice
e l'Asia intera, che lungo il mare salato
si stende con le sue belle città turrificate abitate da Greci e barbari, che insieme convivono;
e ora, eccomi qui, prima di ogni altra in questa città greca;
là ho già istituito le mie sacre danze e fondato
i miei riti iniziatici, per manifestare ai mortali la mia divinità.
In questa terra greca, per prima Tebe
ho fatto echeggiare del mio grido, le ho fatto rivestire la nebride
e le ho consegnato in mano il tirso, un dardo ricoperto di edera.
Le sorelle di mia madre – loro, che meno di chiunque altro dovevavo farlo
andavano dicendo che io, Dioniso, non ero figlio di Zeus,
ma che Semele, divenuta donna tra le braccia di un qualunque mortale,
aveva attribuito a Zeus la colpa commessa nel suo letto –
un'ingegnosa trovata di Cadmo. Per questa ragione Zeus
l'aveva uccisa, per queste false nozze, dicevano e ne menavano vanto.
E io per questo le ho spinte a uscire dalle loro case, sotto la sferza
della follia e abitano il monte, fuori di senno.
Le ho costrette ad indossare le vesti rituali proprie dei miei riti
e l'intera progenie femminile dei Cadmei, tutte quante
le donne, ho spinto a uscire dalle case in preda alla follia;
mescolate con le figlie di Cadmo
stanno sulle rocce nude al riparo di verdi abeti.
Questa città, anche contro la sua volontà, deve imparare cosa
significhi essere esclusa dall'iniziazione ai miei riti bacchici
e io debbo parlare in difesa della madre Semele
e manifestarmi ai mortali per quella divinità che lei partorì a Zeus.

Culto e pratiche rituali (C1) Euripide, *Le Baccanti* 21-5; 34; 55-63; 69-83.

...χορεύσας καὶ καταστήσας ἑμὰς
τελετάς, ἴν' εἶην ἐμφανῆς δαίμων βροτοῖς.

πρώτας δὲ Θήβας τάσδε γῆς Ἑλληνίδος
ἀνωλόλυξα, νεβρίδ' ἐξάψας χροὸς
θύρσον τε δοὺς ἐς χεῖρα, κίσσινον βέλος·

...

σκευὴν τ' ἔχειν ἠνάγκασ' ὀργίων ἐμῶν.

...

ἀλλ', ὃ λιποῦσαι Τμῶλον, ἔρυμα Λυδίας,
θίασος ἐμός, γυναῖκες ἄς ἐκ βαρβάρων
ἐκόμισα παρέδρους καὶ ξυνεμπόρους ἐμοί,
αἴρεσθε τὰπιχώρι' ἐν Φρυγῶν πόλει
τύπανα, Ῥέας τε μητρὸς ἐμά θ' εὐρήματα,
βασιλεία τ' ἀμφὶ δώματ' ἐλθοῦσαι τάδε
κτυπεῖτε Πενθέως, ὡς ὄραϊ Κάδμου πόλις.
ἐγὼ δὲ βάκχαις, ἐς Κιθαιρῶνος πτυχὰς
ἐλθῶν ἴν' εἰσί, συμμετασχῆσω χορῶν.

ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαί-
μων τελετὰς θεῶν εἰ-
δὼς βιοτὰν ἀγιστεύει
καὶ διασεύεται ψυ-
χὰν ἐν ὄρεσσι βακχεύ-
ων ὀσίοις καθαρμοῖσιν,
τά τε ματρὸς μεγάλας ὄρ-
για Κυβέλας θεμιτεύων
ἀνὰ θύρσον τε τινάσσων
κισσῶι τε στεφανωθεῖς
Διόνυσον θεραπεύει.
ἴτε βάκχαι, ἴτε βάκχαι,

...ho già istituito le mie sacre danze e fondato/i miei riti iniziatici, per manifestare ai mortali la mia divinità./ In questa terra greca, per prima Tebe ho fatto echeggiare del mio grido, le ho fatto rivestire la nebride e le ho consegnato in mano il tirso, un dardo ricoperto di edera.

...le vesti rituali proprie dei miei riti

...Ma voi, che avete lasciato il Tmolo, della Lidia baluardo,
donne, mio tiaso, che io ho condotto dalle terre dei barbari
perché mi foste seguaci fidate e compagne per il mio viaggio,
com'è costume nella vostra città frigia,

i timpani levate, invenzione mia e della madre Rea,
andate intorno a questa casa – è la reggia di Penteo –
e fateli risuonare: la città di Cadmo veda.

Io andrò a raggiungere le Baccanti là dove esse stanno,
sulle balze del Citerone, e mi mescolerò alle loro danze.

...

Beato, colui che, conosciuti per divino

Favore i riti iniziatici degli dèi,

pura rende la sua esistenza e

unisce la sua anima al tiaso

quando sui monti in preda a Bacco

e celebra i santi riti che purificano,

quando della grande madre, di Cibele,

l'orgia celebra come il costume vuole,

quando scuote il tirso,

e d'edera coronato

a Dioniso rende gli onori del culto.

Baccanti andate, andate Baccanti.

(C2) Euripide, *Le Baccanti* 298-301

μάντις δ' ὁ δαίμων ὄδε· τὸ γὰρ βακχεύσιμον

καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει·

ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἐς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολὺς,

λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμνηότας ποιεῖ.

E questo dio è un divinatore, perché la possessione bacchica e il delirio hanno un grande potere mantico: quando il dio irrompe impetuosamente nel corpo chi viene posseduto è reso capace di predire il futuro.

(C3) ERACLITO FR. I 23

Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιευντο καὶ ὕμνεον ᾄσμα αἰδοιοισιν, ἀναιδέστατα εἴργασται·
ὄντο δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτεφ μαίνονττι καὶ ληναῖζουσιν.

Se non fosse Dioniso il dio a cui fanno la processione e cantano l'inno in onore delle parti di cui l'uomo ha vergogna, quello che essi fanno sarebbe contro ogni pudore: il medesimo sono Ade e Dioniso, per il quale impazzano e infuriano.

(C7) ANTHOLOGIA PALATINA VI 165

Στρεπτὸν βασσαρικοῦ ρόμβον θιάσιοι μύωπα
καὶ σκύλος ἀμφιδόρου στικτὸν ἀχαιίνεω
καὶ κορυβαντείων ἰαχήματα χάλκεα ρόπτρων
καὶ θύρσου χλοερὸν κωνοφόρου κάμακα
καὶ κούφοιο βαρὺν τυπάνου βρόμον ἠδὲ φορηθὲν
πολλάκι μιτροδέτου λῖκνον ὑπερθε κόμης
Εὐάνθη Βάκχῳ, τὴν ἔντρομον ἀνίκα θύρσοις
ἄτρομον εἰς προπόσεις χεῖρα μετημφίασεν.

Ecco il rombo rotante, tafano di bacchici tiasi,
d'un cervo scudo la gaietta pelle,
dei Coribanti le strida di bronzo dei cembali,
il tirso, lo stelo verde con la pigna in cima,
il rullare pesante di breve tamburo,
la corba alta sovente su mitrate chiome
doni d'Evante a Bacco: la mano tremante di tirsi
sulla coppa del brindisi non trema.

(C9) Scoli antichi Aristofane, Ran 330

... Ἡ μυρσίνη ᾧκείωται τοῖς χθονίοις θεοῖς, Διονύσον
δεδωκότος ὅτε ἀνήγαγε τὴν Σεμέλην. τρία γὰρ αὐτῷ
ᾧπείωτοιτ, κισσός, ἄμπελος, μυρσίνη.

...Il mirto è accetto agli dèi ctoni, dopo che Dioniso lo consacrò a loro quando condusse sull'Olimpo Semele. Tre piante gli sono gradite: l'edera, la vite, il mirto.

(C15) Plutarco, *Vita di Alessandro* 2, 7-9

Ἄτερος δὲ περὶ τούτων ἐστὶ λόγος, ὡς πᾶσαι μὲν αἰ τῆδε γυναῖκες ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς οὔσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ, Κλώδωνές τε καὶ Μιμαλλόνες ἐπωνυμίαν ἔχουσαι, πολλὰ ταῖς Ἡδωνίσι καὶ ταῖς περὶ τὸν Αἴμον Θρήσσαις ὅμοια δρῶσιν· ἀφ' ὧν δοκεῖ καὶ τὸ θρησκεύειν ὄνομα ταῖς κατακόροις γενέσθαι καὶ περιέργοις ἱερουργίαις· ἢ δ' Ὀλυμπιάς μᾶλλον ἐτέρων ζηλώσασα τὰς κατοχάς, καὶ τοὺς ἐντ
ουσιασμοὺς ἐξάγουσα βαρβαρικώτερον, ὄφεις μεγάλους χειροθήεις ἐφείλκετο τοῖς θιάσοις, οἱ πολλάκις ἐκ τοῦ κιττοῦ καὶ τῶν μυστικῶν λίκνων παραναδυόμενοι καὶ περιελιπτόμενοι τοῖς θύρσοις τῶν γυναικῶν καὶ τοῖς στεφάνοις, ἐξέπληττον τοὺς ἄνδρας.

A questo proposito esiste un altro racconto; si dice che tutte le donne della regione sono dedite ai riti orfici e ai riti orgiastici di Dioniso fin da tempo molto antico, con il nome di Clodoni e Mimalloni; esse riproducono per lo più le pratiche delle Edoni e delle donne di Tracia del monte Emo. Da queste ultime sembra derivare il termine *threskeuein*, assegnato alle pratiche rituali prive di misura e al di fuori delle regole tradizionali. Olimpiade, da parte sua, più delle altre esaltata nella ricerca dello stato di possessione e abbandonandosi alla *trance* in forme ancor più barbare, si trascinava dietro nei tiasi dei grandi serpenti addomesticati, che spesso strisciavano fuori dall'edera e dai vagli misterici, si attorcigliavano attorno ai tirsi e alle corone delle donne e spaventavano gli uomini.

(C17) Euripide, *Le Baccanti* 123-134.

Ἔνθα τρικόρυθες ἄντροις
βυρσότονον κύκλωμα τόδε

μοι Κορύβαντες ἠΰρον·
βακχεΐαι δ' ἄμα συντόνῳι
κέρασαν ἠδυβόαι Φρυγίων
αὐλῶν πνεύματι ματρός τε Ἰρέας ἔς
χέρα θῆκαν, κτύπον εὐάσμασι βακχῶν·
παρὰ δὲ μαινόμενοι Σάτυροι
ματέρος ἔξανύσαντο θεῶς,
ἔς δὲ χορεύματα
συνῆψαν τριετηρίδων,
αἷς χαίρει Διόνυσος.

...nel profondo degli antri i Coribanti
dall'elmo tricuspidato per me inventarono questo ricurvo tamburello di pelle tesa;
nel pieno dell'orgia bacchica ne mescolarono il suono al dolce soffio degli auli di Frigia e
nelle mani della madre Rea lo posero, perché il suo fragore scandisse gli evoè delle
Baccanti;
dalla madre, dalla dea lo ottennero i Satiri in preda alla follia
e ne introdussero l'uso nelle danze eseguite nelle feste trieteridi,
di cui Dioniso si compiace.

(C18) Diodoro Siculo IV 3, 2-3

καὶ τοὺς μὲν Βοιωτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας καὶ Θρᾷκας ἀπομνημονεύοντας τῆς κατὰ
τὴν Ἰνδικὴν στρατείας καταδειξάμενος τὰς τριετηρίδας θυσίας Διονύσου, καὶ τὸν θεὸν νομίζειν
κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον ποιῆσθαι τὰς παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανείας. διὸ καὶ παρὰ
πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεΐα τε γυναικῶν ἀθροίζεσθαι, καὶ ταῖς
παρθένοις νόμιμον εἶναι θυρσοφορεῖν καὶ συνενθουσιάζειν εὐαζούσαις καὶ τιμώσαις τὸν
θεόν· τὰς δὲ γυναῖκας κατὰ συστήματα θυσιάζειν τῷ θεῷ καὶ βακχεύειν καὶ καθόλου τὴν
παρουσίαν ὑμνεῖν τοῦ Διονύσου, μιμουμένας τὰς ἱστορουμένας τὸ παλαιὸν παρεδρεύειν τῷ
θεῷ μαινάδας.

I Beoti, gli altri Greci e i Traci, in ricordo della spedizione in India introdussero l'uso dei sacrifici trieterici in onore di Dioniso; essi ritengono che in questo arco di tempo il dio compia le sue epifanie fra gli uomini. Perciò anche in molte città greche ogni due anni si radunano gruppi di donne per celebrare i riti bacchici, ed è regola che le fanciulle portino il tirso e che condividano le manifestazioni di possessione levando l'evoè e rendendo onore al dio; quanto alle donne sposate, esse, divise in schiere, compiono sacrifici in onore del dio, celebrano i riti bacchici e con inni magnificano la parusia di Dioniso, a imitazione delle menadi che, secondo la tradizione, in passato furono le compagne del dio.

(C20) Erodoto IV 108, 1-2

Βουδῖνοι δέ, ἔθνος ἐὸν μέγα καὶ πολλόν, γλαυκόν τε πᾶν ἰσχυρῶς ἐστί καὶ πυρρόν. Πόλις δὲ ἐν αὐτοῖσι πεπόλισται ξυλίνη, οὖνομα δὲ τῇ πόλι ἐστὶ Γελωνός· τοῦ δὲ τείχεος μέγαθος κῶλον ἕκαστον τριήκοντα σταδίων ἐστί, ὑψηλὸν δὲ καὶ πᾶν ξύλινον, καὶ οἰκίαι αὐτῶν ξύλιναι καὶ τὰ ἱρά. Ἔστι γὰρ δὴ αὐτόθι Ἑλληνικῶν θεῶν ἱρὰ ἐλληνικῶς κατεσκευασμένα ἀγάλμασί τε καὶ βωμοῖσι καὶ νηοῖσι ξυλίνοισι, καὶ τῷ Διονύσῳ τριετηρίδας ἀνάγουσι καὶ βακχεύουσι. Εἰσὶ γὰρ οἱ Γελωνοὶ τὸ ἀρχαῖον Ἑλληνες, ἐκ τῶν δὲ ἐμπορίων ἐξαναστάντες οἴκησαν ἐν τοῖσι Βουδίνοισι·

I Budini, che sono un popolo grande e numeroso, hanno tutti occhi di un azzurro intenso e colorito rosso. Presso di loro è sita una città di legno e il nome della città è Gelono; le mura sono lunghe trenta stadi per ciascun lato, sono alte e tutte di legno; sono di legno anche le loro case e i santuari. Lì infatti ci sono santuari di divinità greche approntati alla maniera greca con statue, altari e templi di legno; ogni due anni celebrano una festa per Dioniso e orge bacchiche.

(C23) Clemente Alessandrino, *Protettico* 12, 2

Διόνυσον μαινόλην ὀργιάζουσι Βάκχοι ὠμοφαγία τὴν ἱερομανίαν ἄγοντες καὶ τελίσκουσι τὰς κρεονομίας τῶν φόνων ἀνεστεμμένοι τοῖς ὄφεσιν, ἐπολολύζοντες Εὐάν, Εὔαν ἐκείνην, δι' ἣν ἡ πλάνη παρηκολούθησεν· καὶ σημεῖον ὀργίων βακχικῶν ὄφιν ἐστὶ τετελεσμένος.

I Bacchoi celebrano ritualmente Dioniso furente e che fa impazzire, consumando carni crude mentre sono in preda ad un sacro furore e attendono alla rituale spartizione delle carni con il capo incoronato di serpenti; e intanto acclamavano Evà, proprio quella Eva, per colpa della quale l'errore si è diffuso; il segno dei sacri riti bacchici è un serpente consacrato. ...

(C26) Giovanni Tzetzes, ad Aristofane *Le rane* 338

... "Ἔθνον δὲ τον χοῖ οον καὶ ἐν τοῖς, μσατηριοις Διονύσω
...ὄτι ... Διονύσου λυμαίνεται τοῖς φυτοῖς.

..Sacrificavano il maialino anche nei misteri in onore di Dioniso ...perchè danneggia ...le piante di Dioniso.

(C32) Poete Milici Greci

Ἐλθεῖν ἦρω Διόνυσε
Ἀλείων ἐς ναὸν
ἄγνὸν σὺν Χοιρίτεσσιν
ἐς ναὸν
τῷ βοέῳ ποδὶ οὐών,
ἄξιε ταῦρε,
ἄξιε ταῦρε.

Vieni Dioniso eroe
a tempio venerando degli Elei,
insieme alle Cariti;
nel tempio
entra con il tuo piede bovino,
degno toro
degno toro.

(C35) Plutarco, *Questioni greche* 12

...Τῆς δ' Ἡρωίδος τα πλεεστα μυστικον εχει λογον ἴσασιν αἱ Θυιάδες, ἐκ δὲ τῶν δρωμένων φανερω̃ Σεμέλες ἄν τις ἀναγωγὴν εἰκάσειε.

... La festa Eroide ha per la maggior parte un significato misterico, conosciuto dalle Tiadi; in base alla parte delle cerimonie rituali celebrate in pubblico, si può congetturare che esso rappresentasse l'evocazione di Semele.

Iniziazione (E2) Euripide, *I cretesi* fr. 79, 4-15

Ἦχω ζαθέους ναοὺς προλιπών,
οὓς αὐθιγενῆς στεγανοὺς παρέχει
τμηθεῖσα δοκοὺς Χαλύβωι πελέκει
καὶ ταυροδέτωι κόλληι κραθεῖς'
ἀτρεκεῖς ἀρμοὺς κυπάρισσος.
ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὗ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτης
τὰς ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας
μητρί τ' ὀρείαι δαῖδας ἀνασχῶν
μετὰ Κουρήτων
βάκχος ἐκλήθην ὀσιωθεῖς.

Eccomi giunto. Ho lasciato i templi divini;
hanno coperture di travi, fornite dai cipressi
del luogo, tagliate dalla scure dei Calibi,
e precise giunture,
che una miscela di colla tiene insieme con la forza di un toro.
Pura è la vita a cui tendiamo, da quando
Sono divenuto iniziato di Zeus dell'Ida
e bovato di Zagreo, che va nella notte;
ho celebrato i rituali festini a base di carne cruda
e le fiaccole in alto ho levato in omaggio alla madre montana

insieme ai Cureti;

sono stato consacrato e ho ricevuto il titolo di *bacchos*.

(E4)

Scoli ad Aristofane, Equ. 408a

Βάκχον δὲ οὐ τὸν Διόνυσον ἐκάλουν μόνον, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς τελοῦντας τὰ ὄργια βάκχους ἐκάλουν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοὺς κλάδους οὓς οἱ μύσται φέρουσι. ...

...Chiamavano Bacchos non solamente Dioniso, ma chiamavano *bacchoi* anche tutti coloro che celebravano i sacri riti; e non solo ma pure i ramoscelli rituali che portano gli iniziati...

(E9)

Erodoto, IV 79

Ἐπεῖτε δὲ ἔδει οἱ κακῶς γενέσθαι, ἐγένετο ἀπὸ προφάσιος τοιῆσδε. Ἐπεθύμησε Διονύσω Βακχεῖω τελεσθῆναι, μέλλοντι δὲ οἱ ἐς χεῖρας ἄγεσθαι τὴν τελετὴν ἐγένετο φάσμα μέγιστον. ἦν οἱ ἐν Βορυσθενεϊτέων τῇ πόλι οἰκίης μεγάλης καὶ πολυτελέος περιβολή, τῆς καὶ ὀλίγω τι πρότερον τούτων μνήμην εἶχον, τὴν πέριξ λευκοῦ λίθου σφίγγες τε καὶ γρυῖπες ἔστασαν· ἐς ταύτην ὁ θεὸς ἐνέσκηψε βέλος· καὶ ἡ μὲν κατεκάη πᾶσα, Σκύλης δὲ οὐδὲν τούτου εἵνεκα ἦσσαν ἐπετέλεσε τὴν τελετὴν. Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν πέρι Ἑλλησι ὀνειδίζουσι· οὐ γὰρ φασὶ οἶκος εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον ὅστις μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους. Ἐπεῖτε δὲ ἐτελέσθη τῷ Βακχεῖω ὁ Σκύλης, διεπρήστευσε τῶν τις Βορυσθενεϊτέων πρὸς τοὺς Σκύθας λέγων· «ἡμῖν γὰρ καταγεῶντες, ὦ Σκύθαι, ὅτι βακχεύομεν καὶ ἡμέας ὁ θεὸς λαμβάνει· νῦν οὗτος ὁ δαίμων καὶ τὸν ὑμέτερον βασιλέα λελάβηκε, καὶ βακχεύει τε καὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ μαίνεται. Εἰ δέ μοι ἀπιστέετε, ἔπεσθε, καὶ ὑμῖν ἐγὼ δείξω.» Εἶποντο τῶν Σκυθέων οἱ προεστεῶτες, καὶ αὐτοὺς ἀναγαγὼν ὁ Βορυσθενεΐτης λάθρη ἐπὶ πύργον κατεῖσε. Ἐπεῖτε δὲ παρήιε σὺν τῷ θιάσῳ ὁ Σκύλης καὶ εἶδόν μιν βακχεύοντα οἱ Σκύθαι, κάρτα συμφορὴν μεγάλην ἐποίησαντο, ἐξελθόντες δὲ ἐσήμαινον πάση τῇ στρατιῇ τὰ ἴδιοιεν.

Ma poiché era destino che [a Scile] gli capitasse qualche sciagura, ciò avvenne in seguito a questa occasione: egli fu preso dal desiderio di essere iniziato ai misteri di Dioniso Bacchico; ma, mentre stava per procedere all'iniziazione, gli accadde un grandissimo

portento. Egli aveva nella città dei Boristeni un ampio e ricco palazzo, di cui anche poco prima ho fatto menzione, intorno al quale stavano grifi e sfingi di marmo bianco; su di questo il dio lanciò una folgore ed esso bruciò tutto, ma Scile malgrado ciò compì l'iniziazione. Gli Sciti rimproveravano ai Greci le loro frenesie bacchiche; dicono infatti che non è conveniente concepire un dio tale che spinga gli uomini a delirare. Dopo che Scile si fu iniziato ai misteri bacchici uno dei Baristeni si recò di nascosto presso gli Sciti e disse: « voi dunque ci deriderete, o Sciti, perchè noi ci abbandoniamo ai deliri bacchici e il dio ci invade. Ma ora questo dio ha invaso anche il vostro re, ed egli baccheggia e delira per opera del dio. Se non mi credete seguitemi e ve lo mostrerò». I capi degli Sciti lo seguirono e il Boristene, guidatili, li sistemò di nascosto su una torre. Quando Scile lo videro in preda a Bacco ne furono assai addolorati e usciti, annunziarono a tutto l'esercito ciò che avevano visto.

(E10)

Plutarco, *Vita di Cleomene* 54, 2

Ὁ μὲν γὰρ βασιλεὺς αὐτὸς οὕτω διέφθαρτο τὴν ψυχὴν ὑπὸ γυναικῶν καὶ πότων, ὥσθ',
ὁπότε νήφοι μάλιστα καὶ σπουδαιότατος αὐτοῦ γένοιτο, τελετὰς τελεῖν καὶ τύμπανον ἔχων
ἐν τοῖς βασιλείοις ἀγείρειν,...

Il re aveva la mente tanto devastata dalle donne e dal vino che, quando era particolarmente sobrio e soprattutto presente a sé stesso, si impegnava a celebrare i riti iniziatici e andava per la reggia a raccogliere gente suonando il timpano.

Segreto e interdizioni (F1)

Euripide, *Le Baccanti* 39-40; 69-70

δεῖ γὰρ πόλιν τήνδ' ἐκμαθεῖν, κεί μὴ θέλει,
ἀτέλεστον οὔσαν τῶν ἐμῶν βακχευμάτων,

...

μελάθροις; ἔκτοπος ἔστω,
στόμα τ' εὐφημον ἅπας ἐξοσιούσθω.

Questa città, anche contro la sua volontà, deve imparare cosa significhi essere esclusa dall'iniziazione ai miei riti bacchici

...

Ognuno si allontani dalle case e la bocca consacri, tenendola muta:

(F2) Euripide, *Le Baccanti* 470-474;

Δι.]ὄρῶν ὀρῶντα, καὶ δίδωσιν ὄργια.

Πε.]τὰ δ' ὄργι' ἐστὶ τίν' ιδέαν ἔχοντά σοι;

Δι.]ἄρρητ' ἀβακχεύτοισιν εἰδέναι βροτῶν.

Πε.] ἔχει δ' ὄνησιν τοῖσι θύουσιν τίνα;

Δι.]οὐ θέμις ἀκοῦσαι σ', ἔστι δ' ἄξι' εἰδέναι

Dioniso] Io vedevo lui e lui vedeva me e mi ha trasmesso i sacri riti.

Penteo] E questi riti, quale forma hanno?

Dioniso] Sono riti indicibili: non li può conoscere chi non è un iniziato.

Penteo] Quale vantaggio portano a chi li celebra?

Dioniso] Non ti è consentito udirlo; tuttavia merita farne conoscenza.

...

Dioniso] I riti scari al dio aborriscono l'empietà e chi la compie.

(F4) Aristofane, *Le rane* 354-7

εὐφημεῖν χρὴ κάξιστασθαι τοῖς ἡμετέροισι χοροῖσιν,
ὅστις ἄπειρος τοιῶνδε λόγων ἢ γνώμην μὴ καθαρεύει,
ἢ γενναίων ὄργια Μουσῶν μήτ' εἶδεν μήτ' ἐχόρευσεν,
μηδὲ Κρατίνου τοῦ ταυροφάγου γλώττης Βακχεῖ' ἐτελέσθη,

Mantenere il silenzio e far luogo alle nostre danze:

è un ordine per chiunque non ha mai avuto esperienza di questi discorsi o non è puro di mente,

non vide mai ne celebrò con le danze i sacri riti delle nobili

Muse, né fu iniziato ai misteri bacchici della lingua di Cratino, il divoratore del toro.

(F7) LSC G (S) 120

Οὐ θέμις ἐν-

τοῦθα κεῖσθ-

αι ἰ μὲ τὸν βε-

βαχχενμέ-

νον

Non è consentito

restare qui

a chi non è

iniziato ai riti

bacchici.

Escatologia e soteriologia (G2) Platone, *Fedone* 69 c-d

...καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὔτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄϊδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶν γὰρ δὴ, ὥς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετὰς, “ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι.”

... E questi, che hanno istituito per noi i riti iniziatici, probabilmente non sono uomini di poco conto, ma da molto tempo essi in realtà, esprimendosi in forma enigmatica, fanno capire che chi giunga nell’Ade senza aver ricevuto l’iniziazione e incompleto per la sua mancata partecipazione ai riti misterici, giacerà nella melma, mentre chi vi giunga dopo aver ricevuto la purificazione ed essere stato iniziato, vivrà con gli dei. Infatti, come dicono coloro che hanno consuetudine con i riti iniziatici, «sono molti a portare il tirso, ma pochi i *bacchoi*».

BIBLIOGRAFIA

- E. Acquaro 1971
I rasoi punici (= *Pubblicazioni del centro di Studio per la civiltà fenicia e punica*, 11; *Studi semitici*, 41), Roma.
- E. Acquaro 1973
Sull'iconografia di un rasoio di Sardegna, in *Rivista di studi fenici*, 1, 53-57.
- E. Acquaro 1974
Le monete puniche del Museo Nazionale di Cagliari (= *Collezione di studi fenici*, 4), Roma.
- E. Acquaro 1977
Amuleti egiziani ed egittizzanti del Museo Nazionale di Cagliari (= *Collezione di studi fenici*, 10), Roma.
- E. Acquaro 1978
Cartagine: un impero sul Mediterraneo (= *Paperbacks civiltà scomparse*, 14), Roma.
- E. Acquaro 1978a
Tharros - IV. Lo scavo del 1977, in *Rivista di studi fenici*, 6, 63-68.
- E. Acquaro 1978b
Tharros - V. Lo scavo del 1978, in *Rivista di studi fenici*, 7, 49-59.
- E. Acquaro 1979
La monetazione punica. Catalogo delle Civiche Raccolte Numismatiche di Milano, Milano.
- E. Acquaro 1980
Tharros: un centro dell'antico Mediterraneo, in *Atti del convegno sulla preistoria – protostoria – storia della Daunia*. San Severo, 23-24-25 novembre 1979, San Severo, 173-79.
- E. Acquaro 1982
F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia biblica*, Roma 1981, in *Rivista di studi fenici*, 10 Suppl., 308-309.
- E. Acquaro 1982a
Note di glittica punica 1-3, in *Oriens Antiquus* 21, 1-4, 198-201.
- E. Acquaro 1983
Antropologia e antichità fenicio-puniche, in *Antropologia contemporanea*, 6, 43-49.
- E. Acquaro 1983a
Note di glittica punica 4-5, in *Archivo español de arqueología*, 56, 147-148, 235-38.
- E. Acquaro 1983b
Tharros IX. Lo scavo del 1982, in *Rivista di studi fenici*, 11, 49-70.

- E. Acquaro 1985
La barca di papiro nella glittica punica di Sardegna, in S. F. Bondi - S. Pernigotti - F. Serra - A. Vivian (edd.), *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pisa, 13-19.
- E. Acquaro 1985a
Tharros - XI. La campagna del 1984, in *Rivista di studi fenici*, 13, 11-25.
- E. Acquaro 1986
Gli scarabei punici in pietra dura del Museo Nazionale «G. A. Sanna» di Sassari, in *Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 227-52.
- E. Acquaro 1987
Tharros-XIII. La campagna del 1986, in *Rivista di studi fenici*, 15, 1, 75-79.
- E. Acquaro 1988
Catalogo, in S. Moscati (ed.), *I Fenici*, Milano, 584-762.
- E. Acquaro 1989
Il tofet di Tharros: note di lettura, in *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio. Sant'Antioco 3-4 ottobre 1986 (= Soprintendenza archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano. Quaderni 6/1989 - Supplemento)*, Cagliari, 13-22.
- E. Acquaro 1989a
Tharros XV-XVI. Le campagne del 1988-1989, in *Rivista di studi fenici*, 17, 2, 249-58.
- E. Acquaro 1990
Una maschera punica trovata sotto il cardine IX romano, in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 97, 54-56.
- E. Acquaro 1991
La stele 951 del tofet di Mozia, in *Studi di egittologia e di antichità puniche*, 9, 61-63.
- E. Acquaro 1991a
Tharros tra Fenicia e Cartagine, in *Atti del II Congresso Internazionale di Studi fenici e punici. Roma, 9-14 Novembre 1987 (= Collezione di Studi Fenici, 30)*, Roma, 547-58.
- E. Acquaro 1993
Il tofet: un santuario cittadino, in L. Serra (ed.), *La città Mediterranea. Atti del Congresso Internazionale di Bari, 4-7 maggio 1988*, Napoli, 97-101.
- E. Acquaro 1994
Nota di glittica punica: cretule e scarabei, in J. Mangas - J. Alvar (edd.), *Homenaje a José M^a Blázquez, II (= Serie Arys. Antigüedad: Religiones y Sociedades)*, Madrid, 1-13.
- E. Acquaro 1995
Da Tharros a Tharros, in S. Moscati (ed.), *I Fenici: ieri, oggi, domani. Ricerche, scoperte, progetti (Roma 3-5 marzo 1994)*, Roma, 355-62.

- E. Acquaro 1996
La campagna del 1996, in *Tharros – XXIII* (= *Rivista di studi fenici*, Suppl. 24), Roma, 5-12.
- E. Acquaro 1997
Tharros, Cartagine di Sardegna: note a seguire, in M. Khanouussi - P. Ruggeri - C. Vismara (edd.), *L'Africa romana. Atti del XII convegno di studio Olbia, 12-15 dicembre 1996*, Sassari, 1279-281.
- E. Acquaro 2002
Il tofet santuario comunitario, in C. Wagner – L.R. Cabrero (edd.), *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Madrid, 87-92.
- E. Acquaro 2003
Note di glittica punica: Cartagine. Tharros e Ibiza, in E. Acquaro - P. Callieri (edd.), *Transmarinae imagines. Studi sulla trasmissione di iconografie tra Mediterraneo ed Asia in età classica ed ellenistica* (= *Studi e ricerche sui beni culturali*, 5), Sarzana, 1-23.
- E. Acquaro 2006
Incidere rasoi a Cartagine, in *Gerión*, 24, 27-33.
- E. Acquaro 2006a
Tanatologia punica, in E. Acquaro – C. Del Vais – A.C. Fariselli (edd.), *La necropoli meridionale di Tharros - Tharrica I* (= *Biblioteca di Byrsa*, 4), 395-97.
- E. Acquaro 2008
Kore nella monetazione di Cartagine punica, in C. A. Di Stefano (ed.) *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I Congresso Internazionale, Enna, 1-4 luglio 2004* (= *Sicilia antiqua*, 2) Pisa-Roma, 135-36.
- Acquaro 2008a
Le "buone" leggi di Cartagine e l'uso del vino
<http://www.fenici.unibo.it/rubriche/Dalle%20fonti%20alla%20storia/l'uso%20del%20vino/l'uso%20delle%20buone%20leggi.html>
- E. Acquaro 2009b
Sabatino Moscati, Cartagine e gli studi sul Nord-Africa punico. Incontro di studio in ricordo di Sabatino Moscati (Roma, 7-8 novembre 2007) (= *Atti dei Convegni lincei*, 244), Roma, 21-26.
- E. Acquaro 2010
Archivi, sigilli e la costituzione di Cartagine punica, in *Sicilia Antiqua*, 7, 119-20.
- E. Acquaro 2010a
Glittica punica: temi inusuali, in *Ocnus* 18, 117-20.
- E. Acquaro 2010b

Ricerche a Mozia: interculturalità di una colonia fenicia, in E. Acquaro - A. Filippi – S. Medas, *La devozione dei naviganti. Il culto di Afrodite Ericina nel Mediterraneo*, Lugano, 153-59.

E. Acquaro 2011 (ed.)

Scavi e ricerche a Mozia – II (= *Studi e ricerche sui beni culturali*, 7; *Serie "Monumenti fenici"*, III), Lugano.

E. Acquaro 2012

Note antiquarie, in *Byrsa*, 17-18. 2010, 9-17.

E. Acquaro – P. De Vita 2004- 2005

Note iconografiche: su alcune arule di Mozia, in *Byrsa*, 3-4, 93-123.

E. Acquaro – A. Lamia 2010

Archivi e sigilli di Cartagine (= *Quaderni di archeologia e antropologia. Temi di archeologia punica - VIII*), Lugano.

E. Acquaro – G. Savio (edd.) 2004

Scavi e ricerche a Mozia – I (= *Biblioteca di Byrsa*, 2), Sarzana.

R. M. Albanese Procelli 2006

Pratiche religiose in Sicilia tra protostoria e arcaismo, in P. Anello - G. Martorana - R. Sammartano (edd.), *Ethne e religioni nella Sicilia antica. Atti del convegno (Palermo, 6-7 dicembre 2000)*, Roma, 43-69.

N. Allegro 1998

Le terrecotte figurate, in *Palermo punica. Museo Archeologico Regionale Antonio Salinas, 6 dicembre 1995 – 30 settembre 1996*, Palermo, 341-47.

M.J. Almagro Gorbea 1982

Museo Arqueológico nacional. Catalogo des terracottas de Ibiza, Madrid.

M.G. Amadasi Guzzo 1986

La documentazione epigrafica dal tofet di Mozia e il problema del sacrificio molk, in C. Bonnet - E. Lipiński - P. Marchetti (edd.), *Religio Phoenicia. Acta Colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mansis Decembris anni 1984* (= *Studia Phoenicia*, IV), Namur, 187-207.

M.G. Amadasi Guzzo 1990

Iscrizioni fenicie e puniche in Italia (= *Comitato Nazionale per gli studi e le ricerche sulla civiltà fenicia e punica. Itinerari - VI*), Roma.

M.G. Amadasi Guzzo 1993

Osservazioni sulle stele iscritte di Tiro, in *Rivista di studi fenici*, 21, 157-63.

M.G. Amadasi Guzzo 1993a

Sacrifici e banchetti: Bibbia ebraica e iscrizioni puniche, in C. Grottanelli – N. F. Parise (edd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma - Bari, 97-122.

M.G. Amadasi Guzzo 1999

Epigrafia fenicia in Sicilia, in M. I. Gulletta (ed.), *Sicilia Epigraphica. Atti del convegno di studi Erice 15-18 ottobre 1998* (= *Serie IV. Quaderni*, 1) Pisa, 33-45.

M.G. Amadasi Guzzo 2003

Il fenicio di Mozia, in A. Corretti (ed.), *Atti delle Quarte giornate internazionali di studi sull'area elima, Erice 1-4 dicembre 2000*, Pisa, 29 – 36.

M.G. Amadasi 2006

Epigrafia fenicio-punica: documenti, scrittura e conoscenze grammaticali, in J.-P. Vita - J.Á. Zamora (edd.), *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica. Actes du séminaire, Zaragoza, 22 décembre 2003* (= *Cuadernos de arqueología mediterránea*, 13), Barcelona, 17-23.

C. Ampolo 2012

Compresenza di ethne e culture diverse nella Sicilia occidentale. Per una nuova prospettiva storica, in F. Berlinzoni (ed.), *Convivenze etniche, scontri e contatti di culture in Sicilia e Magna Grecia* (= *ARISTONOTHOS. Scritti per il Mediterraneo antico*, NIC 07), Trento, 15-57.

M. Andolfo 2008

L'uno e il tutto: la sapienza egizia presso i Greci, Milano.

P. Anello 2005

Barbaros ed enchorios in Diodoro, in C. Bearzot - F. Landucci (edd.), *Diodoro e l'altra Greci. Macedonia, Occidente, Ellenismo nella Biblioteca storica*, Milano, 223-37.

P. Anello 2005a

Cittadini e Barbari in Sicilia, in M.G. Angeli Bertinelli - A. Donati (edd.), *Il cittadino, lo straniero, il barbaro, fra integrazione ed emarginazione nell'antichità. Atti del I Incontro Internazionale di Storia Antica (Genova 22-24 maggio 2003)* (= *Serta antiqua et mediaevalia*, VII), Roma, 143-76.

C. Antonetti 2010

I diversi aspetti di una koiné socio-culturale nella Grecia nord-occidentale di epoca ellenistica, in C. Antonetti (ed.), *Lo spazio ionico e le comunità della Grecia nord-occidentale. Territorio, società, istituzioni. Atti del convegno internazionale Venezia, 7-9 gennaio 2010*, Pisa, 301-26.

C. Antonetti – S. De Vido 2006

Cittadini, non cittadini e stranieri nei santuari della Malophoros e del Meilichios di Selinunte, in A. Maso (ed.), *Stranieri e non cittadini nei santuari del Mediterraneo antico* (Udine 2003), Firenze, 410-51.

R. Arena 1996

Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. I: Iscrizioni di Megara Iblea e Selinunte, Pisa.

G. Arrigoni 1999

- Perseo contro Dioniso a Lerna*, in E. Conca (ed.) *Ricordando Raffaele Cantarella*, Milano, 9-70.
- D. Artizzu 1993
Annotazioni sulle stele a figurazione maschile del tofet, in *Sicilia Archeologica*, 34, 81, 34-81.
- E. Ascalone 2004
Nota su un peso in piombo da Mozia, in *Mozia - XI. Zona C. Il tempio del kothon. Rapporto preliminare delle campagne di scavi XXIII e XXIV (2003-2004) condotte congiuntamente con il Servizio Beni Archeologici della Soprintendenza Regionale per i Beni Culturali e Ambientali di Trapani (= Quaderni di Archeologia Fenicio-Punica, II)*, Roma, 439-44.
- R. D. Barnett 1975
A Catalogue of the Nimrud Ivories with other Examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum, London.
- R. Barnett - C. Mendleson 1987 (edd.)
Tharros. A Catalogue of material in the British Museum from Phoenician and Other Tombs at Tharros, Sardinia, London.
- M. Barra Bagnasco 1992
Bes-Sileno. Un'iconografia tra mondo egizio e greco: nuovi documenti, in *Atti del VI Congresso Internazionale di Egittologia 1-8 settembre 1991*, I, Torino, 41-48.
- F. Barreca 1986
La civiltà fenicio-punica in Sardegna (= Sardegna archeologica. Studi e Monumenti, 3), Sassari.
- M. Barrigón Fuentes 1999
Las musas, Dioniso y el vino en Plutarco, in J. C. Montes – M Sánchez – R. J. Gallé (edd.), *Plutarco, Dioniso y el vino: Actas del VI simposio español sobre Plutarco, Cadiz 14-16 de mayo*, Madrid, 93-103.
- P. Bartoloni 1973
Gli amuleti punici del tofet di Sulcis, in *Rivista di studi fenici*, 1, 181-203.
- P. Bartoloni 1976
Le stele arcaiche del tofet di Cartagine (= Collezione di Studi Fenici, 8), Roma.
- P. Bartoloni 1986
Le stele di Sulcis. Catalogo (= Collezione di Studi Fenici, 24), Roma.
- P. Bartoloni 1987
La tomba 54 della necropoli arcaica di Monte Sirai, in *Quaderni della Soprintendenza archeologica per le province di Cagliari e Oristano*, 4.I, 153-59.
- P. Bartoloni 1989
Sulcis (= Comitato Nazionale per gli studi e le ricerche sulla civiltà fenicia e punica. Itinerari III), Roma.

- P. Bartoloni 1993
Considerazioni sul «tofet» di Tiro, in *Rivista di studi fenici*, 21, 153-56.
- P. Bartoloni 1999
Una coppa d'argento con iscrizione punica da Sulcis, in *Rivista di studi fenici*, 27, 79-91.
- P. Bartoloni 2012
Appunti sul tofet, in V. Nizzo - L. La Rocca (edd.), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro. Atti del 2° incontro di studi (Roma, Museo Preistorico Etnografico "Luigi Pigorini", il 20-21 maggio 2011)*, Roma, 215-22.
- M.F. Baslez 1986
Cultes et dévotions des phéniciens en Grèce: les divinités marines, in C. Bonnet - E. Lipiński - P. Marchetti (edd.), *Religio phoenicia: Acta Colloqui Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis decembris anni 1984 (= Studia Phoenicia, IV)*, Namur, 289-305.
- W. Belardi 1996
Consonanze mediterranee e asiatiche con il nome dei centauri, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 62, 23-53.
- A. Bellia 2009
Coroplastica con raffigurazioni musicali nella Sicilia greca (secoli VI-III a.C.) (= Biblioteca di «Sicilia antiqua», 3), Pisa-Roma.
- A. Bellia 2010
Considerazioni sugli strumenti musicali e oggetti sonori nell'Italia Meridionale e in Sicilia dall'età arcaica all'età ellenistica, in *Sicilia Antiqua*, 7, 79-117.
- A. Bellia 2010a
Coroplastica con raffigurazioni musicali nella Sicilia greca, secoli VI-III a.C., Pisa.
- A. Bellia 2012
Strumenti musicali e oggetti sonori nell'Italia meridionale e in Sicilia (VI-III sec. a.C.). Funzioni rituali e contesti (= Aglaia, 4), Lucca.
- H. Bénichou-Safar 1982
Les tombes de Carthage. Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires (= Etudes d'Antiquités africaines, 18), Paris.
- H. Bénichou-Safar 2005
Un au-delà pour les enfants carthaginois incinérés, in *Ktèma*, 30, 123-36.
- H. Bénichou-Safar 2005a
Une alliance hommes-dieux dans la religion des Carthaginois?, in A. Giammellaro Spanò (ed.), *Atti del V Congresso internazionale di studi fenici e punici, Marsala - Palermo, 2-8 ottobre 2000*, I, Palermo, 315-23.
- H. Bénichou-Safar 2008

Une stèle carthaginoise bien proluxe, in *Ephesia Grammata. Revue d'études des magies anciennes*, 2, 1-29.

H. Bénichou-Safar 2012

Le statut de l'enfant punique et les objets funéraires, in A. Hermary – C. Dubois (edd.), *L'enfant et la mort dans l'antiquité. III, Le matériel associé aux tombes d'enfants. Actes de la table ronde internationale organisée à la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme d'Aix en Provence, 20-22 janvier 2001* (= *Bibliothèque d'archéologie méditerranéenne et africaine*, 12), Paris, 263-72.

H. Bénichou-Safar 2012a

L'onomastique, indice de rite, in A. M. Corda – A. Mastino (edd.), *L'onomastica africana. Congresso della Società du Maghreb préhistorique antique et médiéval (Porto Conte Ricerche Alghero, 28/29 settembre 2007)*, Sandhi-Ortacesus, 21-27.

H. Ben Younes 1997

Mout et Apis sur une hachette rasoir de Kerkouane, in *Römische Mitteilungen*, 104, 371-73.

N. Benseddik 2011

Berberi, Fenici, Romani. Gli dèi romano-africani, in *I Fenici in Algeria. Le vie del commercio tra il Mediterraneo e l'Africa nera. Mostra Internazionale -Palais de la culture Moufdi Zakaria – Alger 20 gennaio – 20 febbraio 2011*, Bologna, 175-81.

C. Bérard - C. Bron 1984

Il gioco del satiro, in A. Pontrandolfo (ed.), *La città delle immagini. Religione e società nella Grecia antica*, Modena, 119-36.

C. Bérard - C. Bron 1989

Bacchos au coeur de la cité. Le thiasse dionysiaque dans l'espace politique, 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)* (= *Collection de l'École française de Rome*, 89), Roma, 13-30.

C. Bérard - C. Bron 1991

Dionysos, le masque impossible, in F. Berti (ed.), *Dionysos. Mito e mistero. Atti del Convegno Internazionale (Comacchio, 3-5 novembre 1989)*, Ferrara, 309-20.

D. Berges 1993

Die Tonsiegel aus dem Karthagischen Tempelarchiv, in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 100, 245-68.

D. Berges 1996

Der Fundkomplex griechischer Siegelabdrücke aus Karthago, in M. F. Boussac – A. Invernizzi (edd.), *Archives et sceaux du monde hellénistique* (= *Bulletin de Correspondance Hellénique*, Suppl. 29), Atene, 341-48.

D. Berges 1997

Die Tonsiegel aus dem Karthagischen Tempelarchiv, in D. Berges – W. Ehrhardt – A. Laidlaw – F. Rakob (edd.), *Die deutschen Ausgrabungen in Karthago*, Mainz am Rhein, 10-214.

P. Bernardini 1996

Giustino, Cartagine e il tofet, in *Rivista di studi fenici*, 24, 1, 27-45.

P. Bernardini 2003

Bere vino in Sardegna: il vino dei Fenici, il vino dei Greci, in *Il greco, il barbaro e la ceramica attica. Immaginario del diverso, processi di scambio e autorappresentazione degli indigeni. Atti del convegno internazionale di studi (14-19 maggio 2001 - Catania, Caltanissetta, Gela, Camarina, Vittoria, Siracusa)*, Roma, 191-202.

P. Bernardini 2003a

Leggere il tofet: sacrifici e sepolture. Una riflessione sulle fasi iniziali del tofet, in *Fra Cartagine e Roma. Atti del I Seminario di studi italo-tunisino del Dipartimento di storia antica dell'Università di Bologna (marzo 2001)*, Bologna, 15-27.

P. Bernardini 2004

Cartagine e la Sardegna: dalla conquista all'integrazione (540-238 a.C.), in *Rivista di studi fenici*, 32, 2, 35-56

P. Bernardini 2004a

I roghi del passaggio, le camere del silenzio: aspetti rituali e ideologici del mondo funerario fenicio e punico di Sardegna, in A. González Prats (ed.), *El mundo funerario. Actas del III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios Guardamar del Segura 3-5 de mayo de 2002*, Alicante, 131-69.

P. Bernardini 2005

Bere vino in Sardegna: il vino dei Fenici, il vino dei Greci, in S. F. Bondì – M. Vallozza (edd.), *Greci, Fenici, Romani: interazioni culturali nel Mediterraneo Antico, Atti delle Giornate di Studio (Viterbo, 28-29 maggio 2004) (= Daidalos. Studi e ricerche del Dipartimento di Scienze del mondo antico, 7)*, Viterbo, 1-15.

P. Bernardini 2005a

I Melqart di Sardò, in P. Bernardini - R. Zucca (edd.), *Il Mediterraneo di Herakles. Atti del Convegno di Studi (Sassari, 26 marzo-Oristano, 27-28 marzo 2004) (= Collana del Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Sassari, 29)*, Roma, 125-43.

P. Bernardini 2006

La Sardegna tra Cartagine e Roma: tradizioni puniche e ellenizzazioni, in *Pallas*, 70, 61-92.

P. Bernardini 2008

La morte consacrata. Spazi, rituali e ideologia nella necropoli e nel tofet di Sulky fenicia e punica, in X. Dupré Raventós - S. Ribichini - S. Verger (edd.), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Roma, 639-56.

P. Bernardini 2008a

L'espansione fenicia e punica nei Campidani, in C. Decampus - B. Manca - G. Serreli (edd.), *Per una riscoperta della storia locale: la comunità di Decimomannu nella storia*, Decimomannu, 71 -78.

P. Bernardini 2009

Tra il Mediterraneo e l'Atlantico. I viaggi fisici e mentali, in *Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Sassari*, 1, 191-229.

P. Bernardini 2012

Musica, canti e danze nella Sardegna nuragica e fenicio-punica, in Del Vais (ed.), *EPI OINOPA PONTON. Studi sul Mediterraneo antico in ricordo di G. Tore*, Oristano, 379-90.

P. Bernardini - R. Zucca 2005

L'isola di Herakles. Mostra storico-archeologica Oristano, Palazzo Arcais-Antiquarium Arborensis (2 febbraio 2004-15 settembre 2004), in P. Bernardini - R. Zucca (edd.), *Il Mediterraneo di Herakles. Atti del Convegno di Studi (Sassari, 26 marzo-Oristano, 27-28 marzo 2004) (= Collana del Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Sassari, 29)*, Roma, 267-97.

B. Berquist 1992

A particular Western Greek Cult Practice? The Significance of Stele-Crowend, Sacrificial Deposits, in *Opuscula Atheniensi*, 19, 41-47.

M. Berti 2002

L'Egitto nella commedia greca, in *Aegyptus*, 82, 93-112.

F. Berti - D. Restani 1988 (edd.)

Lo specchio della musica: iconografia musicale nella ceramica attica di Spina (Catalogo mostra Comacchio), Bologna.

M. Bettini - L. Spina 2007

Il mito delle Sirene: immagini e racconti dalla Grecia ad oggi, Torino.

F. Bevilacqua 1972

Il Tofet. Considerazioni sulle terrecotte a stampo, in *Mozia VII. Rapporto preliminare della Missione Congiunta con la Soprintendenza alle antichità della Sicilia occidentale (= Pubblicazioni del Centro di studio per la civiltà fenicia e punica, 10; Studi semitici, 40)*, Roma, 109-17.

U. Bianchi 1993

Problemi di storia delle religioni, Roma.

A. Bierl 1991

Dionysos und die griechische Tragödie: politische und "metatheatralisch", Aspekte im Text (= Classica Monacensia, 1), Tübingen.

A. Bierl 2012

Dionysos' Epiphany in Performance. The God of Ecstatic Cry, Noise, Song, Music, and Choral Dance, in *Electra*, 2, 1-12.

(<http://electra.lis.upatras.gr/index.php/electra/article/view/2008/1963>)

- G. Biondi 2001
Nietzsche e il mistero di Osiride secondo Erodoto e Plutarco, in *Idee*, 16, 48, 121-46.
- A. M. Bisi 1965
La religione punica nelle rappresentazioni figurate delle stele votive, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 36, 1, 99-157.
- A.M. Bisi 1966
Motivi sicelioti nell'arte punica di età ellenistica, in *Archeologia classica*, 18, 41-53.
- A.M. Bisi 1967
Le stele puniche (= *Studi semitici*, 27), Roma.
- A.M. Bisi 1967-1968
I pettini d'avorio di Cartagine, in *Africa*, 2, 10-73.
- A.M. Bisi 1968
Aspetti e problemi dell'arte punica in Sicilia, in *Cultura e scuola*, 26, 132-37.
- A.M. Bisi 1968-1969
Scavi e ricerche sulle fortificazioni puniche di Erice, in *Kokalos*, 14-15, pp. 307-15.
- A.M. Bisi 1969
Catalogo del materiale archeologico del Museo A. Cordici di Erice, in *Sicilia Archeologica*, 8, 7-44.
- A.M. Bisi 1980
Influenze greche e indigene sull'arte punica della Sicilia e della Sardegna, in *Magna Graecia*, 7-8, 7-20.
- A.M. Bisi 1980
Les déesses au tympanon de la Mésopotamie à Carthage, in *Assyriological Miscellanies I*, Copenhagen, 57-88.
- A.M. Bisi 1988
Le terrecotte figurate, in S. Moscati (ed.), *I Fenici*, Milano, 328-53.
- A.M. Bisi 1990
Le terrecotte figurate fenicie e puniche in Italia (= *Comitato Nazionale per gli studi e le ricerche sulla civiltà fenicia e punica. Itinerari - V*), Roma.
- J. M. Blázquez 1995
El legado fenicio en la formación de la religión ibera, in S. Moscati (ed.), *I Fenici: ieri, oggi, domani. Ricerche, scoperte, progetti (Roma 3-5 marzo 1994)*, Roma, 107-17.
- J. Boardmann 1984
Escarabeos de piedra procedentes de Ibiza (= *Catálogos y monografías del Museo Arqueológico Nacional*, 8), Madrid.

- J. Boardman 2001
Greek Gems and Finger Rings. Early Bronze Age to Late Classical, Oxford.
- J. Boardman 2003
Classical Phoenician Scarabs (= *British Archaeological Reports, International Series* 1190), Oxford.
- J. Boardman 2004
Unnatural conception and birth in Greek mythology, in V. Dasen (ed.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1 décembre 2001* (= *Orbis Biblicus et Orientalis*, 203), Fribourg, 93-102.
- A. Bollati 2004
Dioniso, in A. Invernizzi (ed.), *Seleucia al Tigri. Le impronte di sigillo dagli Archivi*, II, Alessandria, 145-48.
- N. Bonacasa 2002
Klassik und „Gegenklassik“ in Sizilien, in *Die Griechische Klassik Idee oder Wirklichkeit* (Berlin, 1. März-2. Juni 2002), Mainz a. R., 584-93.
- N. Bonacasa - A. Buttita (edd.) 1988
La statua marmorea di Mozia e la scultura di stile severo in Sicilia. Atti della giornata di studio. Marsala, 1 giugno 1986 (= *Università di Palermo, Istituto di Archeologia, Studi e materiali*, 8), Roma.
- R. Bonaudo 2008
Eroi in viaggio: Odisseo dalla Grecia in Etruria, in *XVII International Congress of Classical Archaeology* (= *Bollettino di Archeologia online*), Roma, 15-28.
- S.F. Bondì 1972
Le stele di Monte Sirai (= *Pubblicazioni del Centro di studio per la civiltà fenicia e punica*, 12; *Studi semitici*, 43), Roma.
- S.F. Bondì 1980
Nuove stele da Monte Sirai, in *Rivista di studi fenici*, 8, 51-70.
- S. F. Bondì 1980a
Penetrazione fenicio-punica e storia della civiltà fenicio punica in Sicilia, in *Storia della Sicilia*, Napoli, 163-225.
- S. F. Bondì 1987
Monte Sirai 1985. Lo scavo nel tofet (campagne 1984 e 1985), in *Rivista di studi fenici*, 15, 2, 179-90.
- S. F. Bondì 1989
Mozia tra i Greci e Cartagine, in *Egitto e Vicino Oriente*, 12, 165-73.
- S. F. Bondì 1990
Nuovi dati sul tofet di Monte Sirai, in *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica. Atti dell'incontro di studio.Sant'Antioco 3-4 ottobre 1986* (= *Soprintendenza*

archeologica per le provincie di Cagliari e Oristano. Quaderni 6/1989 - Supplemento), Cagliari, 23-43.

S.F. Bondi 2000

Nuove acquisizioni storiche e archeologiche sulla Sicilia fenicia e punica, in *Actas del IV Congreso internacional de estudios fenicios y púnicos (Cadiz, 2-6 Octubre 1995)*, Cádiz, 83-89.

S. F. Bondi 2001

Interferenza fra culture nel Mediterraneo antico: Fenici, Punici, Greci, in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia, cultura, arte e società*, III, Torino, 369-400.

C. Bonnet 1986

Le culte de Leucothéa et de Mélicerte, en Grèce, au Proche-Orient et en Italie, in *Studi e materiali di storia delle Religioni*, 10, 53-71.

C. Bonnet 1986a

Le culte de Melqart à Carthage, in C. Bonnet - E. Lipiński - P. Marchetti (edd.), *Religio phoenicia: Acta Colloqui Namurensis habiti diebus 14 et 15 mensis decembris anni 1984* (= *Studia Phoenicia*, 4), Namur, 209-22.

C. Bonnet 1995

La religion phénico-punique: Apologie pour une approche historique, in S. Moscati (ed.), *I Fenici: ieri, oggi, domani. Ricerche, scoperte, progetti (Roma 3-5 marzo 1994)*, Roma, 120-38.

C. Bonnet 1999-2000

Brevi osservazioni comparative sull'Astarte fenicia, in *Aula Orientalis* 17-18, 335-39.

C. Bonnet 2005

Melqart in Occidente. Percorsi di appropriazione e di acculturazione, in P. Bernardini - R. Zucca (edd.), *Il Mediterraneo di Herakles. Atti del Convegno di Studi (Sassari, 26 marzo-Oristano, 27-28 marzo 2004)*, Roma, 17-28.

C. Bonnet 2006

La religione fenicio e punica in Sicilia, in P. Anello - G. Martorana - R. Sammartano (edd.), *Ethne e religioni nella Sicilia antica. Atti del Convegno (Palermo, 6-7 dicembre 2000)*, Roma, 205-328.

C. Bonnet 2008

Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto e sui modi di rappresentazione del mondo divino, in X. Duprè Raventós - S. Ribichini - S. Verger (edd.), *Saturnia Tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Roma, 673-86.

C. Bonnet – G. Garbati 2009

Spazi sacri fuori e dentro la città. Strategie di occupazione e forme devozionali nella Sardegna fenicia e punica, in S. Helas – D. Marzoli (edd.), *Phönizisches und punisches*

Städtewesen. Aktem der internationalem Tagung in Rom Vom 21 bis 23 Februar 2007, Madrid-Rom (= Iberia Archaeologica, 13), 343-52.

P. Borgeaud 2004

L'enfance au miel dans birth in Greek mythology, in V. Dasen (ed.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1 décembre 2001* (= *Orbis Biblicus et Orientalis*, 203), Friburg, 113-26.

M.R. Borriello – L. Malnati – G. Montevecchi – V. Sampaolo 2010

Histrionica: teatri, maschere e spettacoli nel mondo antico, Milano.

M. Botto 1988

L'attività economica dei Fenici in Oriente tra il IX e la prima metà dell'VIII sec. a.C., in *Egitto e Vicino Oriente*, 11, 117-54.

M. Botto 2000

Tripodi siriani e tripodi fenici dal Latium Vetus e dall'Etruria meridionale, in P. Bartoloni-L. Campanella (edd.) *La ceramica fenicia di Sardegna. Dati, problematiche, confronti. Atti del primo Congresso Internazionale Sulcitano Sant'Antioco*, 19-21 settembre 1997, Roma, 64-91.

B. Bravo 1997

Pannychis e simposio: feste private notturne di donne e uomini nei testi letterari e nel culto (= *Filologia e critica*, 79), Pisa-Roma.

D. Braund 2001

L'impatto sui Greci di Traci e Sciti: immagini di sfarzo e austerità, in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia, cultura, arte e società. I Greci oltre la Grecia*, Torino, 5-38.

A. Brelich 2010

Gli eroi greci. Un problema storico-religioso, Milano.

M. Brelich 1964-1965

La religione greca in Sicilia, in *Kokalos*, 10-11, 35-62.

J. Bremmer (ed.) 2007

The Strange World of Human Sacrifice. Studies in the History and Anthropology of Religion, London.

F. E. Brenk 2001

In the image, reflection and reason of Osiris. Plutarch and the Egyptian cults, in A. Pérez Jiménez – F. Casadesús Bordoy (edd.), *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones mistericas en la obre de Plutarco. Actas del VII Simposio español sobre Plutarco (Palma, 2-4 de noviembre de 2000)*, Madrid – Málaga, 83-98.

F. E. Brenk 2007

Parlando senza profumi raggiunge con la voce mille anni, in P. Volpe Caccitore – F. Ferrari (edd.), *Plutarco e la cultura della sua età. Atti del X Convegno plutarco, Fisciano-Paestum, 27-29 ottobre 2005*, Napoli, 13-38.

C. Brillante 2001

Eroi orientali nelle genealogie greche, in S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (edd.), *La questione delle influenze vicino orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del Colloquio Internazionale. Roma, 20 - 22 maggio 1999*, Roma, 255-79.

A. Brugnone 1999

Le laminette iscritte della tomba 186, in B. Bechtold (ed.), *La necropoli di Lilybaeum*, Trapani, 466-73.

A. Brugnone 2003

Riti di purificazione a Selinunte, in *Kokalos*, 45, 11-26.

J. P. Brun 2010

Viticulture et oléiculture grecques et indigènes en Grande Grèce et en Sicilie, in H. Tréziny (ed.), *Grecs et Indigènes de la Catalogne à la Mer noire. Actes des rencontres du programme européen Ramses (2006-2008) (= Bibliothèque d'archéologie méditerranéenne et africaine,3)*, Aix-en-Provence, 425-31.

C. Buccellato 2009

Gli astragali, in A. Famà (ed.) *Il Museo Regionale "A. Pepoli" di Trapani. Le collezioni archeologiche*, Bari, 325-27.

G. Bunnens 1986

Aspects religieux de l'expansion phénicienne, in C. Bonnet - E. Lipiński - P. Marchetti (edd.), *Religio Phoenicia. Acta Colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 menses Decembris anni 1984 (= Studia Phoenicia IV)*, Namur, 119-25.

E.D. van Buren 1918

Terracotta arulae (= *Memoirs of the American Academy in Rome*, 2), Rome.

W. Burkert 1992

Les cultes à mystères dans l'antiquité, Paris.

W. Burkert 1991

Antichi culti misterici, Roma-Bari.

W. Burkert 1998

Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica, Roma Bari.

W. Burkert 2001

La religione greca all'ombra dell'Oriente: i livelli dei contatti e degli influssi, in S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (edd.), *La questione delle influenze vicino orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del Colloquio Internazionale. Roma, 20 - 22 maggio 1999*, 21-30.

W. Burkert 2003

La religione greca di epoca arcaica e classica, Milano.

I.E. Buttitta 2005

Fiamme di vita e sacrifici di infanti, in A. Giammellaro Spanò (ed.), *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici, Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000*, I, Palermo, 417-26.

I. Buttitta 2005a

Tophet o dell'ambiguo statuto mortale degli infanti, in *Thalassa. Genti e culture del Mediterraneo antico*, II, Roma, 87-99.

I. Buttitta 2008

Tophet o dell'ambiguo statuto mondano degli infanti, in *Verità e menzogna dei simboli*, Roma, 83-98.

C. Calame 2006

Récit héroïque et pratique religieuse: le passé poétique des cités grecques classiques, in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 3, 527-51.

A. Calderone 1997

Riflessi della politica ateniese in Occidente: i Sicelioti e il mito di Trittolemo, in *Ostraka*, 6, 167-78.

A. Calderone 1999

Il mito greco e le arule siceliote di VI-V sec. a.C., in F. H. Massa Pairault (ed.), *Le mythe Grec dans l'Italie antique. Fonction et image. Actes du colloque international Rome 14-16 novembre 1996*, Roma, 163-204.

A. Calderone – E. Tramonatana 2009

La ceramica attica figurata nei contesti sacri di Monte Saraceno di Ravenusa, in S. Fortunelli – C. Masseria (edd.), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia (Atti convegno Perugia 14-17 marzo 2007)*, Venosa, 587-614.

L. Campanella 2009

Matrici fittili, coroplastica e altri materiali, in J. Bonetto - G. Falezza - A. R. Ghiotto (edd.), *Nora. Il foro Romano. Storia di un'area urbana dall'età fenicia alla tarda antichità 1997-2006*, Padova, 525-37.

A. Campus 1996

Tra arte colta e arte popolare in Sardegna. L'esempio di Padria, in E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità: il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, II, Roma, 579-90.

J. C. Capriglione 1999

Il vino terapeutico, in J. C. Montes Cala - M. Sánchez Ortiz De Landaluce - R. J. Gallé Cejudo (edd.), *Plutarco, Dioniso y el vino: Actas del VI simposio español sobre Plutarco (Cadiz 14-16 de mayo de 1998)*, Madrid, 145-59.

G. Capriotti Vittozzi 2007

Rivisitando la tomba di Petosiri: note su alcuni aspetti iconografici, in *Vicino Oriente*, 13, 101-13.

B. Carè 2012

L'astragalo in tomba nel mondo greco: un indicatore infantile? Vecchi problemi e nuove osservazioni a proposito di un aspetto del costume funerario, in *L'enfant et la mort dans l'Antiquité, III. Le matériel associé aux tombes d'enfants. Actes de la table ronde internationale organisée à la Maison Méditerranéenne des sciences de l'Homme d'Aix-en-Provence, 20-22 janvier*, Aix en Provence, 263-72.

Th. H. Carpenter 1986

Dionysian Imagery in Archaic Greek Art. Its Development in Black-Figure Vase Painting, Oxford.

Th. H. Carpenter 1997

Dionysian Imagery in Fifth-Century Athens, Oxford.

Ch. Caruso 1987

Travestissements dionysiaques, in C.B. Claude Berard – A. Poman (edd.), *Images et société en Grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse. Actes du Colloque international, Lausanne 8-11 février 1984*, Lausanne, 103-109.

G. Casadio 1983

Per un'indagine storico-religiosa sui culti di Dioniso in relazione alla fenomenologia dei misteri, II, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 49, 123-49.

G. Casadio 1984

Adversaria Dionysiaca: in margine a È. Coche de la Ferté, Penthée et Dionysos: Nouvel essai d'interprétation des «Bacchantes» d'Euripide, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 50, 131-37.

G. Casadio 1989

Dionysos entre histoire et sociologie, in *Dialogues d'histoire ancienne*, 15, 285-308.

G. Casadio 1991

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 novembre 1989)*, Ferrara, 361-77.

G. Casadio 1994

La nozione di religione nel De Iside et Osiride di Plutarco e lo studio scientifico della religione, in U. Bianchi (ed.), *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI I AHR Congress of the international of religions Rome 3RD – 8TH September 1990*, Roma, 349-54.

G. Casadio 1994a

Storia del culto di Dioniso in Argolide (= Filologia e critica, 71), Roma.

G. Casadio 1996

Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto, in I. Gallo (ed.), *Plutarco e la Religione*, Napoli, 201-27.

G. Casertano 1987

Due note sui primi pitagorici, in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco Della Corte*, V, Urbino, 5-25.

D. Castaldo 2000

Il pantheon musicale. Iconografia nella ceramica attica tra VI e IV secolo (= *Le Tessere*, 2), Ravenna.

R. Castelo Ruano 1992

Aproximación a la música y a la danza en los textos bíblicos, in *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, 32, 12-18.

M.L. Catoni 2005

Schemata. Comunicazione non verbale nella Grecia antica, Pisa.

M.L. Catoni 2008

Bere vino puro: immagini del simposio, Milano.

M.L. Catoni 2008a

La comunicazione non verbale nella Grecia antica: gli schemata nella danza, nell'arte, nella vita, Torino.

S.M. Cecchini 1996

Iconografia 'fenicia': ancora sull'eroe e il grifone, in E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità: il Mediterraneo tra tradizione e innovazione 2*, Pisa-Roma, 591-605.

L. Cerchiai 2011

Culti dionisiaci e rituali funerari tra poleis magno-greche e comunità anelleniche, in *La vigna di Dioniso. Vite, vino e culti in Magna Grecia. Atti del quarantanovesimo convegno di studi sulla Magna Grecia Taranto 24-28 settembre 2009*, Taranto, 483-514.

I. Chessa 1993

La ceramica attica a figure nere, in *Lo scavo di via Brenta a Cagliari. I livelli fenicio-punici* (= *Quaderni della Soprintendenza archeologica per le province di Cagliari e Oristano*, 9/1992 Suppl.), Cagliari, 58-60.

I. Chessa 1993

La ceramica attica a figure rosse, in *Lo scavo di via Brenta a Cagliari. I livelli fenicio-punici* (= *Quaderni della Soprintendenza archeologica per le province di Cagliari e Oristano* 9/1992 Suppl.), Cagliari, 62-67.

I. Chessa 1993a

Varia, in *Lo scavo di via Brenta a Cagliari. I livelli fenicio-punici* (= *Quaderni della Soprintendenza archeologica per le province di Cagliari e Oristano* 9/1992 Suppl.), Cagliari, 121-23.

N. Chiarenza 2011

L'area sacra punica sull'acropoli punica di Selinunte: nuove proposte, in *Sicilia Antiqua*, 8, 41-53.

C. Chiera 1979

Il trono e le sfingi, in *Rivista di studi fenici*, 7, 197-99.

S. M. Chiodi 1986

Demiurgia e ierogamia nel De Iside Plutarco. Un'esegesi platonica del mito egiziano, in *Studi e materiali di storia delle Religioni*, 52, 33-51.

S. M. Chiodi 1994

Il concetto di religione nel De Iside et Osiride di Plutarco, in U. Bianchi (ed.), *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI I AHR Congress of the international of religions Rome 3RD – 8TH September 1990*, Roma, 355-68.

I. Chirassi Colombo 1991

Dionysos Bakhos e la città estatica: immagini, messaggi e modelli di buon disordine, in F. Berti (ed.), *Dionysos. Mito e mistero. Atti del Convegno Internazionale (Comacchio, 3-5 novembre 1989)*, Ferrara, 337-60.

I. Chirassi Colombo 2008

Biografia di una dea. Demeter, in C. A. Di Stefano (ed.) *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I Congresso Internazionale, Enna, 1-4 luglio 2004 (= Sicilia antiqua, 2)*, Pisa-Roma, 15- 23.

E. Ciaceri 1911

Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia, Catania.

D. Ciafaloni 1992

Eburnea Syrophoenicia (= Studia Punica, 9), Roma.

A. Ciasca 1973

Il Tophet. Lo scavo del 1971, in *Mozia VIII. Rapporto preliminare della campagna di scavi 1971 (= Studi Semitici, 45)*, Roma, 59-71.

A. Ciasca 1973a

Mozia (Sicilia): il tophet. Campagne 1971-72, in *Rivista di studi fenici*, 1, 1, 94-98.

A. Ciasca 1977

Scavi alle mura di Mozia (campagna 1976), in *Rivista di studi fenici*, 5,2, 205-18.

A. Ciasca 1979

Scavi alle mura di Mozia (campagna 1978), in *Rivista di studi fenici*, 7, 2, 207-27.

A. Ciasca 1991

Protomi e maschere (= Itinerari - VII), Roma.

A. Ciasca 1992

Mozia: sguardo d'assieme sul tofet, in *Vicino Oriente*, 8/2, 113-55.

A. Ciasca 1993

Sulle mura di Mozia, in M.L. Famà (ed.), *Studi sulla Sicilia Occidentale in onore di Vincenzo Tusa*, Padova, 27 – 31.

- A. Ciasca 1998
Mozia: fortificazioni dell'insediamento fenicio, in L. Drago Troccoli (ed.), *Scavi e ricerche archeologiche dell'Università di Roma «La Sapienza»*, Roma, 207 – 209.
- A. Ciasca 2002
Archeologia del tofet, in C. González Wagner - L. A. Ruiz Cabrero (edd.), *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräische und das Ende des Gottes Moloch*, Madrid, 121 – 40.
- A. Ciasca – M.P. Toti 1994
Scavi a Mozia. Le terrecotte figurate (= *Collezione di Studi Fenici*, 33), Roma.
- P. Cintas 1956
Sur une danse d'époque punique, in *Revue Africaine*, 100, 275-83.
- E. Coche de la Ferté 1980
Penthée et Dionysos. Nouvel essai d'interprétation des "Bacchantes" d'Euripide, in R. Bloch (ed.), *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, Geneva - Paris, 105-257.
- I. Coglitore 1884
Sulla ceramica e sulla plastica moziense. Mozia. Studi storici e archeologici (= *Archivio Storico Siciliano*, VIII, 9), Palermo.
- G. Colli 1990
La sapienza greca. Dioniso-Apollo-Eleusi-Orfeo-Museo-Iperborei-Enigma, Milano.
- G. Colli 2010
Apollineo e dionisiaco, Milano.
- O. Conti 2000
Studi e ricerche di glittica punica: il motivo del personaggio in trono, in *Ocnus*, 8, 47-68.
- E. Contu - M.L. Frongia 1976
Il nuovo museo nazionale "Giovanni Antonio Sanna" di Sassari, Roma.
- A. Coppola 2006
I misteri e la politica dei primi Tolomei, in C. Bonnet - J. Rüpke - P. Scarpi (edd.), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart, 211-18.
- F. Corrias 2005
La ceramica attica in Sardegna, in R. Zucca (ed.), *Splendidissima civitas Neapolitanorum*, Roma, 135-58.
- A.M. Costa 1980
Santu Teru – Monte Luna (campagne di scavo 1977-79), in *Rivista di studi fenici*, 8, 2, 265-70.
- A.M. Costa 1983

Monte Luna: una necropoli punica di età ellenistica, in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici, Roma 5-10 Novembre 1979*, Roma, 741-49.

A.M. Costa 1983a

Santu Teru - Monte Luna (campagne di scavo 1980-82), in *Rivista di studi fenici*, 11, 2, 223-34.

J. Crawley Quinn 2011

The Cultures of the Tophet: identification and Identity in the Phoenician Diaspora, in E. S. Gruen (ed.), *Cultural Identity and the Peoples of the Ancient Mediterranean*, Los Angeles, 388-413.

E. Cruccas 2012

Επί οἴνοπα πόντον. *Sul mare color del vino. Sincretismi e punti di contatto tra Dioniso e il culto dei Cabiri e dei Grandi Dei*, in *Electra*, 2, 13-25.

(<http://electra.lis.upatras.gr/index.php/electra/article/view/2009/1964>)

W. Culican 1975

Some Phoenician mask and other terracottas, in *Berytus*, 24, 47-87.

S. Curto 1996

Una serie di stele sardo-fenicie conservate a Torino, in E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, Pisa-Roma, 639-63.

N. Cusumano 1991

Zeus Meilichios, in *Mythos*, 3, 17-47.

N. Cusumano 1993-1994

Storia delle religioni, in *Kokalos*, 39-40, 623-51.

N. Cusumano 1997-1998

Culti e miti, in *Kokalos*, 43-44, 727-811.

N. Cusumano 2008

Culti e miti, in *Kokalos*, 47-48, 443-62.

J. A. Dabdab Trabulsi 1990

Dionysisme. Pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique (= *Centre de Recherches d'Histoire Ancienne*, 95), Paris.

B. D'Andrea – S. Giardino 2011

“*Il tofet: dove e perché*”: *alle origini dell'identità fenicia*, in *Vicino Oriente*, 15, 133-57.

M. Daraki 1982

La mer dionysiaque, in *Revue de l'histoire des religions*, 199, 3-22.

V. Dasen 1988

Dwarfism in Egypt and classical antiquity: iconography and medical history, in *Medical History*, 32, 253-76.

O. De Cazanove 1989

De quelques théories modernes sur l'association dionysiaque, 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)*, 1-11.

M. De Cesare 2002

Ceramica figurata, in M. L. Famà (ed.), *Mozia. Gli scavi nella zona A (= Collana di archeologia del Centro Internazionale di Studi fenici, punici e romani. Comune di Marsala, 1)* Bari, 141-55.

M. De Cesare 2005

Immagini greche nella Sicilia "elima", in F. Giudice - R. Panvini (edd.), *Il greco, il barbaro e la ceramica attica. Immaginario del diverso, processi di scambio e autorappresentazione degli indigeni. Atti del convegno internazionale di studi (14-19 maggio 2001 - Catania, Caltanissetta, Gela, Camarina, Vittoria, Siracusa)*, Roma, 113-28.

M. De Cesare 2011

Per un approccio critico allo studio dell'incidenza dei modelli attici sulle produzioni ceramiche della Sicilia arcaica, in *Quaderni annuali dell'Istituto di studi sulle Civiltà italiche e del Mediterraneo antico (= Mediterranea 8, 2010)*, Pisa-Roma, 99-133.

C. Delplace 1967

Brèves remarques sur le rôle du griffon dans la religion créto-mycénienne, in *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 38, 5-10.

C. Delplace 1980

Le Griffon. De l'archaïsme à l'époque impériale: étude iconographique et essai d'interprétation symbolique (= *Institut historique Belge de Rome*, 20), Bruxelles.

C. Del Vais 1993

La simbologia astrale delle stele votive di Mozia. Osservazioni preliminari, in *Sicilia archeologica*, 26. 81, 51-73.

C. Del Vais 2006

La ceramica etrusco-corinzia, attica a figure nere, a vernice nera e gli unguentari, in E. Acquaro – C. Del Vais – A.C. Fariselli (edd.), *La necropoli meridionale di Tharros. Tharrhica-I* (= *Biblioteca di Byrsa*, 4), 203-30.

C. Del Vais – A. C. Fariselli 2012

Le maschere nella Sardegna punica: contesti, modelli e valore iconologico, in H. Meller, R. Maraszek (edd.), *Masken der Vorzeit in Europa* (II). Internationale Tagung vom 19. bis 21. November in Halle (Saale) (= *Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle*, 7, 2012), Halle, 71-79.

M.H. Delvaud Roux 2006

Communiquer avec Dionysos: la danse des Ménades à travers l'iconographie des vases grecs, in L. Bodiou – D. Frère – V. Mehl (edd.), *L'expression des corps: gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique. Colloque du RUOA, 2004*, Rennes, 153-63.

M.H. Delvaud Roux 2009

La danse dionysiaque, un modèle d'expression pour les personnes âgées (Nonnos, "Dionysiaques", XIX, 159-224), in M.T. Cam – P. Pletquin (edd.), *Actes du colloque international sur le Modèle dans l'Antiquité, 26 octobre 2006* (= *Les Etudes classiques*, 77, 1), 3-22.

E. De Miro 2009

Ceramica attica, locale e santuari. Alcune considerazioni, in S. Fortunelli - C. Masseria (edd.), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia (Atti Convegno Internazionale Perugia 14-17 marzo 2007)*, Venosa, 583-85.

R. De Simone 1998

Presenze puniche a Capo Gallo, in *Palermo punica. Museo Archeologico Regionale Antonio Salinas, 6 dicembre 1995 – 30 settembre 1996*, Palermo, 66-67.

R. De Simone 1999

Riflessioni sull'onomastica punica, in M. I. Gulletta (ed.), *Sicilia Epigraphica. Atti del convegno di studi Erice 15-18 ottobre 1998*, Pisa, 205-19.

R. De Simone 2009

Le stele figurate puniche, in M.L. Famà (ed.), *Il Museo Regionale "A. Pepoli" di Trapani. Le collezioni archeologiche*, Bari, 339-41.

R. De Simone 2008

Tradizioni figurative greche nella "Selinunte punica": le cretule del tempio C, in M. Congiu - C. Micciché - S. Modeo - L. Santagati (edd.), *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV secolo a.C. (IV Convegno di Studi, Caltanissetta 6-7 ottobre 2007)*, Caltanissetta-Roma, 31-45.

S. De Simone 2010

Le cretule del 'tempio C': motivi iconografici greci nella Selinunte punica, in *International Congress of Classical Archaeology. Meeting between Cultures in the Ancient Mediterranean. Roma 2008* (= *Bollettino di Archeologia on line*, volume speciale 8/87/ 11), 23-33.

R. De Simone 2012

Una nuova stele da Mozia, in C. Del Vais (ed.), *EPI OINOPA PONTON. Studi sul Mediterraneo antico in ricordo di Giovanni Tore*, Oristano, 315-19.

M. Detienne 1985

Un polythéisme récrit. Entre Dionysos et Apollon: Mort et vie d'Orphée, in *Archives des sciences sociales des religions*, 59/1, 65-75.

M. Detienne 2007

Dioniso e la pantera profumata, Bari.

S. De Vido 2006

Gli Elimi, in P. Anello - G. Martorana- R. Sammartano (edd.), *Ethne e religioni nella Sicilia antica. Atti del convegno (Palermo, 6-7 dicembre 2000)*, Roma, 149-79.

- P. De Vita 2008
I Fenici e Cartagine fra magia egizia e filosofia greca, in E. Acquaro-D. Ferrari (edd.), *Le antichità fenicie rivisitate: miti e culture*, Lugano, 49-53.
- P. De Vita 2008
Mozia, Kerkouane e Cartagine: le arule fittili, in J. Gonzáles – P. Ruggeri – C. Vismara – R. Zucca, (edd.), *L’Africa Romana. Le ricchezze dell’Africa. Risorse, produzioni, scambi. Atti del XVII Convegno di Studio, Sevilla, 17-17 dicembre 2006*, Roma, 1025-36.
- P. De Vita 2009
Dioniso a Mozia: culti pubblici e privati, in <http://www.fenici.unibo.it/MoziaelaSiciliaOccidentale.html>.
- P. De Vita 2010
Bes, Sileno e l’ambientazione in pietra dura nelle cretule della Selinunte punica, in E. Acquaro - P. De Vita - A. Iannucci (edd.), *Selinunte si racconta. Atti della giornata di Studi 5 maggio 2010*, Messina, 42-45.
- P. De Vita 2011
Culti dionisiaci a Mozia, in E. Acquaro, *Scavi e ricerche a Mozia-II (= Studi e ricerche sui beni culturali,7; Serie «Monumenti fenici», III)*, Lugano, 13- 23.
- P. De Vita 2011a
I Comasti nella glittica punica in pietra dura nella Cartagine di Sardegna e nuove letture iconologiche cartaginesi, in P. De Vita - F. Venturi (edd.), *Da Tell Afis in Siria a Mozia. Culture a confronto tra Oriente e Occidente, Byrsa*, 15-16 (2009), 109- 22.
- F. Diez De Velasco 1998
Dioniso y la muerte: Gorgo en contextos dionisiacos en la cerámica ática, in C. Sánchez Fernandez – P. Cabrera Bonet (edd.), *En los limites de Dioniso, Actas del Simposio celebrado en el Museo Arquelógico Nacional (Madrid, 29 de junio de 1997)*, Murcia, 41-60.
- G. Di Pasquale 2010 (ed.)
Vinum nostrum. Arte, scienza e miti del vino nelle civiltà del Mediterraneo antico, Firenze.
- R. Di Salvo – C. Di Patti 2005
Gli esemplari incinerati del tofet di Mozia. Indagine osteologica, in A. Spanò Giammellaro (ed.) *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000*, Palermo, 645-52.
- A. Di Stefano 1997
Ceramiche a vernice nera attiche e di tradizione attica dai centri punici della Sicilia Occidentale, in H. P. Isler - D. Käch - O Stefani (edd.), *Wohnbauforschung in Zentral-und Westsizilien (Zürich, 28. Februar - 3. März 1996)*, Zürich, 19-28.
- C. A. Di Stefano 1998
Palermo punica. Museo Archeologico Regionale Antonio Salinas, 6 dicembre 1995 – 30 settembre 1996, Palermo.

A. Di Stefano 2000

Corredi funerari arcaici della necropoli punica di Palermo, in P. Bartoloni - L. Campanella (edd.), *La ceramica fenicia di Sardegna. Dati, problematiche, confronti (Atti del primo congresso internazionale sulcitano Sant'Antioco 19-21 settembre 1997)*, Roma, 117-34.

A. Di Stefano 2000a

Nuove scoperte nella necropoli punica di Palermo, in *Atti delle Terze giornate internazionali di studi sull'area elima (Gibellina - Erice - Contessa Entellina, 23 - 26 ottobre 1997)*, Pisa – Gibellina, 437-49.

C. A. Di Stefano 2008 (ed.)

Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I Congresso Internazionale, Enna, 1-4 luglio 2004 (= Sicilia antiqua, 2) Pisa-Roma, 135-36.

A. Di Vita 1998

L'elemento punico a Selinunte nel IV e nel III sec. a. C., in *Da Siracusa a Mozia. Scritti di Archeologia Siciliana*, Padova, 225-32.

A. Di Vita 1998a

Le stele puniche dal recinto di Zeus Meilichios a Selinunte, in *Da Siracusa a Mozia. Scritti di Archeologia Siciliana*, Padova, 233-40.

E. R. Dodds 2009

I Greci e l'irrazionale, Milano.

R. D'Oriano 1997

Greci (?), Punici e Romani ad Olbia, in P. Bernardini – R. D'Oriano – P. G. Spanu (edd.), *Phoinikes B SHRDN. I Fenici in Sardegna*, Oristano, 139-42.

R. D'Oriano - A. Sanciu 1997

Materiali. Greci (?), Punici e Romani ad Olbia, in P. Bernardini – R. D'Oriano – P. G. Spanu (edd.) *Phoinikes B SHRDN. I Fenici in Sardegna*, Oristano, 312-19.

F. Dunand 1998

Sincretismi e forme della vita religiosa, in *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, 2. III, Torino, 335-78.

J.-L. Durand - F. Frontisi Ducroux - F. Lissarrague 1984

Tra i due mondi del vino, in A. Pontrandolfo (ed.), *La città delle immagini. Religione e società nella Grecia antica*, Modena, 109-18.

F. Fabiani 2007

Il tofet di Althiburos (El – Kef – Tunisia) fra tradizione punica e romanizzazione: la collaborazione dell'Università di Pisa al programma di ricerca, in *Studi Classici e orientali*, 53, 367-72.

D. Faccenna 1996

Alcuni segni facciali nel Medio e Vicino Oriente, in E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità: il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, II, Roma, 695-706.

L. Faedo 1970

Contributo allo studio della coroplastica selinuntina, in *Archeologia classica*, 22, 25-54.

G. Falsone 1987

Le coupe phénicienne de Fortetsa, Crète: une reconsidération, in E. Lipinski (ed.), *Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millennium B.C.* (= *Studia Phoenicia*, V), Leuven, 181-94.

G. Falsone 1992

Nuove coppe metalliche di fattura orientale, in *Vicino Oriente* 8/2, 83-112.

G. Falsone – A.G. Calascibetta 1991

Un abecedario greco su un ostrakon di Mozia, in C. Baurain – C. Bonnet – V. Krings (edd.), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée. Actes du Colloque de Liège, 15-18 novembre 1989*, Namur. 692-99.

M. L. Famà 2002 (ed.)

Mozia. Gli scavi nella “zona A” dell’abitato (= *Collana di archeologia del Centro Internazionale di Studi Fenici, Punici e Romani. Comune di Marsala*, 1), Bari.

M. L. Famà 2008

Mozia tra il V e il IV sec. a.C., in M. Congiu – C. Micciché - S. Modeo - L. Santagati (edd.), *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV secolo a.C. IV Convegno di Studi Caltanissetta, 6-7 ottobre 2007*, Caltanissetta-Roma, 47-67.

M. L. Famà 2009 (ed.)

Il Museo Regionale “A. Pepoli” di Trapani. Le collezioni archeologiche, Bari.

M.L. Famà 2009a

L’urbanistica e le strutture abitative di Mozia allo stato attuale delle ricerche, in S. Helas - D. Marzoli (edd.), *Phönizisches und punische Städtewesen. Akten der internationalen Tagung in Rom vom 21. bis 23. Februar 2007* (= *Iberia Archaeologica*, 13), Mainz am Rhein, 271- 87.

M. L. Famà 2012

Il Bes del Museo Pepoli di Trapani, in C. Del Vais (ed.), *EPI OINOPA PONTON. Studi sul Mediterraneo antico in ricordo di G. Tore*, Oristano, 321-28.

M.L. Famà – M.P. Toti 2000

Materiali dalla “Zona E” dell’abitato di Mozia. Prime considerazioni, in *Atti delle Terze giornate internazionali di studi sull’area elima (Gibellina-Erice-Contessa Entellina, 23-26 ottobre 1997)*, I, Pisa-Gibellina, 451-78.

M. L. Famà – M. P. Toti 2000a

Materiali inediti della collezione 'G. Whitaker' di Mozia, in A. Giammellaro Spanò (ed.), *Atti del V Congresso internazionale di studi fenici e punici, Marsala - Palermo, 2-8 ottobre 2000*, II, Palermo, 615-30.

Mh. H. Fantar 2001

Le fait religieux à Carthage, in *Hommages à Dominique Raynal (= Pallas. Revue d'études antiques*, 56), Toulouse, 59-66.

A. C. Fariselli 2004

Il tofet, in E. Acquaro - D. Ferrari (edd.), *I Fenici. L'Oriente in Occidente*, Milano, 82.

A. C. Fariselli 2006

Il "paesaggio" funerario: tipologia tombale e rituali, in E. Acquaro – C. Del Vais – A.C. Fariselli (edd.), *La necropoli meridionale di Tharros - Tharrica I (= Biblioteca di Byrsa*, 4), 301-69.

A.C. Fariselli 2007

Musica e danza in contesto fenicio e punico, in *Itineraria*, 6, 9-46.

A.C. Fariselli 2010

Danze "regali" e danze "popolari" fra Levante fenicio e Occidente punico, in *Per una storia dei popoli senza note, Atti dell'Atelier del Dottorato di ricerca in Musicologia e Beni Musicali "F.A. Gallo", Ravenna, 15-17 ottobre 2007*, Bologna, 13-28.

A. C. Fariselli 2011

Maschere puniche. Aggiornamenti e riletture iconologiche, in *Ocnus* 19, 161-75.

A. C. Fariselli 2011a

Musica e danza nel Levante fenicio e nell'occidente punico, in *Quotidiano di storia e archeologia* (<http://pierluigimontalbano.blogspot.it/search?q=Fariselli>).

F. Fedele 1979

Tharros – V. Antropologia e paleoecologia di Tharros. Ricerche sul tofet (1978) e prima campagna territoriale nel Sinis, in *Rivista di studi fenici*, 7, 1, 67-112.

J. H. Fernández 1983

Guía del Museo Monográfico del Puig de Molins (= Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza), 10, Madrid.

D. Ferrari 1994

Gli amuleti del tofet, in *Studi di egittologia e di antichità puniche*, 13, 83-115.

D. Ferrari 2007

Vetri preromani in Sicilia, in *Byrsa*, 6, 1-7.

E. Ferrer Albelda 2002

Ex-Oriente Lux. Las Religiones Orientales Antiguas en la Península Ibérica, Sevilla.

J. Ferron 1969

Les statuettes au tympanon des hypogées puniques, in *Antiquités africaines*, 3, 11- 33.

J. Ferron 1995

Un symbole d'Astarté à Carthage: les cymbales, in M.H. Fantar - M. Ghaki (edd.), *Actes du IIIe Congrès International des Études Phéniciennes et Puniques. Tunis, 11-16 novembre 1991*, Tunis, 54-70.

A. J. Festugière 1972

Études de religion grecque et hellénistique, Paris.

G. Fornari 2006

Da Dioniso a Cristo. Conoscenza e sacrificio nel mondo greco e nella civiltà occidentale, Genova.

M. Forte 1964

Catalogo delle stele, in A. Ciasca – M. Forte – G. Garbini – S. Moscati - B. Pugliese – V. Tusa, *Moza-I. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma* (= *Studi semitici*, 12), Roma, 95-104.

L. Foucher 2000

Concours de boisson entre Dionysos et Héraclès, in *Syria*, 77, 201-10.

M. Fourmont 1982-1983

Santuari punici in Sicilia, in *I Cartaginesi in Sicilia all'epoca dei due Dionisii*, in *Kokalos*, 28-29, 195-98.

R.L. Fowler 2011

Mythos e logos, in *The Journal of Hellenic Studies*, 131, 45 – 66.

H. Frangoulis 2012

Nonnos et les combats singuliers de Dionysos, in *Aitia*, 2, (Url: <http://aitia.revues.org/466>).

C. Franzoni 2006

Danzare i gesti. A proposito di schemata. Lettura di approfondimento, in *engramma*, 46, (http://www.engramma.it/engramma_revolution/46/046_franzoni_approfondimento.html).

F. Frontisi-Ducroux 1984

Specchiarsi nella maschera, in A. Pontrandolfo (ed.), *La città delle immagini. Religione e società nella Grecia antica*, Modena, 137-50.

F. Frontisi-Ducroux 1987

Face et profil: les deux masques, Images et société en grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse, in *Actes du Colloque international, Lausanne 8-11 février 1984* (= *Cahiers d'archéologie romande*, 36), Lausanne, 89-96.

F. Frontisi-Ducroux 1991

Le Dieu – Masque. Une figure du Dionysos d'Athènes (= *Images à l'appui. Collection publiée par le Centre Gernet et l'École française de Rome*), Paris- Rome.

F. Frontisi-Ducroux 1991a

Le masque du dieu ou le dieu-masque?, in F. Berti (ed.), *Dionysos. Mito e mistero. Atti del Convegno Internazionale (Comacchio, 3-5 novembre 1989)*, Ferrara, 321-36.

F. Frontisi Ducroux 2001

Dioniso e il suo culto, in S. Settis (ed.) *I Greci. Storia, arte e cultura*, Torino, 275-307.

A. Furtwängler 1900

Die Antiken Gemmen. Geschichte der steinschneidekunst Im Klassischen Altertum, Leipzig - Berlin.

M. Fusillo 2006

Il dio ibrido. Dioniso e le "Baccanti" nel Novecento, Bologna.

E. Gabba 1995

La concezione antica di aristocrazia, in *Rendiconti dell'accademia nazionale dei Lincei*, 9, 6, 461-68.

E. Garau 2005

Uno scarabeo in diaspro verde da Neapolis, in R. Zucca (ed.), *Splendidissima civitas Neapolitanorum (= Collana del Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Sassari, 27)*, Roma, 166-79.

G. Garbati 2003

Religione "ufficiale" e "devozione" popolare nella Sardegna di età cartaginese: note sulle interferenze punico-nuragiche, in *Mythos*, 11, 129-44.

G. Garbati 2003a

Sul culto di Demetra nella Sardegna punica, in G. Regalzi (ed.), *Mutuare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto. Atti del 2 Incontro «Orientalisti» (Roma, 11-13 dicembre 2002)*, Roma, 127-43.

G. Garbati 2005

Artigianato 'popolare' – devozione 'personale' nella Sardegna di età ellenistica: problemi di definizione e di identificazione, in M. Gargiulo – C. Peri – G. Regalzi (edd.), *Definirsi e definire: percezione, rappresentazione e ricostruzione dell'identità. Atti del 3 Incontro «Orientalisti» (Roma, 23-25 febbraio 2004)*, Roma, 97-112.

G. Garbati 2008

Religione votiva. Per un'interpretazione storico-religiosa delle terrecotte votive nella Sardegna punica e tardo-punica, Pisa-Roma 2008.

M. García Valdés 1994 (ed.)

Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco. Oviedo, 30 de abril a 2 de mayo de 1992. Sociedad Española de Plutarquistas (Sección de la International Plutarch Society), Madrid.

M. Garcia Valdés 2001

Isis y lo isíaco en Plutarco según el principio metafísico del dualismo, in A. Pérez Jiménez – F. Caadesús Bordoy (edd.), *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones místicas*

en la obra de Plutarco (*Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Palma de Mallorca 2-4 de noviembre de 2000*), Madrid-Málaga, 111-30.

G. Garbini 1964

Le stele, in A. Ciasca – M. Forte – G. Garbini – S. Moscati - B. Pugliese – V. Tusa, *Mozia- I. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma* (= *Studi semitici*, 12), Roma, 83-94.

G. Garbini 1966

Le stele, in A. Ciasca - M. Forte - G. Garbini – V. Tusa - A. Tusa Cutroni - A. Verger, *Mozia - II. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma* (= *Studi semitici*, 19), Roma, 55-70.

G. Garbini 1967

Le stele, in I. Brancoli -A. Ciasca - G. Garbini - B. Pugliese - V. Tusa.- A. Tusa Cutroni, *Mozia - III. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma* (= *Studi semitici*, 24), Roma, 39-51.

G. Garbini 1968

Le stele, in A. Ciasca - G. Garbini - P. Mingazzini - B. Pugliese - V. Tusa, *Mozia - IV. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma* (= *Studi semitici*, 29), Roma, 55-63.

G. Garbini 1980

I Fenici. Storia e religione (= *Seminario di studi asiatici, serie minor*, 11), Napoli.

G. Garbini 1981

Continuità e innovazioni nella religione fenicia, in *La Religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi Occidentali. Atti del colloquio in Roma 6 marzo 1979* (= *Studi Semitici*, 53) Roma, 29-42.

G. Garbini 1982

Note su alcune iscrizioni fenicie minori, in *Rivista di studi fenici*, 10, 161-69.

G. Garbini 1985

Tharros - XI. L'ostrakon iscritto, in *Rivista di studi fenici*, 13, 27-31.

G. Garbini 1990

KAI 78 e il pantheon di Cartagine, in *Rivista di studi fenici*, 18, 209-17.

G. Garbini 1993

Iscrizioni funerarie da Tiro, in *Rivista di studi fenici*, 21, suppl., 3-6.

G. Garbini 1994 (ed.)

La religione dei Fenici in Occidente (= *Studi semitici*, Nuova serie, 12), Roma.

G. Garbini 1997

Milkashtart. il re dell'elisia Fenicio, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 62, 179-87.

G. Garbini 2006

L'iscrizione della tomba 20, in E. Acquaro – C. Del Vais – A.C. Fariselli (edd.), *La necropoli meridionale di Tharros. Tharrhica I (= Biblioteca di Byrsa, 4)*, 371-75.

G. Garbini 2007

Ebraico se-adah "edera", in *Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei*, 583-89.

G. Garbini 2008

Donne di Gerusalemme (Isaia 3, 16-24), in D. Bredi - L. Capezzone - Wasim Dahmash - L. Rostagno (edd.), *Scritti in onore di Bianca Maria Scarcia Amoretti*, II, Roma, 675-82.

G. Garbini 2011

Dio della terra, Dio del Cielo (= Biblioteca di cultura religiosa, 70), Brescia.

G. Garbini 2011a

Gli orientalisti e l'Occidente: la duplice incomprensione, in P. De Vita - F. Venturi (edd.), *Da Tell Afis in Siria a Mozia. Culture a confronto tra Oriente e Occidente, Byrsa 15-16 (2009)*, 11-26.

J. García López 1999

Banquete, vino y teoría musical en Plutarco: "Quaestiones convivales", in J. C. Montes – M. Sánchez – R. J. Gallé (edd.), *Plutarco. Dioniso y el vino: Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco, Cadiz 14-16 de mayo*, Madrid, 243-53.

S. Gasparro 2011

Introduzione alla storia delle religioni, Bari.

P. Gauckler 1915

Nécropoles puniques de Carthage, I-II, Paris.

E. Gaudina 1997

Tharros- XXIV. Bracieri e bacini decorati, in *Rivista di studi fenici*, 25, suppl., 57-63.

P. Giammellaro 2004

Pappe, vino e pesce salato. Appunti per uno studio della cultura alimentare fenicia e punica, in *Kokalos*, 46,1, 417-64.

P. Giammellaro 2008

Religione e religioni della Sicilia antica, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 32.1, 49-76.

M. Giangiulio 1983

Greci e non Greci in Sicilia alla luce dei culti e delle leggende di Eracle, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche, Atti del convegno di Cortona 24-30 maggio 1981*, Pisa-Roma, 785-846.

M. Giangiulio 2009

Dioniso in Magna Grecia. Tradizioni letterarie e documenti epigrafici, in *La vigna di Dioniso. Vite, vino e culti in Magna Grecia. Atti del quarantunesimo convegno di studi sulla Magna Grecia Taranto 24-28 settembre 2009*, Taranto, 431-45.

A. Giardino 2008

Essere un mostro in Grecia, ovvero come gli ibridi creano identità, in *On the Border. Animals, Hybrids and Monsters in Ancient Culture. Second focus conference, Organized by the Centro Interdipartimentale di Studi Antropologici sulla Cultura Antica, Università degli Studi di Siena, and the Focus Program in Ancient Mediterranean Cultures and Religions, The Ohio State University, January 11-13, 2008* 13, 2008.
http://greekandlatin.osu.edu/resources/interdisciplinary_projects/focus_program/conferences.cfm

F. Giudice 1999

Il viaggio delle immagini dall'Attica verso l'Occidente ed il fenomeno del rapporto tra «prodigi» e «fortuna iconografica», in *Le mythe Grec dans l'Italie antique. Fonction et image Actes du colloque international, Roma 14-16 novembre 1996*, Roma 1999, 267-327.

F. Giudice 2004

Il ruolo della ceramica attica negli studi di iconografia, in M. Caccamo Caltabiano - D. Castrizio- M. Puglisi (edd.), *La tradizione iconica come fonte storica. Il ruolo della numismatica negli studi di iconografia. Atti del I incontro (= Semata e signa, 1)*, Reggio Calabria, 203-14.

F. Giudice – R. Panvini 2003 (edd.)

Il greco, il barbaro e la ceramica attica: immaginario del diverso, processi di scambio e autorappresentazione degli indigeni. Atti del convegno internazionale di studi (14-19 maggio 2001 - Catania, Caltanissetta, Gela, Camarina, Vittoria, Siracusa), Roma.

C. Giuffrè Scibona 2002

Il culto di Dioniso in Sicilia (Comunicazione presentata al Symposium Cumanum, in Cults of Magna Graecia sponsored by The Vergilian Society, Brandeis University and the Department of Classics and the College of Humanities at the University of Arizona, Tucson), Villa Vergiliana, Baia, Cuma, Napoli 18-22 Giugno 2002.

L. Godart 1991

Dionsysos e la Creta micenea, in *Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei*, 7-9.

D. Gómez Lucas 2004

Bes y Heracles: estudio de una relación, in A. González Blanco - G. Matilla Séiquer - A. Egea Vivancos (edd.), *El Mundo Púnico. Relación, antropología y cultura material. Actas del congreso internacional del Mundo Púnico, Cartagena, 6-9 de abril de 2000 (= Estudios orientales, 5-6, 2001-2002)*, Murcia, 91-106.

P. Goukowsky 1981

Essai sur les origines du Mythe d'Alexandre (336-270 a.C.), Nancy.

F. Graf 1997

I culti misterici, in S. Settis (ed.), *I Greci: storia, cultura, arte, società*, Torino, 309-43.

P. Grandinetti 2010

Culturalità, pitagorismo e prestigio sociale: il ruolo delle donne a Locri Epizefiri, in C. Antonetti (ed.), *Lo spazio ionico e le comunità della Grecia nord-occidentale. Territorio, società, istituzioni. Atti del convegno internazionale Venezia, 7-9 gennaio 2010*, Firenze, 477-91.

A. Greco 2007

L'unzione della stele. Riflessione su un rituale biblico in una prospettiva archeologica e storico-culturale mediterranea, in *Aidu Entos. Archeologia e Beni Culturali*, I, n. 3 (Settembre-Dicembre 2007), 24-26.

A. V. Greco 2009

Unzioni rituali e spiritualità semitica, in *Insula* 5, 5-14.

C. Greco - V. Tardo 2005

Importazioni ed imitazioni di ceramica attica in ambiente punico. Aspetti e problemi dai contesti siciliani, in F. Giudice - R. Panvini (edd.), *Il greco, il barbaro e la ceramica attica. Immaginario del diverso, processi di scambio e autorappresentazione degli indigeni. Atti del convegno internazionale di studi (14-19 maggio 2001 - Catania, Caltanissetta, Gela, Camarina, Vittoria, Siracusa)*, Roma, 103-12.

H. Grégoire 1949

Bacchos le taureau et les origines de son culte, in *Revue archéologique*, 50, 101-105.

M. G. Griffo 1997

La necropoli di Birgi, in *Atti delle seconde giornate internazionali di studi sull'area elima (Gibellina 22-26 ottobre 1994)*, II, Pisa-Gibellina, 909-21.

M. G. Griffo 2005

I reperti della necropoli di Birgi nella collezione G. Whitaker a Mozia, in *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000*, 631-43.

A. Grossato 2008

Alessandro Magno e l'India. Storico intreccio di miti e di simboli, in *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*, I, 275-312.

C. Grotta 2010

Zeus Meilichios a Selinunte (= Historica, 9), Roma.

C. Grottanelli 1972

I connotati «fenici» della morte di Elissa, in *Religioni e Civiltà*, 1, 319-30.

C. Grottanelli 1977

Motivi escatologici nell'iconografia di un rasoio cartaginese, in *Rivista di studi fenici*, 5, 1, 13-22.

C. Grottanelli 1981

Santuari ed divinità delle colonie d'Occidente, in *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, Roma, 109-35.

- C. Grottanelli 1988
Aspetti del sacrificio nel mondo greco e nella bibbia ebraica, in C. Grottanelli – N.F. Parise (edd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari, 123-62.
- C. Grottanelli 1988a
Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico, in C. Grottanelli – N.F. Parise (edd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma - Bari, 3-53.
- C. Grottanelli 1989
Appunti sulla fine dei sacrifici, in *Egitto e Vicino Oriente*, 12, 175-92.
- C. Grottanelli 1991
Carne e vino: misura e dismisura, in P. Scarpi (ed.), *Storie del vino : Homo edens, 2. : regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo, Torino, 1989*, Milano, 151–66.
- F. Guarneri 2005
L'uso di indicazioni di provenienza nelle formule votive del tofet, Definirsi e definire: percezione, rappresentazione e ricostruzione dell'identità Atti del 3 Incontro «Orientalisti» (Roma, 23-25 febbraio 2004), Roma, 89-96.
- E. Gubel, E. - S. Cauet 1987
Un nouveau type de coupe phénicienne, in *Syria*, 64,3-4, 193-204.
- G. Guidorizzi 1999
Il volto di Dioniso e il corpo di Penteo: modelli di identità nelle Baccanti di Euripide, in F. Conca (ed.), *Ricordando Raffaele Cantarella*, Bologna, 187-99.
- M. Guirguis 2010
Il repertorio ceramico fenicio della Sardegna: differenziazioni regionali e specificità evolutive, in L. Nigro (ed.), *Motya and the Phoenician Ceramic Repertoire between the Levant and the West – 9th - 6th century. Proceedings of the International Conference held in Rome, 26th February 2010 (= Quaderni di Archeologia Fenicio-Punica, V)*, Roma, 173-209.
- M. Guirguis 2011
Gli spazi della morte a Monte Sirai (Carbonia - Sardegna). Rituali e ideologie nella necropoli fenicia e punica (scavi 2005-2010), in www.fastionline.org/FOLFER-it-2011-230pdf.
- F. Guizzi 2012
Graffito con dedica votiva su un aryballos dall'area sacra del Kothon a Mozia, in *Alle sorgenti del kothon. Il rito a Mozia nell'area sacra di Baal 'Addir – Poseidon. Lo scavo dei pozzi sacri nel Settore C sud-Ovest (2006-2001) (= Quaderni di archeologia fenicio-punica/CM 02)*, Roma, 13-15.
- M. G. Guzzo Amadasi 1978
Una stele iscritta dal tofet di Mozia, in *Rivista di studi fenici*, 6,153-59.

- M.G. Guzzo Amadasi 1981
Culti femminili a Mozia, in *Rivista di studi fenici*, 9, 7-11.
- Y. Hajjar 1990
Dieux et cultes non héliopolitains de la Béqà, de l'Hermon et de l'Abilène à l'époque romaine, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 18.4, Berlin, 2509-2604.
- E. Hatzivassiliou 2010
Athenian black figure iconography between 510 and 475 B.C. (= *Tübinger archäologische Forschungen*, 6), Leidorf.
- G. Hölbl 2004
Iconografie egiziane e documenti archeologici dell'Italia punica, in E. Acquaro – G. Savio (edd.), *Studi iconografici nel Mediterraneo antico. Iconologia e aspetti materici*, Sarzana, 65-82.
- G. Herrmann 1986
Ivories from Room SW 37 Fort Shalmaneser, in *Ivories from Nimrud IV*, 1, 2 (1949-1963), London.
- G. Herrmann 1992
The Small Collections from Fort Shalmaneser, London.
- P. H. G. Howes Smith 1986
A study of 9th-7th Century Metal Bowls from Western Asia, in *Iranica Antiqua*, 21, 1-88.
- W. Huß 2004
Die Karthager, 3 ed., München.
- A. Iannucci 2011
Tradurre Dioniso. Osservazione a margine di una recente traduzione delle Baccanti, in *Annali Online Lettere – Ferrara*, 1-2, 355-72.
- F. Israel 1990,
Materiale per «Moloch», in *Rivista di studi fenici*, 18, 151-55.
- A.-F. Jaccottet 2006
Un dieu, plusieurs mystères? Les différents visages des mystères dionysiaques, in C. Bonnet – J. Rüpke – P. Scarpi (edd.), *Religions orientales - culti misterici: Neue Perspektiven - nouvelles perspectives - prospettive nuove* (= *Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge*, 16), Stuttgart, 219-30
- M. H. Jameson - D. R. Jordan - R. D. Kotansky 1993
A Lex Sacra Selinous (= GRB Monographs, II), Durham NC.
- H. Jeanmaire 1951
Dionysos. Histoire du culte de Bacchus, Paris.
- H. Jeanmaire 1972

Dioniso. Religione e cultura in Grecia. Appendice e aggiornamento bibliografico di Furio Jesi, Torino.

F. Jesi 1962

Bes e Sileno, in *Aegyptus* 42, 257-75.

F. Jesi 1971

s.v. *Satiri*, in *Grande Dizionario Enciclopedico Utet*, 16, Torino, 725.

F. Jesi 1972

s.v. *Sileni*, in *Grande Dizionario Enciclopedico Utet*, 17, Torino, 271-72.

A. M. Jiménez Flores 2002

El sacerdocio femenino en el mundo fenicio-púnico, in *Spal. Revista de Prehistoria y Arqueología* 11, 9-20.

A. Jiménez San Cristóbal 2009

The Meaning of βάκχος e βακχεύειν in Orphism, in G. Casadio-P.A. Johnston (edd.), *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin, 61-72.

A. Jiménez San Cristóbal

Hubo ritos de paso cruentos en el orfismo?, in *Synthesis*, 16, 83-97.

C. Jourdain-Annequin 2006

I Greci – Les Grecs, in P. Anello - G. Martorana - R. Sammartano (edd.), *Ethne e religioni nella Sicilia antica. Atti del convegno (Palermo, 6-7 dicembre 2000)*, Roma, 181-203.

V. Karageorghis 1984

Dionysiaca and Erotica from Cyprus, in *Report of the Department of Antiquities, Cyprus*, 214 – 20.

V. Karageorghis 1993

Erotica from Salamis, in *Rivista di studi fenici*, 21, suppl., 7-13.

V. Karageorghis 1996

Anthropomorphic Clay Masks from Cyprus, in E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità: il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, II, Pisa-Roma 1996, 813-21.

V. Karageorghis – G. Markoe 1996

A Phoenician Bronze Bowl Fragment in the Ligabue Collection, Venice, in E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità: il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, II, Pisa-Roma, 823-31.

R. Kekulé 1884

Die Terrakotten von Sizilien, Leipzig.

K. Kerényi 1950

Miti e misteri, Torino.

- K. Kerényi 1950a
Uomo e maschera, Miti e misteri, Torino, 340-58.
- K. Kerényi 1951
Miti sul concepimento di Dioniso, in *Maia*, 4, 1-13.
- K. Kerényi 1983
Nel labirinto, Torino.
- K. Kerényi 1992
Dioniso: archetipo della vita indistruttibile, Milano
- C. Isler Kerényi 1990
Dionysos con una sposa. Iconografia dionisiaca IV, in *Métis*, 5.1-2, 31-52.
- C. Isler Kerényi 1991
Dionysos: Dio delle donne? Iconografia dionisiaca II, in F. Berti (ed.), *Dionysos. Mito e mistero. Atti del Convegno Internazionale (Comacchio, 3-5 novembre 1989)*, Ferrara, 293-307.
- C. Isler Kerényi 1991a
Il rapporto con il divino, Torino.
- C. Isler Kerényi 2001
Dionysos nella Grecia arcaica. Il contributo delle immagini (= *Filologia e critica*, 87), Pisa – Roma.
- C. Isler Kerényi 2001a
Donne di Dioniso: immagini antiche e interpretazioni moderne, saperi femminili nella scienza e nella società, in *Saperi femminili nella scienza e nella società. Atti del corso di formazione Pensare un mondo con le donne*, Bellinzona, 53- 61.
- C. Isler Kerényi 2001b
Mitologie del moderno: «apollineo» e «dionisiaco», in S. Settis (ed.), *I Greci*, 3, Torino, 1397- 1419.
- C. Isler Kerényi 2004
Civilizing violence, Satyrs on 6th-Century Greek vases (= *Orbis Biblicus et Orientalis*, 208), Fribourg.
- C. Isler Kerényi 2009
Antefisse sileniche fra Grecia e Italia, in *Ocnus* 17, 55-64.
- C. Isler Kerényi 2009a
Immagini di Dioniso nel IV secolo a.C., in *La vigna di Dioniso. Vite, vino e culti in Magna Grecia. Atti del quarantunesimo convegno di studi sulla Magna Grecia Taranto 24-28 settembre 2009*, Taranto, 73-93.
- C. Isler Kerényi 2009b

New Contributions of Dionisyac Iconography to the History of Religions in Greece and Italy, in G. Casadio - P.A. Johnston (edd.), *Mystic cultis in Magna Graecia*, Austin, 61- 72.

B.S.J. Isserlin 2005

Motya: some urban aspects reconsidered, in A. Giammellaro Spanò (ed.), *Atti del V Congresso internazionale di studi fenici e punici*, Marsala - Palermo, 2-8 ottobre 2000 , II, Palermo, 593 – 94.

E. Kistler 2009

Connected: cultura simposiale intermediterranea e gruppi elitari nella Sicilia arcaica, in C. Ampolo (ed.), *Atti delle seste giornate internazionali di studi sull'area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo, Erice 12-16 ottobre 2006 (= Seminari e Convegni, 22)*, Pisa, 743-62.

S. Lancel 1992

Le problème du V siècle à Carthage: mise en perspective de documents nouveaux, in T. Hackeus – G. Moucharte (edd.), *Numismatique et histoire économique phéniciennes et puniques (= Studia Phoenicia, IX; Numismatica Lovaniensia, 9)*, Louvain-la Neuve, 269-82.

M.G. Lancellotti 2002

Religioni del Vicino Oriente e religioni greca. A proposito di un libro recente, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 68, 405-28.

M.G. Lancellotti 2006

Magia, pantheon, sacrificio: riflessioni metodologiche su alcuni temi di religione fenicia, in J.-P. Vita - J.Á. Zamora (edd.), *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica. Actes du séminaire, Zaragoza, 22 décembre 2003 (= Cuadernos de arqueología mediterránea, 13)*, Barcelona, 61-69.

A. F. Laurens 1998

Athéna, Apollon, Dionysos et les autres. Panthéon de terre cuite: jeux de poses, jeux de rôles. A propos de regroupements de dieux sur quelques vases attiques de la fin du VIe siècle, in *Kernos*, 11, 35-62.

P. Lévêque 1973

Colonisation grecque et syncrétisme, in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine (Strasbourg 1971)*, Paris, 43-66.

J.L. Lightfoot 2003

Lucian: On the Syrian Goddess. Edited with Introduction, Translation, and Commentary, Oxford.

E. Lipinski 2002

Le sacrifice molk dans le cadre sémitiques, in C. Carlos Wagner - L. Ruiz Cabrero (edd.), *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Madrid, 141-57.

F. Lissarrague 1987

Dionysos s'en va-t-en guerre, in C. Bérard - C. Bron - A. Pomari (edd.), *Images et société en Grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse* (= *Atti Convegno Losanna 1984*), Lausanne, 111-20.

F. Lissarague 1989
L'immaginario del simposio greco, Roma.

P. Liviabella Furlani 2007
Alla caccia di Dioniso, in *Giornale Italiano di Filologia*, 59.1, 167-74.

A. Locchi 2010
Le acque insidiose: laghi e paludi nello scenario mitico greco, in H. Di Giuseppe – M. Serlorenzi (edd.) *I riti del costruire nelle acque violate, Atti del Convegno Internazionale, Roma 12-14 giugno 2008*, Roma, 21-30.

M. Lombardo - F. Frisone 2011
Vino e società nelle città magnogreche: tradizioni letterarie e documenti epigrafici, in *Atti del 49° Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia La vigna di Dioniso, vite, vino e culti in Magna Grecia, Taranto 24-28 settembre 2009*, Taranto, 299-363.

M. Lombardo - A. Siciliano - A. Alessio (edd.) 2011
«*La vigna di Dioniso*». *Vite, vino e culti in Magna Grecia. Atti del 49° Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 24-28 settembre 2009)*, Taranto, 68-73.

M. López-Bertran 2011
Where are the priests? Ritual Mastery in Punic Shrines, in A. Chaniotis (ed.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation* (= *Heidelberger Althistorische Beiträge Und Epigraphische Studien*), Wiesbaden, 43-60.

M. López-Bertran – C. Aranegui Gascó 2011
Terracotas púnicas representando a mujeres: nuevos códigos de lectura para su interpretación, in *Saguntum*, 43, 83-94.

M. López-Bertran – A. Garcia-Ventura 2012
Music, gender and rituals in the Ancient Mediterranean: revisiting the Punic evidence, in *World Archaeology*, 44, 3, 393-408.

G. Lo Porto 1966
Metaponto. Scavi e ricerche archeologiche, in *Notizie degli scavi*, 136-231.

J. M. Macedo 2012
Breve nota sobre a etimologia de Dioniso, in *Synthesis*, 19, 29-41.

M. Madau 1987
Tharros – XIII. Ceramica attica di V e IV secolo a.C. dal tofet di Tharros, in *Rivista di studi fenici*, 15, 85-93.

M. Madau 1988
Tharros – XIV. Ceramica attica dalla campagna del 1987, in *Rivista di studi fenici*, 16, 245-52.

- M. Madau 1989a
Importazioni attiche da Tharros, in *Studi di egittologia e di antichità puniche*, 4, 73-87.
- M. Madau 1989
Tharros - XV-XVI. Ceramica greca d'importazione e imitazione dalla campagna 1988, in *Rivista di studi fenici*, 17, 295-300.
- M. Madau 2000
La ceramica attica di Tharros: le nuove stratigrafie dalla città fenicia del Sinis, in *La céramique attique du IV siècle en Méditerranée occidentale (Atti Colloquio Arles 1995)*, Napoli, 99-104.
- P. E. McGovern 2004
L'archeologo e l'uva. Vite e vino dal neolitico alla Grecia arcaica, Roma.
- A. Magris 1975
Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione, Milano.
- I. Malkin 2005
Herakles and Melqart: Greeks and Phoenicians in the Middle Ground, in E.S. Gruen (ed.), *Cultural borrowings and Ethnic Appropriations in Antiquity (= Studien zu antiken Kulturkontakten und ihrem Nachleben Oriens et Occidens 8)*, Stuttgart, 238-57.
- G. Manca di Mores 1990
Terrecotte figurate, in E. Acquaro – G. Manca di Mores – L.-I. Manfredi – S. Moscati, *Tharros: la collezione Pesce (= Collezione di studi fenici , 31)*, Roma, 15-69.
- L. Mancini 2004
La danza per 'figure' immagini del movimento ritmico nella Grecia arcaica, in *Le musiche dei Greci: passato e presente. V Seminario su "Le musiche dei Greci. Passato e Ravenna"*
4-5 ottobre 2004 Bologna, 1-42.
(<http://www.dismec.unibo.it/musichegreci/web2004/mancini2004.htm>).
- L. Mancini 2012
L'architettura templare di Cartagine alla luce delle fonti letterarie e delle testimonianze materiali, in *Byrsa*, 17-18 (2010), 39-72.
- L.-I. Manfredi 1988
Su un monumento punico da Tharros, in *Studi di egittologia e di antichità puniche*, 3, 93-109.
- L.-I. Manfredi 2003
La politica amministrativa di Cartagine in Africa, in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. 9, vol. 24, fasc. 3, Roma.
- L.-I. Manfredi 2008
Iconografia e leggenda. Il linguaggio monetale di Cartagine, in *XVII International Congress Archaeology, Roma 22-26 Sept. 2008 Session: Immagini e parole. Convergenze e divergenze: Etruria, Cartagine, Roma. (Bollettino di archeologia online)*.

G. Manganaro 1997

Mondo religioso greco e mondo "indigeno" in Sicilia, in C. Antonetti (ed.), *Il dinamismo della colonizzazione greca. Atti della tavola rotonda (Venezia 10-11.11.1995)*, Napoli, 71-82.

G. Marasco 1987

Aspetti dell'economia cartaginese fra la seconda e la terza guerra punica, in A. Mastino (ed.), *Africa Romana. Atti del V convegno di studio Sassari, 11-13 dicembre 1987*, Sassari, 223-28.

G. Markoe 1985

Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean (= *University of California Publications, Classical Studies*, 26), Berkeley-Los Angeles-London.

G. Markoe 2003

Phoenician Metalwork Abroad: a Question of Export or On-site Production?, in N. Chr. Stampolidis – V. Karageorghis (edd.), *Sea Routes ... Interconnections in the Mediterranean 16 th – 6 th c.B.C. Proceedings of the International Symposium held at Rethymon, Crete* (september 29 th – October 2nd 2002), 209-16.

F. Martelli 1981

Il sacrificio dei fanciulli nella letteratura greca e latina, in *Atti della Settimana di Studio "Sangue e Antropologia Biblica"*, Roma, 10-15 marzo 1980, vol. I (= *Centro Studi Sanguis Christi* - I), Roma, 247-323.

G. Martorana 1980-1981

Religioni, in *Kokalos*, 26-27, 359-81.

M. Massa 1992

La ceramica ellenistica con decorazione a rilievo della Bottega di Efestia (= *Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle missioni Italiane in Oriente*, V), Roma.

M. Massenzio 1970

Cultura e crisi permanente: la "xenia" dionisiaca, Roma.

P. Mattazzi 1996

Tharros XXIII. Terrecotte puniche, in *Rivista di studi fenici*, Suppl. 24, 39-48.

P. Mattazzi 1999

Le matrici fittili decorate di cultura punica in Sardegna (= *Studi Semitici*, 16), Roma.

F. Mazza 1976

Un tipo di formula votiva nelle iscrizioni fenicie e puniche, in *Rivista di studi fenici*, 4, 129-36.

F. Mazza 1977

Su alcune epigrafi da Cartagine, in *Rivista di studi fenici*, 5, 131-37.

F. Mazza 1996

Zenone di Cizio. Un fenicio alle origini del pensiero stoico, in E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità, il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di S. Moscati*, I, Pisa-Roma, 297-305.

M. Mazza 2006

Identità e religioni: considerazioni introduttive, in P. Anello - G. Martorana- R. Sammartano (edd.), *Ethne e religioni nella Sicilia antica. Atti del convegno (Palermo, 6-7 dicembre 2000)*, Roma, 1-22.

G. Mazzoleni 1975

Il diverso e l'uguale: la concettualizzazione della diversità nei contatti interculturali (= Chi siamo, 1), Roma.

G. Mazzoni 1999

I Barbari d'Europa, verso il diverso. Costanti e variabili della concettualizzazione occidentale alla diversità (antropologia delle religioni), Milano.

M. Medde 2005

Il tema del kantharos nelle stele del tofet di Cartagine, in A. Giammellaro Spanò (ed.), *Atti del V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici. Marsala-Palermo, 2-8 ottobre 2000*, I, Palermo, 305-13.

H. van der Meijden 1993

Terrakotta-arulae aus Sizilien und Unteritalien, Amsterdam.

A. Melero Bellido 1997

Festa e utopia nell'altare di Dioniso, in A. Ariño – L.M. Lombardi Satriani (edd.), *L'utopia di Dioniso. Festa fra tradizione e modernità (= Argonauti, 21)*, Roma, 53-66.

R. Melkelbach 1991

I misteri di Dioniso. Il dionisismo in età imperiale romana e il romanzo pastorale di Longo, Genova.

P. Merlo - P. Xella 2001

Da Erwin Rohde ai Rapiuma ugaritici: antecedenti vicino-orientali degli eroi Greci?, in S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (edd.), *La questione delle influenze vicino orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive di ricerca. Atti del colloquio Internazionale Roma, 20-22 maggio 1999*, Roma, 281-97.

D. Mertens 1997

Griechen und Punier. Selinunt nach 409 v. Chr., in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 104, 301-20.

D. Mertens 2010

Von Megara nach Selinunt. Raumordnung und Baukunst V als Mittel zur Identitätsbildung griechischer Poleis während der Großen Kolonisation, in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 116, 55-103.

A. Mezzolani 2009

Tharros «Membra disiecta» di una città punica, in S. Helas – D. Marzoli (edd.), *Phönizisches und punisches Städtewesen. Aktem der internationalem Tagung in Rom Vom 21 bis 23 Februar 2007*, (= *Iberia Archaeologica*, 13), Madrid-Rom, 399-418.

M.C. Miller 2005

Barbarian Lineage in Classical Greek Mythology and Art: Pelops, Danaos and Kadmos, in E. Gruen (ed.), *Cultural borrowings and ethnic appropriations in Antiquity* (= *Oriens et Occidens. Studien zu antiken Kulturkontakten und ihrem Nachleben*. 8), Stuttgart, 68-89.

G. Minunno 2003

Geronticidio punico? L'uccisione degli anziani nelle più antiche tradizioni sulla Sardegna, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 69, 285-312.

L. Miralles Maciá 2007

I. Testimonios bíblicos sobre el Marzeah, in *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12, 23-50.

M. Moggi – M. Osanna 2010

Pausania. Guida della Grecia, libro IX. *La Beozia*, Torino.

F. Mora 1985

Religione e religioni nelle storie di Erodoto, Milano.

F. Mora 2002

Evoluzione diacronica della religione greca, in *Gerión*, 20, 1, 153-95.

J.P. Morel 1991

La céramique attique à vernirs noir en Ibérie et á Carthage, une comparaison, in *Huelva arqueológica*, 13. 2, 323 - 44.

A. Morigi 2004

Lettura topografica, in E. Acquaro-G. Savio (edd.) *Scavi e ricerche a Mozia- I* (= *Biblioteca di Byrsa*, 2), Sarzana, 103-36.

C. Moro 2007

I "bambini seminati" connotati osiriani di una leggenda ebraica, in *Aegyptus*, 87, 347-68.

S. Moscati 1966

Due stele di Mozia, in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* 8, 21, 197-200.

S. Moscati 1967

Iconografie fenicie a Mozia, in *Rivista di studi orientali*, 42, 61-64.

S. Moscati 1968-1969

La Sicilia nel mondo punico. Considerazioni sulle stele di Mozia, in *Kokalos*, 14-15, 295-307.

S. Moscati 1969

Iconismo e aniconismo nelle più antiche stele puniche, in *Oriens Antiquus*, 8, 59- 67.

- S. Moscati 1970
Considerazioni sulle stele, in A. Ciasca - M.G. Guzzo Amadasi - S. Moscati - V. Tusa, *Mozia –VI. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale (= Studi semitici, 37)*, Roma, 83-93.
- S. Moscati 1972
I Fenici e Cartagine (= Società e costume. Panorama di storia sociale e tecnologia, 8), Torino.
- S. Moscati 1973
Centri artigianali fenici in Italia, in *Rivista di Studi Fenici*, 1. 1, 37-52.
- S. Moscati 1973a
Centri fenici in Italia, in *Rivista di studi fenici*, 1, 37-52.
- S. Moscati 1974
Nuova luce sui Cartaginesi in Sardegna, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 8, 29 (1974), 395-97.
- S. Moscati 1976
L'arte fenicia rivisitata, in *Rivista di studi fenici*, 4, 1-10.
- S. Moscati 1977-1978
Per una storia delle stele puniche, in *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 55-73.
- S. Moscati 1980
Due maschere puniche da Sulcis, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 8, 35, 311-16.
- S. Moscati 1980a
Nuovi studi sulle stele di Mozia, in *Rivista di studi fenici*, 8, 185-93.
- S. Moscati 1980b
Stele monumentali puniche scoperte a Tharros, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 8, 35, 553-66.
- S. Moscati 1980-81, 1981-82
Sulcis colonia fenicia in Sardegna, in *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 347-67.
- S. Moscati 1981
Stele sulcitane con animale passante, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, 8, 36, 3-8.
- S. Moscati 1983
Sileno: dalla maschera al pendente, in *Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 271-73.

- S. Moscati 1985
Fenici e Greci in Sardegna, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 265-71.
- S. Moscati 1985a
Iconografie sulcitane, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 273- 81.
- S. Moscati 1985b
Le stele di Sant'Antioco (Sardegna). Nuove scoperte sull'arte punica in Italia, in *Rendiconti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 253-63.
- S. Moscati 1986
Le stele di Sulcis. Caratteri e confronti (= *Collezione di studi fenici*, 23), Roma.
- S. Moscati 1987
Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione?, in *Problemi attuali di scienza e di cultura. Accademia nazionale dei lincei, CCCLXXXIV*, 261, 3-15.
- S. Moscati 1987a
Le officine di Tharros (= *Studia Punica*, 2), Roma 1987.
- S. Moscati 1987b
Le terrecotte, in *localia Punica. La collezione del Museo Nazionale G.A. Sanna di Sassari* (= *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. 8, vol. 29-1), Roma, 9-37.
- S. Moscati 1987c
Premesse fenicie dell'arte punica, in *Rivista di studi fenici*, 15, 3-6.
- S. Moscati 1987d
Una nuova stele di Tharros, in *Rivista di studi fenici*, 15, 81-84.
- S. Moscati 1988
Le officine di Sulcis (= *Studia Punica*, 3), Roma 1988.
- S. Moscati 1990
Modelli e matrici, in *Rivista di studi fenici*, 8, 17-25.
- S. Moscati 1990a
Nuovi studi sulle stele di Mozia, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 209-32.
- S. Moscati 1991
Le terrecotte figurate di S. Gilla (Cagliari) (= *Unione Accademica Nazionale. Corpus delle antichità fenicie e puniche*, 1), Roma.
- S. Moscati 1991a
Linna Pertunta e Mitza Salamu, in *Rivista di studi fenici*, 19, 155-57.

- S. Moscati 1992
Tra Cartaginesi e Romani. Artigianato in Sardegna dal IV secolo a.C. al II d. C. (= *Memorie. Atti della Accademia nazionale dei Lincei*, ser. IX, vol. III, fasc.I), Roma.
- S. Moscati 1993
Non è un tofet a Tiro, in *Rivista di studi fenici*, 21, 147-51.
- S. Moscati 1995 (ed.)
I Fenici: ieri oggi domani. Ricerche, scoperte, progetti (Roma 3-5 marzo 1994), Roma.
- S. Moscati 1995a
Le officine di Mozia (= *Memorie, Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. IX, 7,1), Roma..
- S. Moscati 1996
Artigianato a Monte Sirai (= *Studia Punica*, 10), Roma.
- S. Moscati 1996a
Studi sulle stele di Sousse, in *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 247-81.
- S. Moscati 1996b
Tofet e necropoli-I, in *Rivista di studi fenici*, 24, 73-83.
- S. Moscati 2000
Discorso inaugurale, in M.E. Aubet - M. Barthélemy (edd.), *Actas del IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos*, Cádiz, 23- 27.
- S. Moscati – M.L. Uberti 1970
Le stele puniche di Nora nel Museo Nazionale di Cagliari (= *Pubblicazioni del Centro di studio per la civiltà fenicia e punica*, 5; *Studi semitici*, 35), Roma.
- S. Moscati – M. L. Uberti 1981
Scavi a Mozia. Le stele I-II (= *Pubblicazioni del Centro di Studio per la civiltà fenicia e punica*, 23; *Serie Archeologica*, 25), Roma.
- S. Moscati – M. L. Uberti 1985
Scavi al tofet di Tharros: i monumenti lapidei (= *Collezione di studi fenici*, 21), Roma.
- S. Moscati – S. Ribichini 1991
Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento, in *Problemi attuali di scienza e di cultura. Accademia Nazionale dei lincei*, CCCLXXXVIII – 266, 3-44.
- F. M. Muccioli 2002
Pitagora e i Pitagorici nella tradizione antica, in R. Vattuone (ed.), *Storici greci d'Occidente*, Bologna, 341-409.
- H.-P. Müller 2003
Philologische und Religionsgeschichtliche Beobachtung zur Göttin Tinnit, in *Rivista di studi fenici*, 31, 123-38.

- O. Murray 2009
Il simposio tra Oriente e Occidente, in *La vigna di Dioniso. Vite, vino e culti in Magna Grecia. Atti del quarantunesimo convegno di studi sulla Magna Grecia Taranto 24-28 settembre 2009*, Taranto, 55-69.
- D. Musti 2000
Musica greca tra aristocrazia e democrazia, in A.C. Cassio - D. Musti – L. E. Rossi (edd.), *Synaulia. Cultura musicale in Grecia e contatti mediterranei*, Napoli. 7-55.
- D. Musti 2001
Aspetti della religione dei Cabiri, in S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (edd.), *La questione delle influenze vicino orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive di ricerca. Atti del colloquio Internazionale Roma, 20-22 maggio 1999*, Roma, 141-54.
- D. Musti 2006
Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana, Roma-Bari.
- P. Negri Scafa 2001
Aspetti del sacerdozio femminile nel Vicino Oriente antico e nel mondo miceneo, in S. Ribichini – M. Rocchi – P. Xella (edd.) *La questione delle influenze Vicino Orientali sulla religione greca. Atti del colloquio internazionale Roma, 20-22 maggio 1999*, Roma, 389-401.
- D. Neri 2000
Le coppe fenicie della tomba Bernardini nel Museo di Villa Giulia (= Studi e ricerche sui beni culturali, 3) La Spezia.
- H. G. Niemeyer 2003
On Phoenician Art and its Role in Trans-Mediterranean Interconnections ca. 1100-600 BC, in N. Chr. Stampolidis – V. Karageorghis (edd.), *Sea Routes...Interconnections in the Mediterranean 16 th – 6 th c. BC. Proceedings of the International Symposium held at Rethymnon, Crete in September 29 th – October 2nd 2002*, Athens, 202- 208.
- H.G. Niemeyer – R.F. Docter 1993
Die Grabung unter dem Decumanus maximus von Karthago. Vobericht uber die Kampagnen 1986-1991, in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 100, 201-43.
- L. Nigro 2004 (ed.)
Mozia - X. Zona C. Il Kothon. Zona D. Le pendici occidentali dell'Acropoli. Zona F. La Porta Ovest. Rapporto preliminare della XXII campagna di scavi-2002, condotta congiuntamente con il Servizio Beni Archeologici della Soprintendenza Regionale per i Beni Culturali e Ambientali di Trapani (= Quaderni di Archeologia Fenicio-Punica, I), Roma.
- L. Nigro 2004a
Trent'anni a Mozia (1964-1993): Gli scavi di Antonia Ciasca al Tofet e alle mura», in L.Nigro (ed.), *Mozia – X (= Quaderni di Archeologia fenicio-punica –I)*, Roma, 7-14.

L. Nigro 2004-2005

Un pithos dipinto dalla fortezza occidentale di Mozia, in *Scienze dell'antichità. Storia, archeologia, antropologia*, 12, 727-37.

L. Nigro 2005 (ed.)

Mozia - XI. Zona C. Il tempio del kothon. Rapporto preliminare delle campagne di scavi XXIII e XXIV (2003-2004) condotte congiuntamente con il Servizio Beni Archeologici della Soprintendenza Regionale per i Beni Culturali e Ambientali di Trapani (= Quaderni di Archeologia Fenicio-Punica, II), Roma.

L. Nigro 2007 (ed.)

Mozia-XII. Zona D. La "Casa del sacello domestico", il "Basamento meridionale" e il Sondaggio stratigrafico I. Rapporto preliminare delle campagne di scavi XXIII e XXIV (2003-2004), condotte congiuntamente con il Servizio Beni Archeologici della Soprintendenza Regionale per i Beni Culturali e Ambientali di Trapani (= Quaderni di Archeologia Fenicio-Punica, III), Roma.

L. Nigro 2009

Il tempio del kothon e il ruolo delle aree sacre nello sviluppo urbano di Mozia dall'VIII al IV sec. a.C., in S. Helas (ed.), *Phönizisches und punisches Städtewesen. Aktem der internationalen Tagung in Rom Vom 21 bis 23 Februar 2007 (= Iberia Archaeologica, 13)*, Madrid-Rom, 241-87.

L. Nigro 2009a

Offerte e depositi votivi nel Santuario C3 del Kothon di Mozia nel IV secolo a.C., in S. Fortunelli – C. Masseria (edd.), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia (Atti Convegno Internazionale Perugia 14-17 marzo 2007)*, Venosa, 703-19.

L. Nigro 2009b

Recenti scoperte dell'Università di Roma 'La Sapienza' a Mozia (2002-2006): il Tempio del Kothon, la «Casa del sacello domestico», il «Basamento meridionale» e la Fortezza Occidentale, in C. Ampolo (ed.), *Immagine e immagini della Sicilia e di altre isole del Mediterraneo antico 2 (Atti delle VI giornate internazionali di studi sull'area elima e la Sicilia occidentale nel contesto mediterraneo Erice 12-16 ottobre 2006)*, Pisa, 551- 59.

Nigro, L. 2010

<http://www.lasapienzamozia.it/mozia/it/risultati-degli-scavi/recenti-scoperte-della-missione/fast-report-2010>"

L. Nigro 2010a

Il corno di Tritone, in *Archeo*, 336, 38-43.

L. Nigro 2010b

Il Sacello di Astarte e i culti femminili a Mozia, in G. Bartoloni - P. Matthiae- L. Nigro – L. Romano (edd.), *Tiro, Cartagine, Lixus: nuove acquisizioni Atti del Convegno Internazionale in onore di Maria Giulia Amadasi Guzzo Roma, 24-25 novembre 2008 (= Vicino Oriente, Quaderno V)*, Roma, 163-80.

L. Nigro 2011 (ed.)

Mozia-XIII. Zona F. La Porta Ovest e la Fortezza Occidentale. Rapporto preliminare delle campagne di scavi XXII e XXVII (2003-2007) condotte congiuntamente con il Servizio Beni Archeologici della Soprintendenza Regionale per i Beni Culturali e Ambientali di Trapani (= Quaderni di Archeologia Fenicio-Punica, VI) (= Quaderni di Archeologia Fenicio-Punica, VI), Roma.

L. Nigro – F. Spagnoli (edd.) 2012

[Alle sorgenti del Kothon]. Il rito a Mozia nell'area sacra di Baal 'Addir- Poseidon. Lo scavo dei pozzi sacri nel Settore C Sud-Ovest (2006-2011) (= Quaderni di archeologia fenicio-punica/ Colour Monograph 02), Roma.

D. Noel 1999

Centaures en société autor d'une jarre de vin, in Dialogues d'histoire ancienne, 25, 2, 55-82.

I. Oggiano 2006

Archeologia del culto: questioni metodologiche, in M. Rocchi - P. Xella (edd.), Archeologia e religione. Atti del I Colloquio del "Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee" Roma 15 dicembre 2003 (= Storia delle religioni, 2), Verona, 25-45.

I. Oggiano 2008

Lo spazio fenicio rappresentato, in X.D. Raventós – S. Ribichini – S. Verger (edd.), Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004, Roma, 283-98.

I. Oggiano 2009

La città di Nora. Spazio urbano e territorio, in S. Helas (ed.), Phönizisches und punisches Städtewesen. Akten der internationalen Tagung in Rom Vom 21 bis 23 Februar 2007 (= Iberia Archaeologica, 13), Madrid-Rom, 419-34.

I. Oggiano 2012

Scopi e modalità delle azioni rituali femminili nell'area siro-palestinese del I millennio a.C.: il contributo dell'archeologia, in V. Nizzo - L. La Rocca (edd.), Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro, Roma, 223-49.

I. Oggiano - P. Xella 2008

Comunicare con gli dèi. Parole e simboli sulle stele del tofet, in XVII International Congress of Classical Archaeology, Roma 22-26 Sept. 2008 Session: Immagini e parole. Convergenze e divergenze: Etruria, Cartagine, Roma (Bollettino di archeologia online).

I. Oggiano – P. Xella 2009

Comunicare con gli dèi. Parole e simboli sulle stele del tofet, in Mediterranea, 6, 185-201.

F. Oliveri 2009

Le raffigurazioni di delfini, in A. Famà (ed.), Il Museo Regionale "A. Pepoli" di Trapani. Le collezioni archeologiche, Bari, 335-37.

P. Orlandini 1959

Arule arcaiche nel Museo Nazionale di Gela, in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 56, 97-103.

P. Orlandini 1968 - 1969

Diffusione del culto di Demetra e Kore in Sicilia, in *Kokalos*, 14-15, 334-38.

P. Orsi 1910

Di un'anonima città siculo-greca a Monte San Mauro presso Caltagirone, in *Monumenti Antichi* 20, 729-850.

M. Osanna 2010

Greci e indigeni nei santuari della Magna Grecia, in H. Tréziny (ed.) *Grecs et Indigènes de la Catalogne à la mer Noir. Actes des rencontres du programme européen Ramses (2006-2008)*, Paris, 605-11.

W. F. Otto 1990

Dioniso. Mito e culto, Genova.

H. Payne 1931

Necrocorinthia. A study of corinthian art in the archaic period, Oxford

I. Paladino

Il gallo e i riti di passaggio in Grecia, in U. Bianchi (ed.), *Transition Rites Cosmich. Rome "La Sapienza" (Rome, 24-28 March 1984)*, Roma, 237-49.

R. Parker 2011 (ed.)

Athenian Myths and Festivals. Agluaros, Erechtheus, Plynteria, Panathenaia, Dionysia. Sourvinou-Inwood Christiane the late, Oxford.

G. Patroni 1904

Nora colonia fenicia in Sardegna, in *Monumenti Antichi* 14, 109-268.

C. Pelling 1999

Dionysiac Diagnostics: some Hints of Dionysus in Plutarch's "Lives", in J. C. Montes – M Sánchez – R. J. Gallé (edd.), *Plutarco. Dioniso y el vino: Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco, Cadiz 14-16 de mayo*, Madrid, 359-68.

R. Penna 1997

Il vino e le sue metafore nella gremità classica, nell'Israele antico, e nel Nuovo Testamento, in A. Borrell - A. de la Fuente - A. Puig (edd.), *La Biblia i el Mediterrani I. Actes del Congrés de Barcelona 18-22 sept. de 1995*, Barcelona, 41-74.

C. Peri 2003

Demetra e Core nella religione punica, in G. Regalzi (ed.), *Mutuare, interpretare, tradurre: storie di culture a confronto. Atti del 2 Incontro Orientalisti (Roma, 11-13 dicembre 2002)*, 145-54.

C. Peri – P. Giammellaro 2009

Dioniso e i profeti di Jahwè, in P. Giammellaro (ed.), *Visti dall'altra sponda. Movimenti, colonizzazioni e interferenze culturali nel Mediterraneo antico. Atti del 5° Incontro "Orientalisti" Palermo, 6-8 dicembre 2008*, Roma, 39-51.

G. Pesce 1960
Sardegna punica, Cagliari.

G. Pesce 1961
R. Zucca (ed.), *Sardegna Punica* (= *Bibliotheca sarda*, 56), Cagliari.

C. Picard 1965-1966
Sacra punica. Étude sur les masques et rasoirs de Carthage, in *Karthago*, 13, 3-115.

C. Picard 1955
Catalogue du Musée Alaoui, Nouvelle série (= *Collection puniques*), Tunis.

C. Picard 1978
Les représentations de sacrifice molk sur les steles de Carthage, in *Karthago*, 18, 5-116.

C. Picard 1979
Les représentations du cycle dionysiaque à Carthage dans l'art punique, in *Antiquités africaines*, 14, 83-113.

C. Picard 1983
Les sources de l'iconographie hellénistique à Carthage, in *Atti del I Congresso internazionale di studi fenici e punici, Roma 5-10 novembre 1979*, Roma, 725- 29.

Ch. G. Picard, 1956
Le monde de Carthage, Paris.

G. Piccaluga 1966
Plutarco «de Is.» 6, il vino nella religione dell'antico Egitto, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 36, 47-60.

C. Pisano 2010
Gesti e immagini: una forma iconografica del menadismo, in *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 3, 148-163
(http://www.gro.unisi.it/frontend/sites/default/files/Gesti_e_immagini.pdf).

G. Pisano 1977
Una stele inedita da Sulcis, in *Rivista di studi fenici*, 5, 181-84.

G.. Pisano 1978
Dieci scarabei da Tharros, in *Rivista di Studi Fenici*, 6, 1, 37-56.

G. Pisano 1996
Santu Teru (Senorbi): Note su alcuni gioielli dalla necropoli di Monte Luna, in G..Pisano (ed.), *Nuove ricerche puniche in Sardegna* (= *Studia Punica*, 11), 111-22.

P. Pisi 2003

- Dioniso da Nietzsche a Kerényi*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 69, 129-218.
- C. Pizzirani 2008
Ceramica attica e ideologia funeraria. Dioniso in Etruria padana, in *bollettino di archeologia online*, 29-35.
- C. Pizzirani 2009
Iconografia dionisiaca e contesti tombali tra Felsina e Spina, in R. Bonaudo – L. Cerchiai – C. Pellegrino (edd.), *Tra Etruria, Lazio e Magna Grecia: indagini sulle necropoli Atti dell'Incontro di Studio Fisciano, 5-6 marzo 2009*, 37-49.
- C. Pizzirani 2010
Identità iconografiche tra Dioniso e Ade in Etruria, in *Hesperia*, 26, 47-69.
- E. Pöhlmann 1988
Oralità e scrittura ieri e oggi, Lo specchio della musica. Iconografia musicale nella ceramica attica di Spina, Ferrara, 19-28.
- A. Pontrandolfo 1986 (ed.)
La città delle immagini: religione e società nella Grecia antica, Modena.
- E. Pottier 1918
Une terre cuite punique peinte représentant une femme richement vêtue découverte à Carthage, in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4, 261-62.
- F. Prados Martínez 2000
El desarrollo de la viticultura y el consumo del vino en el ámbito cartaginés, in *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, 13, 45-64.
- F. Prados Martínez 2006
Apuntes sobre democracia, igualitarismo y tolerancia en Cartago a través de las fuentes arqueológicas y textuales (siglos IV-III A.C.), in *Revista de prehistoria y arqueología de la Universidad de Sevilla*, 15, 247-58.
- A. M. Prestianni Giallombardo 2003
Divinità e culti in Halaesa Archonidea tra identità etnica ed interazione culturale, in *Atti delle quarte giornate di studi sull'area elima (Erice 2000)*, Pisa, 1059-1103.
- R. Pretagostini 2001
«Mousike»: *poesia e «performance»*, in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia, cultura, arte e società*, II, Torino, 617-33.
- G. A. Privitera 1970
Dioniso in Omero e nella poesia greca arcaica, Roma.
- G. Pugliese Carratelli 1990
Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente, Bologna.

B. Puglisi 1967

Catalogo delle stele, in I. Brancoli - A. Ciasca - G. Garbin - B. Pugliese - V. Tusa.- A. Tusa Cutroni, *Moza III. Rapporto preliminare della Missione archeologica della Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale e dell'Università di Roma (= Studi semitici, 24)*, Roma, 53-70.

F. Rakob 1989

Karthago. Die frühe Siedlung. Neue Forschungen, in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 96, 155-208.

F. Rakob 1987

Zur Siedlungstopographie des punischen Karthago, in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 94, 333-49.

F. Rakob 1991

Ein punisches Heiligtum in Karthago und sein römischer Nacholgebau, in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 98, 33-80.

D. Restani 1991

Dionysos tra "kithara" e "aulos": un percorso di iconografia musicale, in F. Berti (ed.), *Dionysos. Mito e mistero. Atti del Convegno Internazionale (Comacchio, 3-5 novembre 1989)*, Ferrara, 379-95.

S. Ribichini 1975

Divinità egiziane nelle iscrizioni fenicie d'Occidente, in *Saggi fenici – I (= Collezione di studi fenici, 6)*, Roma, 7-14.

S. Ribichini 1979

Per una riconsiderazione di Adonis, in *Rivista di studi fenici*, 7, 163-79.

S. Ribichini 1981

Adonis: connotati "orientali" e tradizioni classiche, in *La religione fenicio punica. Matrici orientali e sviluppi occidentali, Atti del colloquio in Roma 6 marzo 1979 (= Studi semitici, 53)*, Roma, 91-105.

S. Ribichini 1984

Introduzione. Adonis tra ieri e domani: prospettive e metodi di ricerca, in : S. Ribichini (ed.), *Adonis. Relazioni del Colloquio in Roma, 22-23 maggio 1981 (= Collezione di studi fenici, 18)*, Roma, 11-15.

S. Ribichini 1985

Poenus Advena. *Gli dèi fenici e l'interpretazione classica (= Collezione di studi fenici, 19)*, Roma .

S. Ribichini 1995

Studi fenici e storia delle religioni. Esperienze e prospettive di un metodo, in S. Moscati (ed.), *I Fenici: ieri, oggi, domani. Ricerche, scoperte, progetti (Roma 3-5 marzo 1994)*, Roma, 129- 38.

S. Ribichini 1999

J. M. Blázquez, *Mitos, dioses, héroes, en el Mediterraneo antiguo* (= *Clave Historial*, 15), Madrid 1999, in *Rivista di studi fenici*, 27, 207-208.

S. Ribichini 1999a

Rileggendo Filone di Biblo. Questioni di sincretismo nei culti fenici, in C. Bonnet - A. Motte (edd.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique, Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997*, Bruxelles-Rome, 149-77.

S. Ribichini 2002

Il sacello nel «tofet», in M.G. Amadasi Guzzo – M. Liverani – P. Matthie (edd.), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca* (= *Vicino Oriente – Quaderno 3/2*), Roma, 425-39.

S. Ribichini 2004

Sui riti funerari fenici e punici. Tra archeologia e storia delle religioni, in A. Gonzalez Prats (ed.), *El mundo funerario. Actas del III Seminario internacional sobre temas fenicios (Guardamar del Segura, 3 a 5 de mayo de 2002)*, Alicante, 43-76.

S. Ribichini 2008

Didone l'errante e la pelle di bue, in I. Buttitta (ed.) *Miti Mediterranei. Atti del convegno internazionale (Palermo-Terrasini, 4-6 ottobre 2007)*, Palermo, 102-14.

S. Ribichini 2008a

L'arrivo della dea. A Roma e a Cartagine, in C. A. Di Stefano (ed.) *Demetra. La divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti del I Congresso Internazionale, Enna, 1-4 luglio 2004* (= *Sicilia antiqua*, 2), Pisa-Roma, 235-41.

S. Ribichini 2008b

Religioni in contatto. Introduzione, in C. Bonnet – S. Ribichini (edd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza, Atti del 3 colloquio su «Le religioni orientali nel mondo greco e romano», Lovenjo di Menaggio (Como), 26-28 maggio 2006* (= *Mediterranea IV*), Pisa-Roma, 11-18.

G. Rocca 2009

EPOÌ AOTOI dal mondo greco e magno greco, in *La vigna di Dioniso. Vite, vino e culti in Magna Grecia. Atti del quarantunesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 24-28 settembre 2009*, Taranto, 449-64.

M. Rocchi 2001

I “Monti grandi” e il Parnassos, in S. Ribichini - M. Rocchi - P. Xella (edd.), *La questione delle influenze vicine orientali sulla religione greca. Stato degli studi e prospettive di ricerca. Atti del colloquio Internazionale Roma, 20-22 maggio 1999*, Roma, 129-40.

M. Rocchi 2006

Contesto naturale e religione, in M. Rocchi - P. Xella (edd.), *Archeologia e religione. Atti del I Colloquio del “Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee” Roma 15 dicembre 2003* (= *Storia delle religioni*, 2), Verona, 17-23.

C.L. Rogers, Jr 1979

The Dionysian background of Ephesians 5:18, in *Bibliotheca Sacra*, 136, 249-57.

J. Roisman 2003 (ed.)

Brill's companion to Alexander the great, Leiden – Boston.

L. Ronconi 1999

Sardegna e Corsica: colonizzazione negata, in *Rivista Storica dell'Antichità*, 29, 7-26.

A. Rositani 2011

Pitagora e l'Oriente, in M. Intrieri - S. Ribichini (edd.), *Fenici e Italici, Cartagine e la Magna Grecia. Popoli a confronto, culture a confronto. Atti del Convegno Internazionale, Cosenza, 27-28 maggio 2008*, I (= *Rivista di studi fenici*, 36. 2008, Pisa – Roma, 51 – 72.

J. Rudhardt 2002

Les deux mères de Dionysos, Perséphone et Séméle, dans les Hymnes orphiques, in *Revue de l'histoire des religions*, 219, 483-501.

L.A. Ruiz Cabrero 2008

Dedicantes en los tofet: la sociedad fenicia en el Mediterráneo, in *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 26, 89-148.

D. Ruiz López 1997

El vino en el antiguo Oriente bíblico, in A. Borrell - A. de la Fuente - A. Puig. (edd.), *La Bíblia i el Mediterrani I; actes del Congrés de Barcelona 18-22 sept. de 1995*, Barcelona, 377-88.

G. Ruotolo 2007

Dyonisos nella monetazione antica, in *Vinalia*, Putignano, 159-215.

D. Sabbatucci 1984

Il problema storico-religioso di Adonis: confronto tra il momento frazeriano e il moderno: in S. Ribichini (ed.), *Adonis. Relazioni del Colloquio in Roma, 22-23 maggio 1981* (= *Collezione di studi fenici*, 18), Roma, 17-24.

D. Sabbatucci 1986

Miti di passaggio e riti delle origini, in U. Bianchi (ed.), *Transition Rites Cosmich. Rome "La Sapienza" (Rome, 24th-28th March 1984)*, Roma, 63-68.

D. Sabbatucci 1991

Dionysos figura mitica e divinità orgiastica, in F. Berti (ed.), *Dionysos. Mito e mistero. Atti del Convegno Internazionale (Comacchio, 3-5 novembre 1989)*, Ferrara, 379-95.

M. Sanchez Ortiz de Landaluce 1996

Estudios sobre las Argonáuticas órficas (= *Classical and Byzantine monographs*, 36), Amsterdam.

M.P. San Nicolás Pedraz 1987

Las terracotas figuradas de la Ibiza punica (= *Collezione di studi fenici*, 25), Roma.

- A. Salinas 1883
Cretule di Selinunte, in *Notizie degli scavi di antichità*, 287-314.
- A. Salinas 1898
Nuove cretule selinuntine, in *Notizie degli scavi di antichità*, 224.
- M. Sannibale 2008 (ed.)
La raccolta Giacinto Guglielmini, II. Bronzi e materiali vari, Roma.
- E. Sanzi 2008
La trasmissione dei sistemi religiosi complessi nel secondo ellenismo. Qualche esemplificazione dall'XI libro de Le Metamorfosi di Apuleio, in C. Bonnet – S. Ribichini – D. Steuernage (edd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza, Atti del 3 colloquio su «Le religioni orientali nel mondo greco e romano», Lovenò di Menaggio (Como), 26-28 maggio 2006*, Roma, 33-48.
- S. Sardà Seuma 2008
Servir el vino. Algunas observaciones sobre la adopción del “oinochoe” en el curso inferior del Ebro (s. VII-VI a.C.), in *Trabajos de prehistoria*, 65, 95-115.
- G. Sassatelli 2008
Arte, linguaggio e religione. Testo, immagine, comunicazione: immagine come linguaggio, in *Bollettino di archeologia online*, 73-76.
- G. Savio 2004
Lo scavo del 2003, in E. Acquaro – G. Savio (edd.), *Scavi e ricerche a Mozia - I (= Biblioteca di Byrsa, 2)*, 35-41.
- P. Scarpi 1989
La rivoluzione dei cereali e del vino: Demeter, Dionysos, Athena, in O. Longo - P. Scarpi (edd.), *Homo Edens*, Verona, 57-66.
- P. Scarpi 1991
La geografia mitica di Dioniso e lo spazio scenico, in F. Berti (ed.), *Dionysos. Mito e mistero. Atti del Convegno Internazionale (Comacchio, 3-5 novembre 1989)*, Ferrara, 401-415.
- P. Scarpi 1996
Spazi e luoghi del vino nell'antica Grecia, in *Studi e materiali di storia delle Religioni*, 62, 547-52.
- P. Scarpi 2007
Le religioni dei misteri. Eleusi, dionisismo, orfismo, I, Milano.
- P. Scarpi 2008
Le religioni dei misteri. Samotraccia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitraismo, II, Milano.
- F. Schiariti 2010

Zeus Meilichios: tipologia religiosa e rapporti con il mondo punico, in E. Acquaro - P. De Vita – A. Iannucci (edd.), *Selinunte si racconta. Atti della giornata di studi CAM 5 maggio 2010*, Messina, 29-33.

T. S. Schmidt 1999

Plutarque et les barbares. La rhétorique d'une image (= *Collection d'études classiques*, 14) Louvain-Namur.

P. Serra Zanetti 2005

La preghiera nei misteri, in A. Cacciari - F. Citti - C. Neri - L. Perrone (edd.), *Imitatori di Gesù Cristo. Scritti classici e cristiani* (= *Momenti della chiesa italiana*), Bologna.

G. Sfameni Gasparro 1994

Le religioni del mondo ellenistico, in G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, Roma-Bari, 409-52.

G. Sfameni Gasparro 2003

Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico, Cosenza.

G. Sfameni Gasparro 2006

Misteri e culti orientali: un problema storico-religioso, in C. Bonnet – J. Rüpke – P. Scarpi (edd.), *Religions orientales - culti misterici: Neue Perspektiven - nouvelles perspectives - prospettive nuove* (= *Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge*, 16), Stuttgart, 181-210.

G. Sfameni Gasparro 2008

Demetra al confine tra i Greci e Punici: osservazioni sul culto della Malophoros a Selinunte, in *Greci e Punici in Sicilia tra V e IV sec. a.C.*, Caltanissetta-Roma, 101-20.

G. Sfameni Gasparro 2009

Aspects of the Cult of Demeter in Magna Graecia: The "Case" of san Nicola di Albanella, in G. Casadio - P.A. Johnston (edd.), *Mystic cultis in Magna Graecia*, Austin, 139-60.

A. Simonetti 1983

Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche, in *Rivista di studi fenici*, 11, 91-111.

V. A. Sirago – N. Roncone – G. Ruotolo – E. Pierangeli 2007

Vinalia, Putignano.

G. Sissa – M. Detienne

La vita quotidiana degli dei Greci, Roma-Bari.

SNG 1982

Sylloge Nummorum Graecorum. The royal Collection of Coins and Medals Danish National Museum, II, Thrace and Macedonia, West Milford, New Jersey.

SNG 1983

Sylloge Nummorum Graecorum. France. Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles. Collection Jean et Marie Delepierre, Paris.

J. A. Soggin 1981

La religione fenicia nei dati della Bibbia, in *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali, atti del colloquio in Roma 6 marzo 1979* (= *Studi Semitici*, 53), Roma, 81-106.

M. Sordi 1990

Filisto e la propaganda dionisiaca, in *Purposes of History. Proceedings of the International Colloquium (Leuven, 25-26 May 1988)*, Leuven, 159-71.

M.F. Sousa Silva 2007

Bacantes de Eurípides: símbolos em confronto, in *Synthesis*, 14, 11-30.

F. Spagnoli 2007

Un altare bruciaprofumi punico dalla “casa del sacello domestico” (Mozia), in A.M. Arruda - C. Gómez Bellard - P. van Dommelen (edd.), *VI Congresso Internacional de Estudos Fenício Púnicos* (= *Cadernos da UNIARQ*, 3), 330 – 51.

F. Spagnoli 2012

Rinvenimenti ceramici del pozzo sacro P. 1660, in *Alle sorgenti del kothon. Il rito a Mozia nell'area sacra di Baal 'Addir – Poseidon. Lo scavo dei pozzi sacri nel Settore C sud-Ovest (2006-2001)* (= *Quaderni di archeologia fenicio-punica/CM 02*), Roma, 53-56.

A. Spanò Giammellaro 1989

Mozia: scavi nell'area «K est» - Campagna 1985 (Notizie preliminari), in *Sicilia archeologica*, 69-70, 39-48.

A. Spanò Giamellaro 2000

Il vino nel mondo fenicio-punico, in D. Tomasi – C. Cremonesi (edd.), *L'avventura del vino nel bacino del mediterraneo. Itinerari storici ed archeologici prima e dopo Roma, Simposio Internazionale Conegliano 30 settembre – 2 ottobre 1998*, Conegliano, 45-69.

A. Spanò Giammellaro 2004

Pappe, vino e pesce salato. Appunti per uno studio della cultura alimentare fenicia e punica, in *Kokalos*, 46, 417-64.

F. Spatafora 2000

Indigeni, Punici e Greci in età arcaica e tardo arcaica sulla Montagna di Marineo e nella valle dell'Eleuterio, in *Terze Giornate Internazionali di Studi sull'area elima (Gibellina-Erice-Contessa Entellina, 23-26 ottobre 1997)*, Pisa – Gibellina, 895-918.

F. Spatafora 2002

La Montagnola – Makella, in F. Spatafora – S. Vassallo (edd.), *Sicani Elimi e Greci: storie di contatti e terre di frontiera*, Palermo, 87-90.

F. Spatafora 2009

Culti e ceramiche greche nei santuari dei centri indigeni della Sicilia occidentale, in S. Fortunelli – C. Masseria (edd.), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia (Atti Convegno Perugia 14-17 marzo 2007)*, Venosa, 739-57.

- F. Spatafora 2010
Indigeni e Greci negli emporia fenici della Sicilia, in *XVII International Congress of Classical Archaeology, Rome, 22-26 September 2008*, *Bollettino di Archeologia on line*, volume speciale A/A5/4, 34-46.
- F. Spatafora 2010a
Ritualità e simbolismo nella necropoli punica di Palermo, in R. Dolce (ed.), *Atti della giornata di studi in onore di A. Spanò, 30 maggio 2008*, Palermo, 23-39.
- F. Spatafora 2012
Interrelazioni e commistioni nella Sicilia nord-occidentale: i contesti funerari come indicatori archeologici, in F. Berlinzoni (ed.), *Convivenze etniche, scontri e contatti di culture in Sicilia e Magna Grecia (= ARISTONOTHOS. Scritti per il Mediterraneo antico, NIC 07)*, Trento, 15-57.
- F. Spatafora 2012a
Tucidide e la "colonizzazione" fenicia in Sicilia, in M. Congiu - C. Micciché - S. Modeo (edd.) *Dal mito alla storia. La Sicilia nell'Archeologia di Tucidide*, Caltanissetta-Roma, 253-63.
- N. Spineto 2005
Dionysos a teatro: il contesto festivo del teatro greco (= Storia delle religioni, 16), Roma.
- G. Squillace 2011
Pitagora in Fenicia? Osservazioni su Giamblico, Vita Pyth., II, 5 – III, 17, in M. Intrieri - S. Ribichini (edd.), *Fenici e Italici, Cartagine e la Magna Grecia. Popoli a confronto, culture a confronto. Atti del Convegno Internazionale, Cosenza, 27-28 maggio 2008*, I (= *Rivista di studi fenici*, 36. 2008), Pisa – Roma, 51-72.
- A. Stewart 1993
Faces of power: im Alexander's age and Hellenistic politics (= Hellenistic culture and society, 11), Berkeley.
- A. Stiglitz 2009
Cagliari fenicia e punica, in *Rivista di studi fenici*, 35, 43-71.
- A. Stiglitz 2009a
Mondo punico e ceramica attica nell'Oristanese, in S. Fortunelli – C. Masseria (edd.), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia e dell'Italia (Atti convegno Perugia 14-17 marzo 2007)*, Venosa, 563-82.
- S. Stockwell 2010
Before Athens: early popular government in phoenician and greek city states, in *Geopolitics, History, and international relations* 2 (2), 123-35.
- C. Stringer 2007
Nicea, Dioniso e figli: il mito e la città, in *Acme*, 60, 1, 3-36.
- F. Susanna 2007

Templi punici o di matrice punica con cripta o con strutture sotterranee in Nord Africa, in Vicino Oriente 13, 141-76.

I. Tamburello 1966

Punici e Greci a Palermo nell'età arcaica?, in *Kokalos*, 12, 234-39.

I. Tamburello 1970

La Montagnola di Marineo, in *Sicilia archeologica*, 10, 31- 38.

I. Tamburello 1981

Palermo punico-romana: la lavorazione del legno e dei prodotti vegetali, in *Sicilia Archeologica*, 45, 35-42.

I. Tamburello 1982

Magia e religiosità punica, in *Sicilia Archeologica* 15, 49-50.

I. Tamburello 1998

Osservazioni sui corredi funerari, in *Palermo punica. Museo Archeologico Regionale Antonio Salinas, 6 dicembre 1995 – 30 settembre 1996*, Palermo, 119-26.

A. Taramelli 1912

La necropoli punica di Predio Ibba a S. Avendrace, Cagliari (scavi del 1908), in *Monumenti Antichi*, 21, 45-169.

A. Taramelli 1914

Guida del Museo Nazionale di Cagliari, Cagliari.

V. Tardo 1997

Materiali della necropoli punica di Solunto: studi preliminari. Ceramica d'importazione e di tradizione greca, in *Archeologia e territorio*, Palermo, 75-93.

A. L. Tempesta 2005

Attestazioni del mito di Ios e del culto di Dioniso a Metaponto: alcune considerazioni, in M.L. Nava - M. Osanna (edd.), *Lo spazio del rito. Santuari e culti in Italia meridionale tra Indigeni e Greci (Atti delle giornate di studio Matera 28-29 giugno 2002)*, Bari, 83-90.

S.-T. Teodorson 1999

Dionysus Moderated and Calmed: Plutarch on the Convivial Wine, in J.G. Montes Cala – M. Sánchez Ortiz de Landaluce – R.J. Gallé (edd.), *Plutarco, Dioniso y el vino: Actas del VI simposio español sobre Plutarco, Cadiz 14-16 de mayo 1998*, Madrid, 57-69.

A. Testa 2010

Il principale ingrediente nella cucina del sacrificio greco...in Francia. Presenza ed importanza del Saggio sul misticismo greco di Dario Sabbatucci negli studi di Marcel Detienne e Jean Pierre Vernant, in *Antrocom*, 6, 31-38.

E. Titone 1968-1969

Sopravvivenza del culto del Dio-Toro a Mozia e nel mondo punico, in *Kokalos*, 14-15, 320-26.

- K. Topper 2009
Primitive Life and the Construction of the Sympotic past in Athenian Vase Painting, in *American Journal of Archaeology*, 113, 1, 3-26.
- G. Tore 1995
Ricerche e studi di Archeologia Fenicio-punica in Sardegna (1989-1994), in S. Moscati (ed.), *I Fenici: ieri, oggi, domani. Ricerche, scoperte, progetti (Roma 3-5 marzo 1994)*, Roma, 449-54.
- G. Tore 1998
Cippi, alterini, stele e arredi, in *Palermo punica. Museo Archeologico Regionale Antonio Salinas, 6 dicembre 1995 – 30 settembre 1996*, Palermo, 417-27.
- M. Torelli 1977
Greci e indigeni in Magna Grecia: ideologia religiosa e rapporti di classe, in *Studi storici*, 18, 4, 45-61.
- M. Torelli 2012
Riflessioni senza pretese di voler concludere, in S. Angiolillo – M- Giuman . C. Pilo (edd.), *Meixis. Dinamiche di stratificazione culturale nella periferia greca e romana. Atti del Convegno Internazionale di Studi “Il sacro e il profano”*, Roma, 137-255.
- M. Tortorelli Ghidini 2007
Religiosità e culti misterici. Le lamine d'oro orfiche, in E. Greco - M. Lombardo (edd.), *Atene e l'Occidente. I grandi temi. Atti del convegno internazionale Atene 25-27 maggio 2006*, Atene, 285-91.
- M.P. Toti 2005
Protomi e maschere puniche della collezione G. Whitaker, in *Mozia XI (= Quaderni di Archeologia Fenicio-Punica, II)*, Roma 557-62.
- M.P. Toti 2008
Le “collezioni” del Museo Whitaker di Mozia, in E. Acquaro – D. Ferrari (edd.), *Le antichità fenicie rivisitate. Miti e culture (= Biblioteca di Byrsa, 5)*, Lugano, 69 – 82.
- M.P. Toti 2011
Protomi e maschere puniche della collezione G. Whitaker, in *Mozia - XI. Zona C. Il tempio del kothon. Rapporto preliminare delle campagne di scavi XXIII e XXIV (2003-2004) condotte congiuntamente con il Servizio Beni Archeologici della Soprintendenza Regionale per i Beni Culturali e Ambientali di Trapani (= Quaderni di Archeologia Fenicio-Punica, II)*, Roma, 557-62.
- C. Tronchetti 1979
Contributo allo studio del commercio tharrense. Vasi attici a figure nere del Museo Nazionale Archeologico di Cagliari, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, 91-1, 63-69.
- C. Tronchetti 1994
La ceramica attica a vernice nera di IV sec. a.C. della Sardegna, in *Quaderni della Soprintendenza Archeologica per le Province di Cagliari e Oristano*, XI, 165-94.

- C. Tronchetti 1997
La tomba 12 (A.R.) della necropoli punica di Sant'Antioco, in P. Bernardini - R. D'Oriano - P. G. Spanu (edd.) *Phoinikes B SHRDN. I Fenici in Sardegna*, Oristano, 115-16, 289-98.
- C. Tronchetti 2003
La ceramica attica in Sardegna tra il VI e IV sec. a.C.: significato e problemi, in F. Giudice - R. Panvini (edd.), *Il greco, il barbaro e la ceramica attica. Immaginario del diverso, processi di scambio e autorappresentazione degli indigeni (Atti Convegno Catania, Caltanissetta, Gela, camarina, vittoria, Siracusa 2001)*, Roma, 177-82.
- C. Tronchetti 2005
Considerazioni sulle importazioni etrusche e greche a Neapolis, in R. Zucca (ed.), *Splendidissima Civitatis Neapolitanorum*, Roma, 130-35.
- C. Tronchetti 2009
Ceramica attica e ideologia nella Sardegna punica, in S. Fortunelli-C. Masseria (edd.), *Ceramica attica da santuari della Grecia, della Ionia, dell'Italia: Atti convegno internazionale, Perugia 14-17 marzo 2007*, Venosa, 553-62.
- C. Tronchetti 2010
Bere vino "alla greca" nella Sardegna punica?, in *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Roma 2008: XVII International Congress of Classical Archaeology. Rome, 22-26 September* (= [Bollettino di Archeologia On Line](#)), Roma, 29-36.
- C. Tronchetti 2010a
La facies fenicia di Nora, in *Rivista di studi fenici*, 38-1, 119-30.
- Ju.B. Tsirkin 2003
Ethnic and Political Changes in Near Asia and the Fate of Phoenicia at the Dawn of Phoenician History, in *Rivista di studi fenici*, 31, 109-22.
- V. Tusa 1962
L'irradiazione della civiltà greca nella Sicilia occidentale, in *Kokalos*, 8, 153-66.
- V. Tusa 1964-1965
Testimonianze fenicio puniche in Sicilia, in *Kokalos*, 10-11, 589-602.
- V. Tusa 1966
Aree sacrificali a Selinunte e a Solunto, in *Mozaia-II*, Roma, 143-53.
- V. Tusa 1967
Le divinità ed i templi di Selinunte, in *Kokalos*, 13, 186-93.
- V. Tusa 1971
Selinunte punica, in *Rivista dell'Istituto nazionale d'archeologia e storia dell'arte*, 18, 47-68.
- V. Tusa 1972-1973
I centri punici della Sicilia, in *Kokalos*, 18-19, 32-47.

V. Tusa 1973

"Il luogo di arsione". *Lo scavo del 1971*, in A. Ciasca - V. Tusa - M.L. Uberti, *Mozia - VIII. Rapporto preliminare della Missione congiunta con la Soprintendenza alle Antichità della Sicilia Occidentale* (= *Pubblicazioni del Centro di studio per la civiltà fenicia e punica*, 14; *Studi semitici*, 45), Roma, 35 – 56.

V. Tusa 1976

Segni di Tanit a Selinunte, in *Revista de la Universidad Complutense*, 25, 29-35.

V. Tusa 1977

Nuovi rinvenimenti nel santuario della Malophoros a Selinunte, in *Cronache di archeologia e di storia dell'arte*, 16, 115-18.

V. Tusa 1990

Da Mozia a Marsala: un crocevia del Mediterraneo, in G. Pisano (ed.), *Da Mozia a Marsala*. Marsala, 4-5 aprile 1987, Roma, 37 – 43.

V. Tusa 1996

L'area industriale di Mozia, in E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, I, Pisa – Roma, 1003-19.

V. Tusa 2000

Il santuario fenicio-punico di Mozia, detto di "Cappiddazzu", in M.E. Aubet - M. Barthélemy (edd.), *Actas del IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos*, Cádiz, 1397 – 1417.

V. Tusa 2003

Dall'urbanistica alle terrecotte: motivi greci nelle manifestazioni culturali puniche, in G. Fiorentini - M. Caltabiano – A. Calderone (edd.), *Archeologia del Mediterraneo. Studi in onore di Ernesto De Miro* (= *Bibliotheca archaeologica*, 35), Roma, 711-19.

V. Tusa – M. L. Famà 2000

Le stele del Meilichios di Selinunte (= *Archeologia mediterranea e del Vicino Oriente*, 1), Padova.

M.L. Uberti 1974

Una figura pterofora su una stele moziense?, in *Rivista di studi fenici*, 2, 101-103.

M.L. Uberti 1975

Le terrecotte, in E. Acquaro - S. Moscati - M.L. Uberti, *Anecdota Tharrhica* (= *Collezione di studi fenici*, 5), Roma, 17-50.

M.L. Uberti 1978

Scarabeo punico del Museo Archeologico Nazionale di Cagliari, in *Atti del 1° Convegno italiano sul Vicino Oriente Antico (Roma, 22-24 Aprile 1976)*: (= *Orientalis Antiqui Collectio - XIII*), Roma, 157 - 62

M.L. Uberti 1981

Stele e botteghe lapidee, in *Rivista di studi fenici*, 9, 69-81.

M. L. Uberti 1982

Tharros – VIII. Le stele, in *Rivista di studi fenici*, 10, 97-102.

G. Ugas - R. Zucca 1984

Il commercio arcaico in Sardegna – Importazioni etrusche e greche (620 – 480 a.C.), Cagliari 1984.

H. Uroz Rodríguez 2007

El "carnassier" alado en la cerámica ibérica del Sudeste, in *Revista del Museo Arqueológico de Murcia*, 63-82.

L.M. Urquhart 2008

Rituals and Community Cohesion in Central-Western Sicily, in *Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Roma 2008: XVII International Congress of Classical Archaeology. Rome, 22-26 September* (= [Bollettino di Archeologia On Line](#)), Roma, 32-42.

L.M. Urquhart 2010

Colonial religion and indigenous Society in the archaic western Mediterranean, c 750-400 BCE. (Thesis: Ph. D. Stanford: Stanford University).

M. Valdés Guía 2008

La revalorización de la Tierra y de la "autoctonía" en las Atenas de los Pisistráidas: el nacimiento de Erictonio y de Dioniso órfico, in *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 26, 235-54.

O. Valentini

Nuove stele sulcitane (1995/1996), in *Rivista di studi fenici*, 25, 179-201.

G. Vanotti 2002

Storia, mito e rito nella fondazione di Cartagine, in J. Martínez-Pinna Nieto (ed.), *Mito y ritual en el antiguo occidente mediterráneo*, Málaga, 55-71.

M. Vegas 1987

Karthago: Stratigraphische Untersuchungen 1985, in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 94, 351-412.

I. Venturi 1994

Le Baccanti, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 60, 25-56.

I. Venturi 1997

Dioniso e la democrazia ateniese, Roma.

A. Verbovsek 2011

The correlation of rituals, emotions, and literature in ancient Egypt, in A. Chaniotis (ed.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation Ritual* (= *Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien*), Stuttgart, 235-61.

- J. Vercoutter 1945
Les objets égyptiens et égyptisants du mobilier funéraire Carthaginois (= *Bibliothèque archéologique et historique*, 40), Paris.
- P. Vilatela 1994
Artemis y Dioniso ibéricos: apelación a Plutarco, in M. Garcia Valdés (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco: Oviedo 30 de abril a 2 de mayo de 1992*, Madrid, 263-72.
- A. Villa 1998
 Ceramica a figure nere e rosse, in *Palermo punica. Museo Archeologico Regionale Antonio Salinas*, 6 dicembre 1995 – 30 settembre 1996, Palermo, 268-69.
- M.C. Villannueva Puig 2009
Ménades. Recherches sur la genèse iconographique du thiasse féminin de Dionysos des origines à la fin de la période archaïque (= *Collection d'études anciennes*, 137), Paris.
- G. Visconti 2010
Del vino per danzare: anziani comasti nell'immaginario ateniese, in *Alétheia: revista de estudos sobre Antigüidade e Medievo*, 1, 1-15.
- G. C. Vittozzi 2011
La cultura magico-religiosa egizia in Algeria, in L.I. Manfredi - A. Soltani (edd.), *I Fenici in Algeria. Le vie del commercio tra il Mediterraneo e l'Africa Nera. Mostra internazionale - Palais de la Culture Miufdi Zakaria - Alger 20 gennaio - 20 febbraio 2011*, Bologna, 159-64.
- J. Vives-Ferrándiz Sánchez 2004
Tripodes, ánforas y consumo de vino: acerca de la actividad comercial fenicia en la costa oriental de la Península Ibérica, in *Rivista di studi fenici*, 32, 9-33.
- A. Warburg 2002
Introduzione all'atlante Mnemosyne, Torino.
- A. Warburg 2004
La dialettica dell'immagine, Milano.
- P. Wathelet 1991
Dionysos chez Homère ou la folie divine, in *Kernos*, 4, 61-82.
- C. Weber 2002
The Dionysus in Aeneas, in *Classical Philology*, 97, 322 – 43.
- L. West 1983
The Orphic Poems, Oxford - New York.
- J.I.S. Whitaker 1921
Motya. A Phoenician colony in Sicily, London.
- H. Wrede 1991

Matronen im kult des Dionysos, in *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Rom*, 98, 163-88.

P. Xella 1969

Sull'introduzione del culto di Demeter e Kore a Cartagine, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 40, 215-28.

P. Xella 1978

Un testo ugaritico recente (RS 24.266, Verso, 9-19) e il «sacrificio dei primi nati», in *Rivista di studi fenici*, 6, 127-36.

P. Xella 1977

Studi sulla religione della Siria antica, 1. Bel e il vino (RS 24.238), in *Studi storico-religiosi*, 229-61.

P. Xella 1981

Aspetti e problemi dell'indagine storico religiosa, in *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali, Atti del Colloquio in Roma 6 marzo 1979 (= Studi Semitici, 53)*, 7-28.

P. Xella 1983

Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan, Verona.

P. Xella 1986

Le polythéisme phénicien, in C. Bonnet - E. Lipiński - P. Marchetti (edd.), *Religio phoenicia: Acta Colloqui Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis decembris anni 1984 (= Studia Phoenicia, 4)*, Namur, 29-39.

P. Xella 1991

Tendenze e prospettive negli studi fenici e punici, in *Atti del II congresso internazionale di studi Fenici e Punici (Roma 9-14 novembre)*, Roma, 417-29.

P. Xella 1995

La religione fenicia: parametri cronologici e tipologia storica, in S. Moscati (ed.), *I Fenici: ieri, oggi, domani. Ricerche, scoperte, progetti (Roma 3-5 marzo 1994)*, Roma, 139-49.

P. Xella 1999

Le problème du «synchrétisme» au Proche-Orient pré-classique, in C. Bonnet – A. Motte (edd.), *Les synchrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique, Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997*, Bruxelles-Rome, 131-48.

P. Xella 2001(ed.)

Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee, Verona.

P. Xella 2003

Sulla più antica storia del dio del vino, in *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*, Harrassowitz, Wiesbaden, 680-89.

P. Xella 2006

Archeologia e storia delle religioni. Riflessioni sulla terminologia e sul metodo, in M. Rocchi – P. Xella (edd.), *Archeologia e religione. Atti del I Colloquio del “Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee” Roma 15 dicembre 2003 (= Storia delle religioni, 2)*, Verona, 3-16.

P. Xella 2006a

La religione fenicia e punica: studi recenti e prospettive di ricerca, in J.-P. Vita - J.Á. Zamora (edd.), *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica. Actes du séminaire, Zaragoza, 22 décembre 2003 (= Cuadernos de Arqueología Mediterránea, 13)*, Barcelona, 51-59.

P. Xella 2007

Religione e religioni in Siria-Palestina. Dall'Antico Bronzo all'epoca ellenistica, Roma.

P. Xella 2010

Per un modello interpretativo del tofet: il tofet necropoli infantile?, in G. Bartoloni - P. Matthiae - L. Nigro - L. Romano (edd.), *Tiro, Cartagine, Lixus: nuove acquisizioni Atti del Convegno Internazionale in onore di Maria Giulia Amadasi Guzzo Roma, 24-25 novembre 2008 (= Quaderno Vicino Oriente V)*, Roma 259-78.

P. Xella 2012

Il Tophet. Un'interpretazione generale, in S. Angiolillo – M. Giuman – C. Pilo (edd.), *Meixis. Dinamiche di stratificazione culturale nella periferia greca e romana, Atti del Convegno Internazionale di Studi “Il sacro e il profano” Cagliari, Cittadella dei Musei 5-7 maggio 2011*, Roma, 1-17.

P. Xella – M. Rocchi 2006 (edd.)

Archeologia e religione. Atti del I Incontro di studio del « Gruppo di contatto CNR per lo studio delle religioni mediterranee (= Storia delle religioni, 2), Verona.

J.-Á. Zamora 2000

La vid y el vino en Ugarit (= Banco de datos filológicos Semíticos Noroccidentales – Monografías – 6), Madrid.

J.-Á. Zamora 2005

Jugo de cepas, sangre de uvas: la viticultura y la vinificación en el antiguo Oriente Próximo, in *Actas del I Congreso sobre Etnoarqueología del Vino Bullas 4-6 noviembre de 2004 (= Revista Murciana de Antropología, 12)*, 69-98.

J.-Á. Zamora 2006

L'ubriachezza a Ugarit: un'eredità discussa, in *Mediterranea*, 2, 9-26.

J. Á. Zamora 2009

Marzeah and thíasos, in *Aula Orientalis*, 27, 129-36.

G. Zanetto 2007

I Miti Greci, Milano.

C. Zoppi 1996

Le cretule di Selinunte, in M. F. Boussac – A. Invernizzi (edd.), *Archives et sceaux du monde hellénistique*, Torino, Villa Gualino, 13- 16 Gennaio 1993 (= *Bulletin de Corrispondance Hellénique*, suppl. 29), Athènes, 327-40.

R. Zucca 1986

Elementi di cultura materiale greci ed etruschi nei centri fenici, in *Società e Cultura in Sardegna nei periodi orientalizzante e arcaico* (fine VIII sec. a.c. 480 a.C.). *Rapporti tra Sardegna, Fenici, Etruschi e Greci. Un millennio di relazioni fra la Sardegna e i paesi del Mediterraneo*, Atti del I Convegno di Studi (Selargius-Cagliari 1985), Cagliari, 55-63.

R. Zucca 1987

Neapolis e il suo territorio, Oristano.

R. Zucca 1997

La città punica di Neapolis, in P. Bernardini - R. D'Oriano – P. G. Spanu (edd.), *Phoinikes B SHRDN. I Fenici in Sardegna*, 131-36, 304-12.

R. Zucca 2005

Le terrecotte figurate del deposito votivo di Neapolis, in R. Zucca (ed.), *Splendidissima civitas Neapolitanorum*, Roma, 161-66.