BIOTÊS PALINAGRETON ARCHÊN

EL MITO DE TILO Y LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS EN NONO DE PANÓPOLIS

José Luis Espinar

Universidad de Málaga

David Hernández de la Fuente

Universidad Complutense

Los autores realizan un estudio del relato del raro mito de Tilo elaborado por Nono de Panópolis en sus *Dionisiacas*, analizando profundamente sus controvertidas fuentes, las aportaciones originales del panopolitano, su estilo y sus íntimas relaciones de contenido subyacentes en el paralelo episodio de la resurrección de Lázaro de su otra obra, la *Paráfrasis del Santo Evangelio según Juan*.

The authors study the narration of the rare myth of Tylos in Nonnus' *Dionysiaca*, offering a deep analysis of the controversial sources, his original contribution, his style and the close connection of deep contents with the episode of the resurrection of Lazarus in his *Paraphrase of the Gospel according to Saint John*.

Al final del canto 25 de las *Dionisiacas* de Nono de Panópolis nos encontramos con la écfrasis del divino «escudo del Olimpo», obra del «sabio artesano» Hefesto, que es entregado a Dioniso por Atis de parte de Rea, nodriza y aya del dios del vino, para que le ayude a culminar su divina empresa contra los indios impíos sin temer las intervenciones de la celosa Hera y el brutal Ares a favor de éstos. En esta descripción, *imitatio cum variatione* de la del homérico escudo de Aquiles y bastante más extensa [1], asistimos a una representación del universo en forma concéntrica: en el centro del redondo escudo aparecen la tierra y el mar, a su alrededor el cielo, con el sol y la luna, y las constelaciones, y rodeándolo todo el Océano. A estas figuraciones se le añaden cuatro escenas, que, a diferencia del modelo homérico, no reproducen imágenes de la vida cotidiana, sino otras míticas, relacionadas de un modo u otro con Dioniso. En concreto, y por orden de aparición, la construcción de los muros de Tebas, el

rapto de Ganimedes y el banquete de los dioses, el mito de Tilo y, por último, el ardid de Rea para salvar a Zeus de Crono [2]. La tercera escena, que abarca más de la mitad de la écfrasis (vv. 451-552), se centra en un raro mito de origen lidio que narra la resurrección de un héroe muerto por una serpiente terrígena gracias a una hierba milagrosa: el mito de Tilo y la hierba «balis».

El relato noniano del mito es más o menos como sigue:

Mientras pasea junto a la ribera del río Hermo, en tierra de Lidia, Tilo toca una serpiente con la mano y ésta le ataca envenenándole, con lo que cae muerto. Mientras una Náyade llora el cadáver del joven, de apariencia pastoril, se describen los destrozos que anteriormente ha causado la fiera: los otros caminantes devorados, el bosque devastado por el vórtice de las fauces del dragón, etc.. Entonces entra en escena Moria, la hermana de Tilo, que ha visto su muerte desde la distancia, y mientras llora junto a la guarida de la serpiente, se encuentra con el gigante Damasén, hijo de la tierra, que tuvo a Eris como nodriza y ya nació con armas y barbas de guerrero hoplítico.

Moria le implora al gigante que vengue a su hermano Tilo, aún palpitante en el suelo y Damasén ataca a la enorme serpiente con un árbol arrancado de raíz. A su vez, ésta contraataca con sus anillos intentando trabar los pies del gigante y arrojándole su veneno al rostro. Pero Damasén logra clavarle en la espina dorsal el árbol, que milagrosamente enraíza de nuevo tras ser usado como arma.

Ya muerto el dragón, su hembra, al ver el cadáver, marcha hacia las montañas fecundas y trae de ellas en su boca una hierba mágica, la llamada «flor de Zeus». Tras aplicarla a las fosas nasales de la serpiente muerta, ésta recupera la vida al instante y se dirige hacia su cubil.

Al ver al monstruo redivivo, Moria se lanza a probar con el cadáver de su hermano y, tras poner la hierba vivificante en la nariz de Tilo, le inspira nueva vida y el alma vuelve al cuerpo. Tilo resucita gradualmente, como si se desentumeciera después de un largo sueño: retoma el aliento, el movimiento de manos y pies, la vista y la voz.

1. Fuentes y trasfondo del pasaje

En cuanto a las fuentes utilizadas por Nono para su pictórica descripción de la escena, hay que decir que son inciertas y las que se han sugerido tienen diversa procedencia.

Pues bien, con relación a Tilo, la hierba vivificadora y la serpiente tenemos un fragmento del historiógrafo Janto de Lidia [3], del V a.C., y el resumen de

Plinio del relato de Janto: «Janto, autor de unas historias, cuenta en el primer libro de ellas que una cría de serpiente, muerta, fue devuelta a la vida por su progenitor con una hierba a la que llama balis, y que con la misma le fue restituida la vida a Tilón, al que la serpiente había asesinado» [4]. En el caso de Tilo/Tilón no se nos dice quién le aplica la hierba y/o si mata a la serpiente. También contamos con tres monedas locales lidias, representantes únicos de sus tipos, que hacen alusión a esta leyenda. En la más antigua, de época de Alejandro Severo (222-35), aparecen de pie, frente a frente, Tilo y Masnes, sus nombres entre ambos, cada uno con una maza. Masnes entrega la hierba de la vida a Tilo, a cuyos pies yace una serpiente muerta. En la segunda, de época de Gordiano III (238-44), Masdnes ataca con su maza a una serpiente que porta la hierba en su boca. Y en la tercera, dedicada a Otacilia, esposa de Filipo el Árabe (244-49), aparece Tilo conduciendo un carro tirado por dragones [5]. Estas monedas han sido comentadas por P. Weiss en el *LIMC* [6], en un artículo de gran interés en el que aparecen reproducidas las dos primeras. A Masnes/Masdnes lo cita Heródoto, esta vez bajo el nombre de Manes, como rey mítico de Lidia, padre del rey Atis, del rey Cotis y abuelo de Asies. Una genealogía distinta encontramos en Dionisio de Halicarnaso, para el que Masnes, hijo de Zeus y la Tierra y primer rey de Lidia, tiene de Calírroe a Cotis, el cual se casa con Halia, hija del también terrígena Tilo, y engendra a Atis y Asies [7]. Por otra parte, una tribu de Sardes llevaba el nombre de Masdnes, según L. Robert [8]. Además, se han encontrado inscripciones con nombres propios formados a partir de la raíz de Tilo [9], una fraternidad de Mileto tenía el nombre de Tilónidas [10] y el historiógrafo Nicolao de Damasco cita a Sadiates, de la tribu de Tilón, y a Lixo, de la tribu Tilonia [11].

También contamos con una referencia, posterior a Nono, de Eneas de Gaza, que, entre sus listas de resucitados, menciona a un Tilón de Lidia vuelto a la vida gracias a Heracles [12]. Hay otros textos que hablan de la leyenda, aunque no directamente, y sin nombres de personajes, como los gramáticos Herodiano, Arcadio y Teodosio y los *Etymologicum Genuinum*, *Symeonis* y *Magnum*, que habla de la planta *bállis*: «tiene forma de flor, que parece hacer resucitar a los muertos» [13], y otros que cuentan relatos que guardan gran similitud. Así, Higino nos dice que Heracles, por encargo de la reina lidia Ónfale, mató a una serpiente que asesinaba a muchos hombres y arrasaba las cosechas de las riberas del Sangario, y que la constelación de Serpentario (Ofiuco) conmemoraba su hazaña [14].

Pero hay dos precedentes al respecto que resultan de gran interés para la comprensión del mito de Tilo: el Poema de Gilgamesh y la leyenda de Minos y Glauco. El primero supone la referencia más antigua que conservamos sobre la planta de la vida y la serpiente. En él, el héroe de Uruk, angustiado ante la perspectiva de su propia muerte (pues sólo dos terceras partes de su ser son divinas) tras contemplar la de su compañero y amigo Enkidu, decide ir en busca del famoso Utnapishtim y su esposa, ambos inmortales pero anteriormente mortales, para que le digan su secreto. El afán de inmortalidad en Gilgamesh contiene ya en época tan temprana toda la tragedia de la condición efímera del

hombre. Tras muchas peripecias logra llegar ante él, que le cuenta la historia del diluvio universal y cómo él y su esposa por orden divina construyen una nave y salvan a todas las especies animales, de un modo muy semejante a la historia de Noé, y cómo ambos reciben la inmortalidad de los dioses como premio. Para atraer la atención de los dioses le dice a Gilgamesh que no duerma en seis días y siete noches, pero el héroe no lo consigue. Utnapishtim, al ver la desesperación del de Uruk, le revela el secreto de la planta de la vida eterna, que habita en el fondo del mar. Gilgamesh la consigue y emprende el regreso a su patria para compartirla con su pueblo, pero en la travesía, en un momento que vara su barca para bañarse en una fuente de frescas aguas [15], una serpiente nota el olor de la planta y la roba, mudando de piel inmediatamente [16]. Un dato interesante relativo a la planta, que hay que comer, y no oler como en Nono o restregar como en el relato de Minos y Glauco, es que ésta no «resucita» sino que devuelve la juventud, de ahí el nombre que le da Gilgamesh: *shibu issahir amelu*, «el viejo se vuelve hombre». De todas formas, proporciona juventud eterna y, por tanto, la inmortalidad, aunque no levanta a los muertos, como en los demás testimonios.

El segundo relato, más sugerente aún, es el relativo al mito cretense de Minos y Glauco, que se remonta, según las fuentes [17], al s. V a.C. La leyenda cuenta que Glauco, siendo niño, en pos de un ratón cayó en una jarra de miel y se ahogó. Minos, su padre, lo encontró y por los Curetes supo que el hombre que acertara a describir el color de una de sus vacas que cambiaba tres veces de tonalidad al día lo reviviría. El adivino Poliido fue el que resolvió el enigma, de modo que Minos lo encerró en una habitación con el cadáver del niño con la intención de no dejarlo salir hasta que lo resucitara. En este aprieto, el adivino vio a una serpiente que se dirigía hacia el cadáver y la mató de una pedrada. En esto que aparece otra serpiente, que, al ver muerta a su congénere, vuelve llevando en la boca una hierba, con la que frota a su compañera, que de inmediato revive. Poliido toma entonces la hierba y la pasa por el cuerpo de Glauco, que también resucita.

Ante todos estos datos, podemos concluir que el mito de la hierba de la vida y la serpiente que la tiene o la utiliza está muy difundido por toda la cuenca mediterránea y el Próximo Oriente. A los antiguos siempre impresionó la muda de piel de la serpiente, que sin duda asociarían con la regeneración, el rejuvenecimiento, y por eso la consideraban como protectora de la fuente de la vida y, por tanto, de la inmortalidad. Incluso creían que la piel de la serpiente podía curar o matar. Por todo ello, simbolizaría las fuerzas positivas y negativas de la misma naturaleza. Por las coincidencias entre el relato de Janto y el cretense de Minos y Glauco, Hanfmann (pág. 70) considera que se habrían producido ciertos contactos entre Lidia y la Creta minoica y que éstos datarían del 2º milenio, a final del cual llegaría a Lidia también la historia de Gilgamesh, y ambos relatos acabarían conformando la leyenda lidia en torno a un núcleo local preexistente.

Sin embargo, estamos de acuerdo con Chuvín en que las coincidencias son demasiado exactas para remontarse tanto en el tiempo. De modo que nos parece más razonable pensar que los lidios helenizados (como Janto de Sardes, que escribía en griego y para griegos) asimilaron el relato cretense a sus leyendas locales por sus puntos en común y que los detalles de las dos serpientes y la imitación de la segunda serpiente procedan de la versión helénica. De hecho, en Asia Menor desde el s. V a.C. y durante todo el helenismo la cultura griega es la predominante y la imitada, como lo demuestran los diversos relatos míticos carios, lidios, sirios y tracios de época helenística que siguen muy fielmente tradiciones griegas. No hay duda, en cambio, que el núcleo del mito de Janto, que desarrolla Nono, es el lidio, manteniendo los nombres de los héroes locales,

Masnes/Masdnes y Tilo/Tilón, como muestran el resumen de Plinio, las monedas que, aunque tardías, mantienen un marcado sello autóctono, las citas de Heródoto y Dionisio de Halicarnaso, y la pervivencia de sus nombres como epónimos de tribus locales y como base para nombres propios. Pero estas figuras progresivamente fueron adaptándose a los esquemas y tradiciones griegas: en la segunda moneda de Masdnes con su maza atacando a la serpiente, la identificación con Heracles y la hidra es evidente, asimilación que ya reflejaban los textos, como el de Higino y luego el de Eneas de Gaza; en la tercera Tilo aparece tal y como se representaba a Triptólemo, en su carro tirado por dragones [18].

Así pues, es esta leyenda local lidia helenizada la que toma Nono como fuente, a través de una narración o *patria* que no nos ha llegado y que sería muy esclarecedora. Así nos lo indica con la presencia, en el primer lugar de la lista de personajes del relato, de la figura alegórica de Meonia, nombre poético de Lidia, tal como afirma Vian (pág. 39). Es muy posible que aquí Nono mezcle dos leyendas lidias cuyo nexo común fuera el personaje de Mas(d)nes y un ofidio: una en la que es agente resucitador de Tilo y matador de la serpiente que guarda o posee la hierba resucitadora, y otra en la que el héroe local acaba con un monstruo serpentino que assolaba la zona. Seguiría, por tanto, el núcleo lidio en elementos como el nombre de Tilo, en que éste había muerto por la serpiente, la lucha del héroe con el monstruo devastador y el nombre de la planta (*bállis/bális*). Recoge también elementos cretenses, como el modo de obtener la planta [19] y la presencia de dos ofidios. Ahora bien, el panopolitano aporta elementos originales, que bien pueden ser de su cuño o bien procedentes de la fuente o *patria* utilizada: como el desdoblamiento del papel de Masdnes de matador de la serpiente y agente de la resurrección en dos personajes, por una parte, Moria, hermana de Tilo, como la que pide ayuda para destruir al monstruo y la imitadora de la serpiente como agente de la revivificación, y por otra, Damasén, el gigante matador de la serpiente-dragón y vengador de Tilo; la presencia de la Náyade del Hermo que llora la muerte de Tilo (episodio muy noniano, por otra parte); el grado de parentesco entre las serpientes, que pasan a ser pareja en Nono desde el padre/madre e hijo en Janto; el nombre del gigante, que recuerda vagamente a Masdnes y que procedería de *dámneni*, muy apropiado por cierto a la actividad del terrígena, a través de *Dámasos*, con un sufijo *-en* que aparece en el frigio *Ballén* y en *essén* [20]; y el modo en que el gigante mata a la serpiente-dragón, de un arbolazo, a diferencia de la maza de Masdnes y la pedrada de Poliido.

2. Los destrozos del dragón.

Un primer aspecto que hay que destacar en la narración noniana –la écfrasis de esta escena en el escudo de Dioniso– es la descripción que se hace del comportamiento destructivo de la serpiente, de los destrozos que ocasiona el dragón en el orden de la naturaleza. Según Vian (pág. 37 y ss.) se pueden rastrear pasajes similares en tres lugares. Por un lado, en el *Himno Homérico a*

Apolo (302-4, 355-6) se describe la desolación producida por una *drákaina*, Delfine, (que, por cierto, aparece en *D.*13.28). También Teócrito (25.201-3) tiene un pasaje similar que pudo haber seguido el panopolitano, en el que se habla de los destrozos que produce el león de Nemea. Sin embargo, el pasaje más cercano a nuestro autor es, curiosamente, Higino *Astr.* 2.14.2, lo cual vuelve a poner sobre la mesa la discutida cuestión del uso de textos latinos por parte de Nono [21].

La figura del dragón en Nono está atestiguada en numerosas ocasiones [22]. En concreto, la serpiente que aparece representada en esta écfrasis tiene mucho que ver con los terrígenas y criaturas primordiales que, como Tifón o Alpo, asolan la naturaleza y son vencidas por un paladín del orden establecido u olímpico.

Por ello, en el tratamiento de los destrozos del monstruo, vemos que Nono aproxima la serpiente de Tilo a los otros terrígenas que describe en su obra en cuanto a la manera de asolar el mundo: arrancando árboles y, sobre todo, causando la muerte a los caminantes inocentes que se aventuran a pasar por allí. Cf. 25.474-480:

πολλάκι δ' ἔλκων
ἄστατον αὐτόρριζον ὑπὸ πνοιῆσιν ὀδόντων
δένδρεον εὐρώεντι κατέκρυφεν ἀνθερεῶνι,
ἔμπαλιν αὐερύων βλοσυρὸν φύσημα γενείων·
πολλάκι δ' ἔλκυσθέντα παλινδίνητον ὀδίτην
ἄσθημασιν ἐνδομύχοις πεφορημένον εἰς στόμα σύρων
τηλεφανῆς ὄλον ἄνδρα κεχηνότι δέξατο λαιμῶ.

«Muchas veces arrastraba un árbol bien plantado tras arrancarlo de raíz, lo sepultaba en su enorme garganta atrayéndolo con el tornado de sus fauces y, de nuevo, exhalaba un terrible soplo desde sus mandíbulas. Otras veces arrebatava al aterrado caminante y lo arrastraba dándole vueltas y vueltas hacia dentro de su boca con su cavernosa respiración. Y se podía ver entonces al desdichado hombre siendo engullido entero en sus fauces abiertas» (la traducción es nuestra).

Nono sigue, como veremos, unas pautas más o menos fijas a la hora de describir estos desastres: por una parte, la muerte de víctimas humanas inocentes y desprevenidas (pastores, caminantes o jinetes), y por otra, la alteración del orden establecido de las cosas en la naturaleza, simbolizada por la criatura que arranca árboles o montañas de cuajo, temática típica de los s. IV y V con luchas titánicas que ponen en peligro dicho orden establecido, lo que constituye una alegoría del recrudescimiento de las luchas entre los bárbaros (ya no tan) invasores y transgresores y los romanos, defensores del orden imperial.

La destructiva costumbre del monstruo, en su reiteración, se hace notar con la repetición de *polláki* dos veces, como en otros pasajes similares, y con el

verbo *hélko* (*polláki d' hélkon* [...] *polláki d' kelkysthénta*), que denota la fuerza aspiradora de la serpiente, que engulle absorbiendo en sus fauces árboles y despistados caminantes o pastores.

Un teómaco igualmente destructivo es Licurgo, de quien, en un pasaje de las *D.* (20.166-181) se habla en semejantes términos: muchas veces atrapó a algún desprevenido caminante y le asesinó (*achthophórous dè / pollákis en triódoisin alémonas ándras hodítas / désas eis dómon eílken, Enyalíoi dè tokêi / daitreúon hiéreue*)

Así ocurre también con el monstruoso Tifón (en los cantos I y II; 1.206-18, 2.644-49) y con Alpo, el gigante, que también acechaba a los desventurados jinetes para devorarlos (45.178 y ss.) [23] y asolaba los montes frondosos (*polláki d' eudéndroio di' oúreos eis nomòn hélkon / mēla mesembrízonta géron daitreúeto poimén*). Nótese de nuevo el uso reiterativo de *polláki* y el verbo *hélko*, que son características comunes al hablar de este tipo de desdichas.

Los efectos destructivos de estos terrígenas y teómacos son similares, y el orden natural se resiente de su actuación, hasta que llega el dios-héroe que reestablece la ley. Es posible, así pues, que Nono haya tenido presente fuentes como las citadas por Vian [24], aunque en esto vemos un proceder sistemático que lleva la impronta estilística personal del poeta grecoegipcio y que tiene que ver acaso con el plan entero de la obra: el monstruo que supone un peligro y que es vencido por el dios-héroe que simboliza el orden. Así, en el caso de Alpo, Dioniso llega para hacerle frente y lograr que Pan vuelva a hacer sonar su música por los valles, en el caso de Tifón es Zeus y, en nuestro caso, el gigante Damasén, curiosamente él mismo un «nacido de la tierra», será el encargado de restaurar el orden. En efecto, el caso de Damasén y la serpiente es muy otro en ciertos aspectos que se comentarán más adelante al hablar del probable origen de Damasén y Tilo.

3. ¿Incoherencias en la narración del mito?.

En el relato del mito de Tilo se han señalado por parte de los estudiosos, y especialmente de F. Vian, algunas incoherencias narrativas que nos parecen dignas de ser comentadas. En concreto, señalaremos las tres que nos parecen más destacables.

Por una parte, tenemos a algunos personajes que, tras intervenir activamente en los acontecimientos relatados, desaparecen para no volver a hacer acto de presencia, lo cual produce extrañeza. Nos estamos refiriendo a Moria [25], hermana de Tilo, que llama en su ayuda al gigante Damasén para que destruya a la serpiente que ha asesinado a su hermano, y que deposita en las fosas nasales del difunto la hierba vivificadora para luego desaparecer del relato, cuando nos esperaríamos un emotivo reencuentro con su resucitado hermano. También es el caso del terrígena gigante, que, tras dar muerte a la serpiente de un arbolazo, no vuelve a ser mencionado, pese a que, como hemos visto, era una figura clave del mito lidio original. Lo mismo pasa con la serpiente hembra, compañera de la macho muerta por Damasén y que trae la planta milagrosa, pues Nono no la menciona tras la resurrección del macho cuando éste huye a refugiarse en su agujero.

Por otra parte, tenemos el modo brusco en que se cierra la narración del mito. En efecto, los versos finales del relato (541-52) nos describen con gran minuciosidad la vuelta a la vida de Tilo por obra de la *flor de Zeus*, administrada por su hermana Moria, de modo paralelo a la detallada descripción, en los versos inmediatamente anteriores (529-37), de la resurrección de la serpiente, y tras ellos se pasa abruptamente a la descripción de otra escena del escudo de Dioniso, concretamente a la imagen de Cibele-Rea entregando la piedra sustitutoria de Zeus a Crono y a la de éste vomitando a los hijos que ha devorado.

Finalmente, en tercer lugar, tenemos las dimensiones de la serpiente-dragón, que varían a lo largo del relato. En efecto, al comienzo de la narración, cuando ataca y mata a Tilo, es pequeña, o al menos de tamaño normal. Luego, tras el lamento de la Náyade del Hermo por el pastor, cuando se nos describe los anteriores estragos causados por el animal y su lucha con el gigante Damasén, sus dimensiones pasan a ser monstruosas. Por último, tras resucitar, al volver a su cubil, vuelve a ser pequeña como al inicio.

Para Vian (pág. 39), la única explicación para estas particularidades (exactamente la primera y la tercera) residiría en la técnica narrativa de Nono. Sin embargo, no aclara si se refiere al modo de narrar Nono en general en el poema o al modo en este episodio en particular. Pues bien, es de sobra conocida la polémica cuestión de la composición del poema, su unidad y estructura (la llamada «cuestión noniana», desarrollada de modo paralelo a la «cuestión homérica»), que ha motivado cientos de páginas y de la que no vamos a hablar aquí por razones de espacio, pero sí podemos decir que el enorme poema posee un hilo argumental, que por fino y débil que pueda parecer, a causa de las numerosas y extensas digresiones, da coherencia y espíritu propios a la enorme epopeya dionisiaca a la que el panopolitano consagró largos años de su vida. Estos episodios secundarios no son, en modo alguno, meros pretextos para retardar y alargar la trama principal, sino que están íntimamente relacionados con los elementos de la trama principal que los han motivado y sirven de explicación más o menos simbólica de éstos. Por tanto, son plenamente intencionados, responden a un plan general estudiado (con la *poikilía* como concepto que todo lo articula) y, por lo general, están bien insertos en la narración. Sin embargo, teniendo en cuenta la gran cantidad de estos episodios, su enorme variedad no sólo en contenido, género y fuente de la que proceden, y la ciclópea extensión del poema, sería extraordinariamente difícil que no encontrásemos incoherencias, que no implican necesariamente ni torpeza narrativa ni que esté inacabado el poema, que ciertamente causó sensación en su época y la aparición de un buen número de imitadores.

No obstante, pensamos que la aparición y desaparición de escena de diversos personajes y la brusquedad con que acaba el episodio son intencionadas y se deberían a la técnica descriptiva de la éfrasis. Si observamos también los demás elementos de la descripción del escudo de Dioniso, veremos que no existe transición entre las escenas narradas más que con copulación pura *dé/kai* y un verbo que hace referencia a figuración artística [26]. Si Nono a lo largo de todo el poema se muestra como un narrador eminentemente visual, aún más lo es aquí, pues se limita a detallar las distintas escenas grabadas en el escudo que componen cada uno de los episodios. Por ello, en el caso del relato de Tilo, narraría el mito sólo en cuanto a las figuras que conformarían las distintas «viñetas» de la escena, desapareciendo pues los personajes secundarios de la «viñeta» en cuestión y que han sido

protagonistas en otras «viñetas», y culminando la descripción con la imagen de la resurrección de Tilo, que sería la última «viñeta» y principal del episodio.

Aunque pueda parecer arriesgado hablar de «viñetas» en el sentido moderno que cobran en las historietas o «tebeos», se nos antoja apropiado en el caso de la écfrasis del escudo de Dioniso. El poeta recrea una serie de escenas ordenadas en secuencias pictóricas (y en yuxtaposición sintáctica) que mucho tienen que ver con la moderna concepción de una viñeta.

De mucha más difícil explicación sería la variación del tamaño de la serpiente-dragón. Aún más si tenemos en cuenta que en el v. 504 menciona su longitud, ya monstruosa (*pentekontapélethros óphis*, es decir, ¡más de 1.500 mts! [27]), cuando Damasén se dispone a combatir con ella. El dato es muy significativo por cuanto Nono suele ser muy vago en la descripción de los tamaños y pocas son las veces en que nos proporciona algún dato o medición concreta [28].

La razón de que el panopolitano nos dé esta vez una medida exacta, la única del poema en pletros además del indefinido *Gígas apélethros* [por Orión] (*D.* 13.98), podría ser que apareciera en la fuente mítica lidia, reelaborada luego por los griegos, de la cual se vale [29]. El motivo de la variación de tamaño podría ser una adecuación, consciente o inconsciente, de las dimensiones de la serpiente a las de su oponente de turno: pequeña ante Tilo, gigantesca ante Damasén, de nuevo pequeña ante su compañera y su guarida. Podría ser también, con mayor probabilidad, que se deba a que Nono habría mezclado dos leyendas lidias como fuente: la de la resurrección de Tilo, en la que la serpiente de la hierba de la vida fuera de dimensiones normales, como en los demás relatos mediterráneos al respecto, y la de la lucha del héroe local Mas(d)nes con el dragón devastador, exagerando Nono además su tamaño al hacer del héroe un gigante y del dragón un ofidio de proporciones increíbles. Sea como fuere, no hay una explicación completamente satisfactoria para tal cambio de tamaño, que no aclara la narración, pues Nono no hace alusión explícita a ninguna transformación ni crecimiento de ninguna clase, además de que el tamaño normal de la serpiente al principio y al final lo deducimos, no sin dudas, del contexto, pues no hay en los textos respectivos referencia alguna al tamaño.

4. Masnes/Damasén: el problema de su identidad.

A continuación correspondería analizar el perfil del gigantesco héroe que da muerte a la serpiente en la historia de Nono, lo que constituye el otro tema principal de la narración junto con el mito de la resurrección por medio de la hierba mágica [30].

Damasén (Damasén, -ênos) es el nombre que adopta en el relato noniano, pero a todas luces el nombre originario de este personaje en el mito lidio es Manes/Masnes/Masnes. De todos los personajes del relato noniano, Damasén es el de más complicada exégesis, en primer lugar por la extraña variación de los nombres que recibe y, en segundo lugar, por la interpretación de fondo sobre qué tipo de figura mítica representaba. Veamos brevemente las diferentes posturas sobre ambos temas y cuáles parecen más verosímiles.

Algo puede inferirse sobre su controvertido nombre y origen a partir de la lectura de las fuentes clásicas: En Heródoto (1.94.3), su nombre aparece como Máneo (genitivo),

alejando así la hipótesis de que Damasén sea la helenización de un nombre tan fácilmente declinable para un griego. La forma “Manes”, como sugiere A. Wilhem (*ap.* Hanfmann pág.71) vendría de la asimilación de la primitiva forma Masnes>Mannes >Manes.

Diversa es, para Dionisio de Halicarnaso en el pasaje citado (1.27.1), la genealogía del personaje, ya que menciona la procedencia de la tierra. Ofrece en sus *Antigüedades Romanas* la lista de los reyes de Lidia, en la que aparece Masnes (según la tradición manuscrita, en contra de la lectura *Manes* de Sylburg) como primer rey mítico de Lidia, hijo de la Tierra y, por tanto, un *gegenés* [31]. Tilo es el padre de la esposa de su hijo o sea, su consuegro, pero se le aplica también a él el epíteto *gegenés*: *Týllou toû gegenoûs*.

Como parece evidente, según estudiara ya Wilamowitz [32], es Manes la helenización de un nombre base que demostró que era «Masnes» –en contra de la corrección de Sylburg [33]–, y por ello parece excluirse la posibilidad de que Damasén sea en Nono la helenización de un nombre que ya está de por sí helenizado (*Manes*). Una hipótesis, ya superada por el mencionado estudio de Wilamowitz, es la de Ramsay, que identificaba el nombre lidio *Mánes* con la primitiva forma anatólica del nombre del dios de la luna (que sería helenizado como *Mén*).

Hanfmann (pág. 71) sugiere, por una parte, una relación de este nombre con el latín *manus* y con una raíz preindoeuropea. Por otra, propone una hipótesis sobre la supuesta procedencia del nombre «Manes»: se derivaría de la tribu de los Masa, pueblo del Asia Menor que fue conocido por los hititas (a través de *Mas-anda*, «hombre de Masa» [34]). Esta hipótesis quizá quedaría reforzada a partir de la lectura MASANHS en la moneda de época de Gordiano III propuesta por B.V. Head –más tarde retomada por Gusmani (pág. 329-31 y n.20)– y rechazada por L. Robert (p. 156), quien transcribe MASDNES. Según el gran estudioso francés, «Masdnes» sería epónimo de una tribu de Sardes (los «Masdnos») [35].

En las dos monedas en las que aparece Masdnes/Damasén, se puede dar buena cuenta de una más que probable identificación iconográfica o helenización del héroe como Heracles. En la moneda de época de Alejandro Severo, aparece «Masnes» frente a Tilo, con sendas mazas, separados por la inscripción de sus nombres. En la segunda moneda, de época de Gordiano III, sólo aparece «Masdnes» con su maza haciendo frente a la serpiente [36]. Son muchas las pistas que se pueden seguir para reconstruir los orígenes remotos del nombre y del personaje, que se pierde en las antigüedades lidias.

Pero queda en el aire la cuestión, dejando a un lado el trasfondo de la figura de Masnes, de porqué Nono usa un nombre y una caracterización del héroe mítico tan alejados de los originales. Esto ha llevado a algunos estudiosos a suponer que Damasén no es sino un anagrama del nombre original. Así, Vian (pág. 38) comienza su argumentación con esta hipótesis: el nombre sería una helenización del antiguo nombre lidio, por medio del anagrama, que, según él, correría pareja con la helenización de su figura hasta dar en la de Heracles, como hemos visto antes, y con la del nombre de Tilo en Triptólemo.

Chuvin (pág. 110), más prudentemente, afirma que hay solo una «ressemblance lointaine» entre Damasén y Masdnes, pues el anagrama del nombre, aunque es una explicación de enorme atractivo, no es tan fácilmente demostrable. Muy sugestiva parece la hipótesis que formula este autor a continuación: afirma que Damasén es un nombre seguramente formado a partir de Dámasos (*dámasos*), «destructor», lo que sería un

hipocorístico, dice, de *damásippos*, «domador de caballos», con el sufijo en *-en*. El sufijo en cuestión estaría relacionado con el frigio *ballén* (rey) y con *essén* (abeja reina), título de los sacerdotes de Artemis en Éfeso (v. n. 20).

Pero la explicación más plausible del nombre de este gigante en Nono, como han apuntado ambos estudiosos, es la raíz de *dámnnemi* que podemos rastrear sin gran dificultad en el nombre de Damasén, una raíz, por otra parte, ampliamente atestiguada en muchos nombres de gigantes que asolan y destruyen [37]. No es, a nuestro juicio, nada extraño que Nono invente *nomina significantia* para sus personajes arquetípicos a partir de sus cualidades fundamentales (en este caso, la destrucción).

Y es que este poeta es muy dado a hacer uso de este tipo de nombres que denotan las características de sus personajes, como se ve en el catálogo de los Panes en *D.* 14.71-82: Celaines «el negro», Argeno «el blanco», Egícoro, etc., por no hablar del propio Deríades, antagonista de Dioniso, al que Vian ha llamado ingeniosamente «Guerríades» o de mil otras etimologías populares de ciudades, nombres parlantes de ninfas, sátiros, basárides, indios, etc [38]. Puede parecer simplista esta explicación tras los doctos argumentos que se suelen aducir –tal y como se ha resumido en las líneas precedentes–, pero a veces la más obvia hipótesis es la acertada. El hecho de que Nono en sus relatos míticos haga uso de nombres que no se corresponden con la tradición atestiguada o que, yendo aún más lejos, introduzca nuevos personajes, no es nada nuevo en las *Dionisiácas* [39].

Así, Damasén, en consonancia con la raíz de su nombre, destruye pero con un efecto benefactor, no como los otros gigantes que comparten linaje terrígena con él (Damasén es caracterizado como *hyiéi Gaíes* en v. 486). Como Tifón o Alpo, Damasén usa *armí paradossali* como el típico árbol arrancado de cuajo de su madre, la tierra, que usará contra el dragón. Y, sin embargo, el poeta se ocupa de recalcar bien que el árbol luego vuelve a enraizar (*D.* 25 520 *kai phytòn errízoto tò deúteron*).

En efecto, la caracterización de Damasén en el relato difiere mucho del resto de terrígenas y gigantes que aparecen en Nono. La lucha del gigante y la serpiente se produce con las armas que se esperarían en cada bando: el árbol arrancado de la tierra, que es usado como pica por Damasén (vv. 499-501 *allà piéssas / déndreon autópremon anéspase metròs aroúres, / homobórou de drákontos enantía dóchmios éste*) y las fauces venenosas y anillos de la serpiente. En esto, Damasén coincide en las armas con otro gigante noniano, Alpo, del que en *D.* 45.199 se nos cuenta que hizo frente a Dioniso *è pítyñ è platániston akontízon*.

Damasén es un gigante que nace de la tierra ya barbado y con armamento hoplítico *ek genetês* (como Atenea en su discurso, 24.279-85), parto armamentístico en el que insiste Nono con su habitual reiteración de metáforas y símiles: «nació enorme y desarrollado, tuvo a Eris como nodriza» (v. 489), «lanzas le amamantaron en vez de pechos. Sangrientos combates tuvo en lugar de baños. Armadura en vez de pañales» (vv.489-490). Estos versos caracterizan al gigante con *égchea / phónoi / thórex / dolichôn / dóry*, es decir, como un hoplita completo y dicen que fue, a mayor abundamiento, *népios aichmázon, bréphos álkimon y aspidióten*.

La única dificultad del pasaje nos la sugiere, pues, el hecho de que, aún naciendo como hoplita, el gigante opta por desechar esa «lanza connatural» que nace con él y ataca a la serpiente con el consabido árbol arrancado, como Alpo. Alude a esta contradicción muy

oportunamente Vian (pág. 38-9), que considera anacrónica e inexplicable la figura hoplítica de este gigante, que, en contra de lo acostumbrado, es un personaje benéfico.

Profundizando en la contradicción que apunta este estudioso, notamos que en Nono existen dos categorías de seres nacidos de la tierra. Ambos son fuerzas primigenias de la naturaleza, pero unos son salvajes, luchan con armas bestiales (como árboles arrancados) y son malvados. Así Alpo o Tifón. Otros, en cambio, nacen armados como modernos hoplitas y, siendo fuerzas primigenias también, se convierten en auxilio indispensable del orden cósmico. Así ocurre con los sembrados, los Coribantes (14.24 *Gegenées Korybantes homélydes*) o el propio Damasén, que se inscribe en esta categoría.

El hecho de que use un árbol como arma teniendo su arsenal hoplítico no es tan fácil de explicar. Quizá merece la pena notar el tipo de uso que da al árbol arrancado: no lo usa como maza, como sería de esperar y como hace el otro gigante noniano, Alpo, que *hos rhópalon pítyñ êtche* (45.200). Antes al contrario, Damasén usa su árbol desenraizado como lanza que se clava en la nuca del monstruo y luego vuelve a enraizar. Nono rechaza la iconografía ya comentada sobre el gigante, que aparece con su maza al estilo de Heracles en dos monedas. Además, cabe preguntarse por qué, en un contexto de regeneración de la vida, este árbol *errízoto tò deúteron*. Sólo está atestiguada esta forma verbal en otros dos pasajes nonianos del canto séptimo y en la misma sede métrica: *kai phýsis errízoto*, en 7.4, mientras se narra como la primavera vuelve a traer la vida al mundo y *phármakon errízoto biossóon*, en 7.56, en un contexto similar [40].

Un paralelo del terrígena Damasén como paladín hoplítico se puede hallar solamente en los sembrados o espartos, que son los únicos que nacen de la tierra con armas. En la obra de Nono se narra este episodio en 5.51 y ss. Además, el epíteto *drakontophónos*, una palabra que, paradójicamente, caracteriza a este terrígena, le acerca aún más al mito de Cadmo y los sembrados: se trata de un epíteto raro, que sólo se aplica a Cadmo en todo el poema (5.35), y cuya única aparición previa se da en el *Lapidario Órfico* aplicado a dos perros pastores del padre de Orfeo que matan a una serpiente [41]. Damasén es benévolo, usa la naturaleza y a su madre la tierra no para provocar catástrofes, sino para erradicar un mal, para hacer volver las cosas a su situación inicial.

Nono se basa a todas luces en el personaje del mito lidio original pero con unas variantes que pasamos a destacar y que seguramente estaban presentes en los *patria* que utilizó para la composición del pasaje. En primer lugar, la configuración de Masnes como héroe terrígena que vence a la serpiente. Separa Nono muy nítidamente los dos mitos que, muy verosímilmente, pudieran ser el trasfondo de este pasaje, y lo hace circunscribiendo la figura de Masnes/Damasén a la lucha con la serpiente y omitiendo su participación directa en la resurrección del héroe muerto, Tilo, ya que se introduce otro personaje, Moria. Damasén, por otra parte, que conservaría una imagen paralela a la de Heracles, se distancia en el relato de Nono del héroe griego por su aspecto hoplítico y su manera de luchar. Recordemos que poco antes, en este mismo canto, hay una *sýgkrisis* entre Heracles y Dioniso, entre los versos 174b-252, en la que el primero no queda muy bien parado. Concretamente en su lucha contra la hidra de Lerna (vv.196-222). Tal y como Heracles cumple determinadas hazañas en diversos mitos, tal vez Damasén/Masnes fuera en origen un héroe semejante que hubiera dado muerte, por un lado, a un dragón que asolaba el país y que hubiera asistido, por otro, a la resurrección de otro personaje mítico. En Nono, sin embargo, ambas hazañas tendrían la presente variación.

En definitiva, se trata de un personaje complejo, de origen antiguo e híbrido en la tradición lidia local y en su adaptación helenística, que Nono retoma de su fuente original imprimiéndole su característico sello. Acaso, como hemos apuntado, el relato noniano esté basado en dos mitos originalmente independientes –el mito entre la lucha contra el dragón (mito que en estado puro refiere, por ejemplo, Higino) y el de la resurrección a través de la hierba (que aparece en estado puro en el mito de Glauco y Minos, en el que no hay combate con el dragón)–, pero en todo caso salta a la vista que Nono ha caracterizado a Damasén sólomente como el héroe hoplítico y nacido de la tierra que hace frente a orillas del río lidio a la serpiente que asola el lugar y que ha prescindido de la tradición que lo hacía responsable de la resurrección de Tilo. Este segundo aspecto lo deja en manos de un personaje nunca antes atestiguado y que pasamos a analizar: Moria, la hermana de Tilo y artífice de su resurrección.

5. Innovaciones nonianas en el reparto de personajes.

Dos son las principales innovaciones de Nono en el elenco de *dramatis personae* de este relato mítico. Dos personajes femeninos que no están atestiguados previamente hacen su aparición en nuestro pasaje. En primer lugar la náyade, que habiendo observado la muerte de Tilo se lamenta por ella. Tilo parece en este pasaje un pastor joven e inocente (*néon-nomêa-hodoipóron*, como se le caracteriza en vv. 469 ss.) que muere asesinado y es llorado por la ninfa y por la naturaleza, un típico motivo noniano.

Con respecto a Moria, por otra parte, que es la segunda fémina que interviene, su papel es estelar: es la hermana de Tilo y la que se encarga de su resurrección. Hay que plantearse una pregunta clave que intentaremos resolver: ¿son ambos nuevos personajes de cuño noniano o, por el contrario, se basan en una fuente desconocida para nosotros?

En efecto, el lamento de la Naturaleza frente a la desgracia que le acontece a un joven (en especial a un pastor, como se menciona en el v. 472) es un motivo muy caro a Nono. Así se pone de manifiesto en el episodio de la muerte del pastor Himno a manos de Nicea, o en las numerosas muertes a destiempo que tiñen de luto a las ninfas de árboles y ríos, muy sensibles a la destrucción de lo bello y joven [42]. Por ello, y en vista de tanta coincidencia, este motivo tan característico de la poesía de Nono pondría de manifiesto la originalidad de este pasaje.

No parece que Nono se haya inspirado en su fuente para esta somera mención de la Náyade llorosa, sino que más bien ha añadido este *topos* a la narración. En palabras de Vian (pág.39), «Nonnos complique le récit: il fait intervenir d’abord une Naïade, spectatrice du drame.» El estudioso considera este añadido una invención noniana, mientras que para Moria sostiene la opinión contraria, como veremos.

Hay que hacer notar, no obstante, ciertos problemas textuales, los más controvertidos acaso del pasaje, que marcan la intervención de la Náyade y la hacen dudosa en algunos aspectos, pues probablemente en un principio tuvo una mayor extensión. Se trata, en concreto, de los vv. 469-71 que pasamos a reproducir según la edición de Vian [43]:

κὰὶ
νέον οἰκτείρουσα δεδουπότα μάρτυρι πότμῳ / Νηιάς ἀκρήδεμνος ἐπέστενε
γείτοني νεκρῶ· / καὶ τότε θῆρα πέλωρον ἐρήτυεν, ὄφρα δαμείη·

En primer lugar, sorprende la completiva *óphra daeíe*, tal y como la ofrece la tradición manuscrita (*uidi*), en este contexto y sin mayor explicación. En los otros pasajes de las *Dionisiacas* en que se usa la expresión, se espera lógicamente una segunda cláusula que aclare de qué se enteraría el sujeto.

Esto ha llevado a suponer una laguna en torno a estos versos y a enmendar el texto en cuestión en *óphra dameíe*, que es conjetura de Falkenburg, en la *editio princeps* [44]. La conjetura, aunque muy ingeniosa y fundamentada en el texto, no acaba de convencer puesto que la serpiente no será destruida totalmente en el relato, sino que recobrará el hálito vital gracias a la hierba *balis*.

La decisión es compleja, pues *óphra daeíe* está apoyada por una serie de *loci similes* en la misma sede métrica a los que sigue algún tipo de explicación de la cláusula [45], mientras que la corrección de Falkenburg se apoya en dos pasajes perfectamente válidos [46]. Para el sentido, no obstante, sería preferible conservar la lectura original de L, que aparece clara y legible.

Dada la dificultad del pasaje, Keydell postuló una laguna después del v. 470, que para Vian (pág. 265) resulta injustificada. Y, en efecto, puestos a suponer una laguna, parece preferible seguir la postura de Graefe, que apunta una laguna tras el 471, sosteniendo que faltaría una buena cantidad de versos [47]. A la luz de los otros pasajes semejantes (17.178, 24.162, 40.536, 42.171 y 45.8), sin embargo, bastaría con suponer un verso perdido. Por otra parte, hay que notar que *péloron*, en el discutido verso 471, es un *hapax* en la obra de Nono, lo cual plantea aún más dudas al respecto.

Concluyendo, preferimos conservar la lectura original de L y seguir la sugerencia que apunta Vian (aunque en su edición adopte, quizá con vistas a una traducción más adecuada, la conjetura de Falkenburg), es decir, leer *óphra daeíe* y suponer con Graefe una laguna indeterminada tras el v. 471 que, no obstante, no creemos de más de dos versos.

En estos tres versos, por último, destaca también la problemática cuestión textual señalada por West [48] sobre la difícil interpretación de *mártyri pótmo*, cláusula que propone sustituir por *geítوني pótmo*. La cercanía de *mártyri pótmo* en el verso 469 y *geítوني nekrôi* en el 470 podría haber inducido a confusión. Una hipótesis sugestiva pero rechazada igualmente por Vian con sobradas razones (pág. 265).

En segundo lugar hay que hablar del protagonismo de Moria, «hermana» de Tilo, que es la heroína salvadora de su vida y protagonista de la segunda unidad temática del relato noniano: la resurrección de un cadáver humano por medio de una hierba mágica. Sobre este personaje, que no aparece atestiguado en ninguna otra versión del mito, hay perplejidad general, siendo otro aspecto que queda por explicar razonablemente. La mayor parte de los estudiosos han reducido sus consideraciones sobre este personaje femenino al mínimo. «Nonnus adds that the ‘sister’ of Tylos was instrumental in securing the herb» afirma Hanfmann (pág. 69) y, una página después, añade «the ‘sister’ of Tylos is pretty certainly linked to him by a love relationship» [49].

Por su parte, afirma Chuvin (pág. 108 n. 46) que «le rôle donné chez Nonnos au personnage de Moriè qui assure la résurrection ne constitue en tout état de cause qu’une variante secondaire et n’enlève pas son importance à Masdnès/Damasen», aunque, como se ha señalado en los puntos 1 y 4, es muy verosímil que Nono haya querido «independizar» ambas historias –la de la lucha contra el dragón y la de la resurrección– por medio de este doblete héroe/heroína (Damasén/Moria).

Es probable que las dos historias que refiere Nono en este pasaje (el de la hierba que resucita y el de la muerte de la serpiente) fueran en origen dos mitos separados que el poeta ha unido, aprovechando las partes comunes de ambos: Masnes y la serpiente. Nono mezclaría una tradición mítica helénica (mito cretense de Glauco) con la tradición local de Lidia (pasada por el filtro del helenismo, que ya seguramente identificaba a Heracles con Masnes, como héroe que daba muerte a una serpiente).

Vian (pág. 39 y 61 n. 1), por otro lado, arriba a una conclusión sobre Moria que necesita alguna puntualización: el que Moria aparezca al principio del relato es indicativo de que no es un personaje original de Nono. Pero esta conclusión no soluciona la perplejidad causada por la figura de Moria y, antes al contrario, crea nuevas perplejidades sobre el razonamiento empleado.

En efecto, Moria aparece al comienzo de la écfrasis del escudo (v. 451 *kai Moríen kai stiktòn óphin kai théspida poíen*) pero también en otros dos lugares clave de la narración, en posición destacada (nótese que las cuatro veces que aparece es siempre en la misma sede métrica y en un cambio de unidad narrativa marcada por la conjunción copulativa *kai*): cuando ve a su hermano muerto y ruega al gigante Damasén que dé muerte a la serpiente para vengarle (v. 481 *kai Moríe skopíaze kasignétoio phonêa*), cuando toma la hierba *balis* y la aplica al cuerpo de Tilo (v. 539 *kai Moríe Diòs ánthos ekoúphisen*).

Vian sostiene que Moria estaba en la fuente utilizada por Nono basándose en que al principio de la narración (v. 451 ss.) se describe en resumen la representación de la escena en el escudo y se enumeran los personajes uno a uno (*Moríen kai stiktòn óphin kai théspida poíen, / kai chthonòs ápleton huîa drakontophónon Damasêna, / kai Týlon*) junto al escenario (*Maioníen* y las corrientes del *Mygdoníou* y del *Hérmou*). Para Vian esta escena inicial, una suerte de presentación de las *dramatis personae*, sería muy similar a la manera en que aparecen algunos de estos personajes en las monedas.

Pero en realidad, como hemos visto, siempre falta Moria en las pocas representaciones iconográficas del mito. Están Tilo, Masnes, la hierba y la serpiente en la más antigua, de época de Alejandro Severo. En la segunda, de

época de Gordiano III, sólo Masdnes, la serpiente y la hierba. La tercera moneda que se comentaba en las fuentes, dedicada a la esposa de Filipo el Árabe, hace figurar a Tilo en un carro tirado por dragones. En ningún caso encontramos referencia a un personaje femenino en la iconografía.

En este sentido, posiblemente Nono haya consultado diversos *patria* de Lidia, Sardes, etc., sobre la fundación de la estirpe real local, sobre dos héroes del lugar. Tilo, el hermano de Moria, es un personaje controvertido que se refiere a una tradición lidia poco conocida para nosotros, que acaso versara sobre una unión de clanes o reinos lidios. La genealogía de los reyes de Lidia de las *Antigüedades Romanas*, con Tilo como consuegro de Masnes, las inscripciones de Sardes que aducen J. y L. Robert con nombres con la raíz de Tilo (Tilliôn), la fratría de los Tilónidas en Mileto, según E. Preuner, y las tribus Tilón y Tilonia que cita Nicolao de Damasco; estos son los *realia* donde se puede investigar el trasfondo real de este personaje tan difuminado.

Cabe entonces preguntarse qué posición ocuparía en estas fuentes la figura de la hermana de Tilo, que para Hanfmann sería un personaje en un principio unida a él «by a love relationship». Solamente en Halia, hija del terrígena Tilo en Dionisio de Halicarnaso (1.27.1), que engendrará regia descendencia, puede verse un personaje femenino relacionado con el héroe. Y no es posible siquiera forzar una identificación.

Sin embargo, tanto Hanfmann como Vian se aventuran con un personaje que resulta totalmente desconocido. Es más probable que sea de invención noniana, sobre todo cuando contamos con el precedente de otra Moria en *D.* 2.86, una ninfa del Ática creada por el panopolitano sobre *moría* el olivo sagrado del Erecteion. Si la náyade que llora al «pastor» Tilo en el v. 469 podría ser ninfa habitante del Hermo, como apunta Vian (pág. 265) bien podríamos suponer que la Moria hermana del pastor fuese la ninfa de uno de los muchos olivos que pueblan la zona, como ha sugerido Chuvín (pág. 110). Y es muy plausible que, siguiendo la moneda de época de Alejandro Severo, en la que Masnes entrega a Tilo la hierba vivificadora, Nono creara este personaje de Moria en sustitución del Masnes originario que participaría de modo activo en la resurrección de su compañero Tilo, reinventando su relación con él (de compañero a hermana) y su modo de actuar (de matador de la serpiente a vengadora indirecta de su muerte e imitadora oportuna de la sabia serpiente curadora de su congénere), tal y como ya comentamos en la sección que trata de las fuentes del relato.

Sea como fuere, no podemos estar seguros de este punto ni considerar a Moria, un personaje nunca antes atestiguado en la tradición de este mito lidio, como parte del mismo por pura intuición. La conclusión más razonable es que ambos personajes femeninos, la náyade y la hermana de Tilo, han sido incluidos por Nono para enriquecer el relato con su abigarrada técnica habitual, capaz de parafrasear tanto a Homero como a los Evangelios o las más diversas fuentes introduciendo nuevas aportaciones.

6. El mito de la resurrección de Tilo y la religión.

Otra cuestión es el posible trasfondo religioso que Hanfmann (pág. 72) ha querido ver en la figura de Tilo. Según este autor, Tilo representa o bien el papel de un héroe divino de una leyenda anatólica que se debilita, duerme o muere para luego revivir, representando el tópico mítico del ciclo de las estaciones con la muerte y resurrección periódica de la naturaleza [50], papel arcaico que vendría reforzado si el Heracles de la leyenda de Ónfale es un Tilo luego helenizado por los griegos y Ónfale la traslación griega de un antiguo culto local a una diosa tipo Ishtar-Cibebe, es decir, una diosa madre o de fertilidad; o bien un héroe traído por los invasores de finales del II milenio (*circa*. 1200 a.C.), de comienzos de la edad del hierro, que se superpondría al héroe local preexistente, siendo los invasores los meonios, de lengua *centum*, y los invadidos los lidios, de lengua *satem*, siguiendo la identificación que hace Heródoto (1.7) de los lidios invadidos (descendientes de Tilón, por eso los llama Hanfmann «Tilonios») con los Heráclidas. Vian (pág. 41) despacha tal visión divina de Tilo sin otro comentario que el de «está pasada de moda». Pero apunta que la relación que hace Hanfmann entre Tilo y el ciclo natural logra llamar la atención sobre una serie de elementos del relato vinculados a la vegetación cuya coherencia debe ser intencionada y que son resultado de un tratamiento original de Nono. Estos elementos a los que alude son: la intervención de una Náyade del Hermo, lamentando la muerte de Tilo, y que intenta frenar al monstruo que ya había causado más daños a la zona y a sus habitantes; el papel que juega Moria; el árbol arrancado por el gigante Damasén usado como arma serpenticida y que vuelve luego a enraizar; y la misma naturaleza de la serpiente-dragón, que en los vv. 472-80 aparece como un ciclón que engulle y escupe árboles y personas. Sin embargo, Vian no proporciona ninguna explicación de los motivos de tal intencionalidad y cuál podría ser su finalidad. Ensayaremos, seguidamente, una hipótesis plausible sobre estos extremos.

Pues bien, con respecto a la visión de Hanfmann, no vemos ningún elemento consistente que nos pueda inducir a pensar que Tilo pudiera haber sido algo más que un legendario héroe local. No existe ninguna prueba documental ni arqueológica que demuestre que Tilo recibiera algún tipo de culto. Por las monedas y Janto sólo podemos pensar que se trata de un héroe local que es revivido por su compañero gracias a la hierba de la vida conseguida de una serpiente, y que, por la tercera moneda, probablemente sea un personaje civilizador relacionado con la difusión de la agricultura, al aparecer iconográficamente asemejado a Triptólemo [51]. Por Nicolao de Damasco sabemos que fue epónimo de una tribu, o por Preuner de algún clan o subdivisión tribal, y por Robert que hay inscripciones que demuestran su uso en la región como nombre propio y base de compuestos. Pero de ningún modo se extrae una categoría divina, como sugiere Hanfmann. Además, si bien aparece representado en la primera moneda con una maza, la iconografía de la segunda muestra claramente que es Masdnes y no Tilo el que es asimilado a Heracles, y por tanto es Masdnes y no Tilo el Heracles de la leyenda de Ónfale que nos transmite Higino y el que resucita a Tilón en Eneas de Gaza. Tampoco compartimos la extrapolación del hecho de que tengamos textos que identifican a Cibebe como la Afrodita o Rea frigia-lidia (Cibeles) [52] para pensar que Ónfale es la traducción griega de una advocación local de esta diosa o de una similar. No hace falta recurrir a esta analogía para explicar el retrato de Heracles en una situación tan poco heroica como la representada en este mito con Ónfale. El intercambio de roles (con vestuario incluido)

entre el hombre y la mujer es un tema muy común, casi universal, en el *folktale*. Por tanto, las afirmaciones de Hanfmann al respecto nos parecen, cuando menos, muy arriesgadas.

Por otra parte, coincidimos con Vian en que la acumulación de tantos elementos vegetales en el relato no puede ser casual, sino algo intencionado por parte del panopolitano. Pensamos, por nuestra parte, que no es casualidad tampoco que se produzca en el relato que más le interesa a Nono de todos los descritos en la écfrasis del escudo, a pesar de que es el único en el que no interviene ningún personaje directamente relacionado con Dioniso o su familia, no sólo por su extensión sino, sobre todo, por el núcleo temático tratado, clave para entender la función de esos elementos naturales: la muerte y la resurrección, aspecto muy vinculado con el dionisismo de época imperial, empapado de las creencias órfico-pitagóricas (y quizá también cristianas) de un dios que muere y renace para liberar a sus seguidores, en el caso de Nono mediante la difusión de la civilización (incluso a la fuerza, como con los impíos indios y los tebanos, a pesar de la oposición de Penteo) y el cultivo de la viña, cuyo producto, el vino, es el agente liberador, pues es *akessíponos*, curador de las penas de los hombres. Este mismo adjetivo puede ser el nexo de conexión entre esta hierba de vida y el vino salvador dionisiaco. En efecto, *akessíponos* aparece seis veces en Nono y sólo una en otro autor, el lexicógrafo Hesiquio (2344.1, *akessíponos; therapeutikón*), un poco posterior. Dos de estas seis veces es aplicado al vino (D. 7.86 y 12.369) y otra a la hierba dispensadora de vida, en este pasaje (v. 541) [53]. En ese mismo verso emplea además otra palabra asociada muy frecuentemente a la planta del vino, la viña, es decir, el racimo: *kai botáne zeídoros akessipónoisi korýmbois*. Este vínculo entre la hierba de vida y el vino se ve reforzado también por el uso común del adjetivo *odynéphatos*, éste ya más frecuente en la literatura:

v. 528 χείλεσιν ἀκροτάτοις ὀδυνήφατον ἤγαγε ποίην
17.372 χειρὶ περιρραίνων ὀδυνήφατον ἱκμάδα Βάκχου

Por tanto, en torno a este núcleo de muerte-resurrección [55] y *bállis/oínos*, justificación de la aparición de este relato en el escudo de Dioniso (motivo homérico, paralelo al de Aquiles) y en la obra, se estructuran los demás elementos naturales: la tierra y sus habitantes sufren por la acción de un monstruo-ciclón [56], la tierra se queja (por medio de la Náyade), el olivo pide ayuda (Moria) [57] y la misma tierra proporciona el remedio (gigante, hierba de vida y el árbol-arma asesina), la misma tierra que engendra el vino «quitapenas».

7. *bállis* / *oínos* / *lógos* = ¿redención?

Pero en la narración un protagonista, no humano, en torno al cual gira todo el mito y la posible intención del poeta al incluirlo en la écfrasis del escudo, es la hierba mágica que resucita a los muertos. Sobre la identidad y naturaleza de esta hierba curativa y milagrosa se ha discutido mucho (Hanfmann, Herter, Vian y Chuvin) sin llegar a ninguna conclusión satisfactoria a nuestro juicio. Hanfmann (pág. 69-70) la relaciona con una hierba de la inmortalidad que aparece en el antiguo mito de Gilgamesh y Enkidu: su nombre sería *bállis* o *bális*. Contamos con el mencionado testimonio de Janto de Lidia, que refiere también Plinio en su epítome: *Xanthus [...] tradit occisum dragonis*

catulum reuocatum ad uitam a parente herba quam balim nominat, eademque Tylonem, quem draco occiderat, restitutum saluti.

En primer lugar, para intentar esclarecer el oscuro misterio que le rodea, indagaremos sobre el posible origen etimológico del nombre de esta planta, *balis*. Para Hanfmann (pág.70), la «logical translation» de *balis* sería «hierba de Baal», *Diòs ánthos* en Nono, lo que infiere un término traducido «quite correctly» por el panopolitano. Le sigue Weiss (pág. 352), que añade un prudente «vielleicht», mientras que Herter (1965) se aparta de esta opinión, identificando la hierba con el tracio *falís*. Así se relacionaría la cita que figura en el gramático Arcadio o la del *Etymologicum Magnum* (*bállis*) [58] como hierba que resucita milagrosamente con la de Hesiquio como cáñamo/cannabis (*phalís: kánnabis*). En general, Herter (pág. 192) pone en duda los paralelos hititas y babilonios que establece Hanfmann en su estudio (págs. 91-92). Según Robert (1937), esta hierba tiene que ver con una *phyle* de Sardes llamada Alibalis. Chuvin (págs. 109-10), a quien sigue Vian (pág. 37), afirma que está relacionado con *ballén*, rey en frigio (v. n. 20). Según eso, para Vian, en Nono 25 527/539 [59] la lógica correlación, como para Hanfmann, sería «flor de rey» que «Nonnos a tout naturellement transposée en ‘fleur de Zeus’» (*Diòs ánthos*, pág. 38). Cazzaniga [60] afirma que Nono se basó para la tradición de esta hierba milagrosa simplemente en una tradición escolástico-retórica –que, por desgracia, es desconocida para nosotros– y otros, como Shorrock [61], identifican la hierba con la vid de Ámpelo en el canto XII.

Pero sobre la verdadera identidad de esta hierba volveremos más tarde. Si hay algo que le queda claro al lector de Nono es que este relato es, de todos los descritos en la écfrasis del escudo, el que más le interesa al poeta y en el que más énfasis pone, a pesar de que es el único en el que no interviene ningún personaje de los mitos dionisiacos. Y ello no sólo en razón de su extensión, que es considerable en comparación con los demás [62], sino por el tema tratado: la muerte y la resurrección.

Hay que subrayar, en este sentido, que los epítetos con los que Nono caracteriza a la hierba milagrosa en su narración, acercan a ésta a la idea de muerte y resurrección que se ve en la *Paráfrasis* como resumen del Evangelio cristiano de San Juan. Cinco palabras, nada menos, colocadas en dos pares de versos seguidos. Así *odynéphaton* [...] *poíen* (540, «que alivia el dolor»), *alexéteiran oléthrou* (529, «que aleja la muerte»), *pherésbion* [...] *poíen* (540, «portadora de vida»), *botáne zeídoros* (541, «salvadora»), *akessipónoisi korýmbois* (541, «salvíficos» o «curativos») nos acercan a la idea de una resurrección de la carne. Veamos cómo.

En la *P.*, *odynéphaton* aparece en 4.242: *odynéphaton hóren*, parafraseando *Ev. S. J.* 4.53 que se refiere a la hora en que Cristo sana de su enfermedad a la hija moribunda de un habitante de Cafarnaum. Además, está presente en 5.10 (*hodynéphaton hýdor*) referido a las aguas milagrosas del estanque de Bethesda, que tenían a una multitud de enfermos congregados en el lugar, pues cada tanto descendía un ángel y revolvía el agua, de forma que el primero que se bañaba en ella después de esto, sanaba inmediatamente (cf. *Ev. S. J.* 5.2 ss.). En este caso, Jesús ayuda a sanar a un hombre demasiado enfermo para meterse por sí solo en el agua. Son significativas las palabras «Jesús le dice: Levántate, toma tu camilla, y anda» (5.8: *légei autôî ho Iesoûs, Égeire âron tôn krábatton sou kai peripátei* [63], en cuanto se parecen al episodio de Lázaro que se comentará más adelante. En definitiva, Nono usa esta voz en dos significativos

episodios relativos a la esperanza de vida eterna en Cristo y a su capacidad para realizar milagros.

En cuanto a *alexéteiran*, la única referencia en *P.* es 15.51, en el mandamiento «que os améis los unos a los otros» (*Ev. S. J.* 15.12), cuando se habla del mayor amor que existe, que es dar la vida por los demás [64], la vida o el alma, que es, para nuestro parafraste, *psychèn pasimélousan alexéteiran*.

Pherésbion, en tercer lugar, es utilizado con mayor frecuencia en la *P.*, como epíteto también relacionado con la vida eterna que simboliza Cristo. No en vano, es uno de los epítetos «formularios» que acompañan el nombre del Mesías en la paráfrasis noniana. Así, en *P.* 6.99, en el contexto del milagro de los panes y los peces (*Christòn ánakta pherésbion*), en 18.132 (18.128 *Iesoûn [...] pherésbion*), y en 5.105, mientras se expone la siguiente doctrina: como el Padre tiene vida en sí, asimismo la dio también al Hijo para que tuviese vida en sí mismo (cf. *Ev. S. J.* 5.26). Es, pues, extremadamente apropiado hablar del *pherésbios huiós*, como hace Nono. En *P.* 6.117 se repite exactamente la misma expresión: desde *P.* 6.111 y ss. Nono parafrasea la lección sobre el verdadero pan por el que hay que trabajar: no el pan físico, sino el espiritual (que define *árton thespesíon palinágretos*, usando un adjetivo clave sobre el que volveremos más tarde), el alimento, en fin, que sólo el hijo del hombre les dará (parafraseando *Ev. S. J.* 6 26-7 y he ahí el epíteto: *anthrópoio pherésbios huiós*, en ese contexto, también tras la multiplicación de los panes y los peces). Asimismo aparece en 8.92, en el diálogo entre Jesús y los Fariseos. En definitiva, este epíteto en Nono sirve para indicar la condición salvífica de hijo de Dios que posee Cristo como portador de vida. Al igual que Dioniso es, según uno de sus epítetos nonianos, el dispensador del vino en las *Dionisiácas* (*oinochýtou Dionýsou* 12.201, 13.256, etc.). No hay que recordar aquí la obvia relación del vino con los sacramentos cristianos. Dioniso, entre todos los dioses paganos, es una elección obvia para Nono en este tipo de comparaciones [65].

En varias ocasiones leemos en la *Paráfrasis* el cuarto adjetivo, *zeídoros*, y en unos pasajes ciertamente reveladores para el tema de la resurrección de la carne [66]: en *P.* 4.54 acompañando al «agua viva» (*zeídoron [...] hýdor*, cf. con *Ev. S. J.* 4.11 *tò hýdor tò zôn*), en 6.108 en el mismo contexto del pan salvífico que se comentaba más arriba (*Ev. S. J.* 6 26), en 8.148, en donde Nono traspone la respuesta de Jesús –*Ev. S.J.* 8.49 *Egò daimónion ouk écho, allà timô tôn patéra mou, kai hymeîs atimázeté me*: «Yo no tengo un demonio, sino que honro a mi Padre, y vosotros me deshonráis a mí»– con la osada paráfrasis *allà theòn zeídoron emòn genetêra geraíro* en la que el Jesús noniano ya no habla sólo de «su Padre», sino claramente de su «Padre Dios Dispensador de Vida». Nótese la diferencia con el anterior *pherésbios huiós*: el hijo es portador de vida eterna, mientras que el padre o el «agua viva» son dispensadores de vida.

Más claro aún parece en *P.* 12.98 que parafrasea *Ev. S.J.* 12.23-4:

ὁ δὲ Ἰησοῦς

ἀποκρίνεται αὐτοῖς λέγων, Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. ἄμην ἄμην λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσῶν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ, πολὺν καρπὸν φέρει

«Jesús les respondió: Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre. En verdad, en verdad os digo: si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto». Nono traslada esto último en su elegante hexámetro usando el epíteto en cuestión: *èn dè tháneì, zeídoron apheidéa karpòn aéxei*. A esto sigue que quien ama su vida en este mundo perecerá y quien la odia se guardará para la vida eterna (el simple y claro enunciado de *Ev. S.J.* 12.25) que en la *P.* 12.99 ss. es:

ψυχὴν δ' ὃς φιλέει, μιννώριος οὔτος ὀλέσσει
τερψινόου μεθέπων ἀπατήλιον ἐλπίδα κόσμου
ψυχὴν δ' ὃς στυγέει, πανακήρατον ἔμπεδον αὐτὴν
εἰς βιοτὴν αἰῶνος ἀλωφήτοιο φυλάσσει

Nótese cómo Nono, en su afán por enriquecer lo que consideraba la prosaica lengua del Evangelio, introduce a su vez multitud de matices en su paráfrasis (no siempre ortodoxos ni cómodos para la Iglesia). Por último, *zeídoron* aparece en 12.195, parafraseando *Ev. S.J.* 12.49-50:

ὅτι ἐγὼ ἐξ ἑμαυτοῦ οὐκ ἐλάλησα, ἀλλ' ὁ πέμψας με
πατὴρ αὐτός μοι ἐντολὴν δέδωκεν τί εἶπω καὶ τί λαλήσω. καὶ οἶδα ὅτι ἡ
ἐντολὴ αὐτοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐστίν. ἃ οὖν ἐγὼ λαλῶ, καθὼς εἶρηκέν μοι ὁ πατήρ,
οὕτως λαλῶ.

Dice Cristo que no habla por Él, sino por mandamiento de su Padre y que el mandamiento de su Padre es vida eterna. Y así Nono vierte apropiadamente el primer versículo

—οὐ μάθον αὐτοκέλευστος ἐγὼ ποτε μῦθον ἐνίψαι, / ἀλλὰ θ
ζείδωρον ἔχω παρὰ πατρὸς ἐφετμήν, / ἀνδράσιν ἀγρομένοις τί φθέγξομαι ἰ
βοήσω (12.194-6)—

insistiendo en que el mandamiento proviene del «Padre Dios Dispensador de Vida» que antes comentábamos.

La clave, sin embargo, está en los *akessipónoisi korýmbois* (541), el quinto y último adjetivo que nos interesa y que no va referido directamente a la hierba, sino a sus sarmientos —como si de una vid se tratara, así habla Nono de esta hierba y no casualmente—. *Akessíponos* aparece únicamente en el episodio de Lázaro (en *P.* 11.99) [67]. En las *Dionisiácas*, sin embargo, hay más coincidencias: en *D.* 7.86, va referido ya al dulce fruto de Dioniso, en 12.369 a la roja corriente del vino, en 29.163

al propio Dioniso, que salva a Himeneo, así como en 35.319, donde califica al seno de leche sanadora de Hera, que cura la locura de Dioniso (v. n. 53). La palabra es, pues, clave en esta obra de Nono, en la que siempre aparece con el terapéutico significado de «quitapenas». En ningún otro autor está atestiguado este adjetivo que con toda justicia podemos calificar de noniano. Sólo Hesiquio (2344.1) lo recogerá más adelante como sinónimo de «curativo» (*therapeutikón*) y también algunos gramáticos bizantinos con la misma glosa pero con una sola sigma [68].

Al calificar repetidamente a la hierba *balis* con los mismos epítetos –nada menos que cinco– que caracterizan al vino en las *D.* y a la resurrección en la *P.* (y en el espacio de tan pocos versos: en el doblete 528-529 y 540-541), bien se puede suponer que Nono pretenda algún tipo de identificación entre estos temas y la hierba milagrosa. Pudiera darse el caso de que la milagrosa hierba fuera, siguiendo a Herter, nada menos que «cánnabis», pero no es este el lugar para tal discusión, que entraría de lleno en la relación cáñamo-vino en el Mediterráneo antiguo, en los cultivos de la zona, mencionados por Chuvin [69], en las discutidas alusiones al cáñamo en las Sagradas Escrituras, etc. [70]

En definitiva, y lo que interesa para nuestro estudio, el vino, que posee en las *D.* de Nono la fuerza sanadora y balsámica de todas las penas y dolores de este mundo (y así lo usa Dioniso en varias ocasiones), es, en nuestra opinión, equiparable en el pasaje sobre el mito de Tilo a la hierba *balis*. Ese vino, que es la redención dionisíaca, encuentra un posible paralelo a su vez en la *Paráfrasis* noniana con el *logos* –que da comienzo al Evangelio de San Juan– y con la vida eterna que encarna Cristo, como se ve en los múltiples usos de estos cinco adjetivos en la obra entera de Nono. No por casualidad, creemos, son usados estos cinco adjetivos en tan exiguo espacio tratando sobre un mito que sólo aparentemente, como intuimos, no tendría nada que ver con Dioniso.

8. La resurrección de Tilo y la de Lázaro.

Una última cuestión de gran interés a este respecto la suscitan los versos finales del relato, aquellos en los que se narra minuciosamente la vuelta progresiva a la vida del cuerpo de Tilo (541-52), precedidos de otros, más breves, que describen de modo muy similar la resurrección de la serpiente (529-36). En efecto, esta narración guarda un claro paralelismo formal con el relato de la resurrección de Lázaro en la *Paráfrasis* (11.1-185), como bien señala Vian (pág. 41), además de con el epigrama de la *AP.* 1.49, de sólo dos versos, dedicado a Lázaro:

Εἰς τὸν Λάζαρον
Χριστὸς ἔφη· Πρόμολ' ὦδε. καὶ ἔλλιπε Λάζαρος ἄδην,
ἀβαλέω μυκτῆρι παλίνσοον ἄσθμα κομίζων.

El segundo verso de este epigrama muestra correspondencia en nuestro relato con los versos 530 (*azaléoi myktêri synérmosen*), en el que la serpiente hembra aplica la hierba «remediadora» (*alexéteiran* v.529) a las «secas narices» de su compañero macho muerto [71], y 535 (*kaì psychraîs genýessi palínsoon ásthma titáinon*), en el que la serpiente lleva una «inspiración neosana a sus frías fauces». Es interesante este énfasis en

las fosas nasales como origen de vida, algo inaudito en el Nuevo Testamento y la tradición judeocristiana y cuya fuente es dudosa.

En el relato del episodio de Lázaro de la *Paráfrasis* encontramos unos versos muy interesantes relativos a la vuelta a la vida de Lázaro:

ἄπνοον ἄνδρα κάλεσσε, καὶ ἐν φθιμένοισιν ἀκούσας
ἐξ ᾿Αΐδος νόστησε φυγᾶς νέκυς ὄψιμον ἄλλην
ἀθρήσας μετὰ τέρμα βίου παλινάγρετον ἀρχὴν
θαμβαλέην. (*P.* 11.160-64)

(«Llamó al hombre que no respira, y tras escucharlo entre los muertos el reciente cadáver regresó del Hades huyendo al otro lado para contemplar después del fin de la vida un asombroso principio de regeneración.»)

Este «hombre que no respira», Lázaro, tiene su correspondencia en la serpiente que *ápnoon ên* (v. 533) [72]. En la *P.* Nono insiste en el adjetivo *ápnoon* en plena resurrección, de suerte que se repite anafóricamente tres veces en posición inicial. [73] A su vez, «el cadáver que contempla un asombroso principio de vida regenerada» tiene un paralelo en *καὶ νέκυσ ἀμφιέπον βιοτῆς παλινάγρετον ἀρχὴν* (v. 545), Tilo en esta ocasión. Este mismo adjetivo, *palinágreton*, lo encontramos también en el fragmento de la resurrección de la serpiente, *syrygmôn prochéon palinágreton* (v. 537), asociado esta vez al «silbido» serpentino, equivalente a la *phoné* que acude a los labios de Tilo, palabra ésta con la que finaliza el relato del mito de Tilo (v. 552), y además en un verso paralelo relativo a la muerte de Dioniso-Zagreo y su vuelta a la vida (6.175 *térma bíou Diónysos échon palinágreton archèn*). Los versos de la *P.* 168-69 (*typhlèn ithykéleuthon échon antópion hormén / audéais nékys éske καὶ ἐκ ποδός ἀχρη κάρηνου*) se reflejan claramente en el v. 534 (*hemitelès nékys êen échon autóssyton ourén* [74]), y en los tres versos siguientes (535-38), en los que la serpiente recupera la vida «desde los pies hasta la cabeza» (*καὶ psychraîs genúessi palínsoon ásthma titáinon / oigoménoi katà baiòn ethémoni bómbee laimôi, / syrygmôn prochéon palinágreton*).

Llama la atención del lector moderno el progresivo «despertar» a la vida del resucitado, que en la narración noniana se va desentumeciendo como el que despierta de un profundo letargo, *andròs échon týpon îson, hós en lechéessin iaúon / órthrion oigoménes aposeíetai hýpnon opopês* (vv. 545 ss.): Tilo comienza por sacudir un pie (*dexiteroû mèn épalle podòs thénar*) y se pone en pie sobre el otro (*amphì dè laiôi / orthósas*) y lentamente la sangre y la vida van revivificando su cuerpo hasta que levanta las manos, recupera el equilibrio, los pies vuelven a caminar: sólo entonces recupera Tilo, en el último verso, la vista y la voz.

Si nos remontamos a las probables fuentes de Nono para esta «resurrección», aparte de los pasajes similares en autores como Lucano o Apuleyo (*Bell. Civ.* 6.750-60 y *Met.* 2.29.4-5, respectivamente) [75] que indican una probable influencia de textos mágicos, encontraremos un pasaje muy similar en la *P.*, cuando se narra la

resurrección de Lázaro. Citando directamente el Evangelio, observamos que la resurrección se narra:

ταῦ-τα εἰπὼν φωνῆ μεγάλη ἐκραύγασεν, Λάζαρε, δεῦρο ἕξω. ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκῶς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ πε-ριεδέδετο (11.43-44), que Nono parafrasea como ἕξιθι, Λάζαρε, δεῦρο. [...] / καὶ ποδὸς ὀρθωθέντος ἀκαμπέα γούνατα σύρων, / τυφλὴν ἰθυκέλευθον ἔχων ἀντώπιον ὀρμῆν / αὐδήεις νέκυς ἔσκε καὶ ἐκ ποδὸς ἄχρι καρῆνου / σφιγ-γόμενον πλεκτῆ-σιν ὄλον δέμας εἶχε κερείαις / θερμὸν ἔχων ἰδρώτα καλυπτο-μένοιο προσώπου (P. 11.57 ss.).

Es evidente la insistencia del panopolitano en la resurrección progresiva del cuerpo de Lázaro.

El v. 544 (*endomýchoi dé / psychròn aossetêri démas thermaíneto pyrsôî*) tiene un paralelo en P. 18.117 (*psychròn ep' anthrakóenti démas thermaíneto pyrsôî*), pero esta vez desprovisto de su contenido trascendental, pues sólo es un recurso poético para adornar la estampa de Simón calentándose junto al fuego, y otro en D. 22.272 (*psychròn ereuthiônti démas thermaíneto lýthroî*), con otro recurso literario para referirse a un cadáver muerto en batalla. Por otra parte, la pareja de versos 543-44 forman una

(καὶ βοτάνη ζείδωρος ἀκεσσιπό-
νοισι κορύμβοις / ἔμπνοον ἐψύχωσε δέμας παλιναυξέει νεκρῶ. / ψυχὴ δ' εἰς δέ-
μας ἦλθε τὸ δεύτερον· ἐνδομύχῳ δὲ / ψυχρὸν ἀοσσητῆρι δέμας θερμαίνεται πυρ-
σῶ).

reiteración intensiva de los dos versos anteriores, 541-42

con la novedad de la adición del concepto del calor corporal vital en sustitución de la noción del hálito de vida, en paralelo al soplo que penetra en las «frías fauces» de la serpiente en el v. 535, ya mencionado. Además, el v. 543 tiene un parangón en el v. 11.179 de la P. (*καὶ νέκυσ εἰς δόμον ἐλθε τὸ δεύτερον ἐθάδι tarsôî*).

El verso 547 (*orthósas statòn íchnos hóloi sterízeto tarsôî*) tiene su correspondiente en los vv. 11.108 (*eíche podòs statòn íchnos...*) y 11.167 (*καὶ podòs orthothéntos akampéa goúnata sýron*) de la P. en relación a los nuevos pasos dados por el reanimado cadáver de Tilo/Lázaro. Por otra parte, las etapas sucesivas del proceso de recuperación de la animación tanto en la serpiente como en Tilo son las mismas: primero comienzan a recobrar el movimiento empezando por la parte inferior del cuerpo, para terminar con la recuperación de los sentidos. Estas etapas las podemos rastrear en los textos citados de Lucano y Apuleyo.

Ante estos datos el paralelismo entre la resurrección de Tilo/serpiente y la de Lázaro de la P. es indudable. El poeta ha subrayado con plena conciencia ese paralelo cuya

intención habremos de sondear más adelante. Poco se puede concluir de las correspondencias, también claras, con el epigrama de la *AP*, pues su datación es incierta. En efecto, el libro I de la *AP*, que incluye este epigrama, recoge inscripciones cristianas que oscilan entre el s. IV y el s. X [76], por lo que podría ser tanto anterior a Nono (mediados del s. V) como posterior a él. De modo que no podemos saber si es fuente o bien todo lo contrario. Pero sí está claro que, en el verso del epigrama *aualéoi myktêri palínsoon âsthma komízon*, el calco *aualéoi myktêri* con el v. 530 *azaléoi myktêri* y de *palínsoon âsthma komízon* con el v. 535 *palínsoon âsthma titáinon*, no puede ser en modo alguno casual.

Para Vian, estas similitudes formales entre los relatos de las *D.* y la *P.* probarían la argumentación de algunos autores de la anterioridad de las *D.* con respecto a la *P.* Para esta afirmación se apoya en dos puntos, uno formal y otro de contenido: por un lado, el valor de *akessíponos* (*D.* 25.541 / *P.* 11.99 [77]), que en las *D.* tendría un valor de «salvador» mientras que en la *P.* otro, más suave, de «consolador», y el reflejo del v. 544 en *P.* 18.117 sólo con fines estéticos, como ya hemos comentado; por otro lado, el diferente tratamiento de la vuelta progresiva a la vida en uno y otro relato, conservando, según Vian, el de Tilo mucho mejor el tratamiento de la tradición al respecto. De todas formas, el mismo autor francés señala que tales argumentos son débiles, existiendo incluso pruebas contrarias [78], y que, por tanto, hay que tomarlos con prudencia, llegando incluso a apuntar que podrían apoyar la tesis de la contemporaneidad de ambos poemas, tesis que defiende E. Livrea [79] aunque utilizando una línea argumentativa distinta.

No obstante, pensamos que los argumentos dados a favor de una supuesta anterioridad cronológica de las *D.* frente a la *P.* son algo más que frágiles. Por una parte, *akessíponos* sí que tiene un sentido «salvífico» en las cinco veces que aparece en las *D.*, como ya señalamos anteriormente defendiendo la conexión entre la hierba de vida y el vino, contenido que se mantiene en otros adjetivos sinónimos aplicados también al líquido báquico [80], pero si bien el significado en la *P.* 11.99 parece ser claramente el de consuelo, es posible que, teniendo en cuenta los demás usos, pueda referirse prolepticamente a la futura acción salvífica del Cristo y posea también, pues, una connotación de «salvador», de promesa de vida, ya que va asociado a *mythos*, que generalmente en la *P.* tiene una íntima vinculación con el *lógos* [81], palabra clave del Evangelio de Juan y que teológicamente simboliza la encarnación del Cristo, mensajero y artífice de la salvación. Hay que notar que en el «evangelio dionisíaco», en esa especie de ingente «Biblia» que compone Nono, el vino viene a corresponder en sus funciones con el *lógos* del evangelista Juan. Por otra parte, el hecho de que el verso *P.* 18.117 carezca de contenido trascendente y tenga en cambio un motivo de ornato retórico, el que ambos versos sean formalmente paralelos, en definitiva, no nos parece que indique nada en cuanto a la cronología relativa de ambos textos. Por último, el que el relato de las *D.* presente un eco más cercano a la tradición del *locus* tampoco nos obliga a pensar irremediamente que sea anterior al relato que presenta variantes. Por tanto, como no vemos ninguna indicación cronológica clara en estos datos, asimismo éstos tampoco nos pueden hacer pensar que sean cronológicamente contemporáneos.

Veamos ahora qué trasfondo puede encontrarse tras el paralelismo entre ambos episodios. La idea cristiana de que la muerte es un principio de renovación, ya anticipada en los cultos místicos griegos, como el verso citado tantas veces –el *térma bíou* que conlleva también un *palinágreton archèn*, sea para Tilo, para Lázaro o para Zagreo– vendría a recoger esa idea cíclica de la naturaleza que se subraya en la regeneración de la vida y que Nono parece compaginar perfectamente con elementos de índole cristiana. La clave del pasaje, en nuestra opinión, se encuentra precisamente en esta palabra, *palinágreton*, que puede incluso traducirse como «recuperable», «resucitable» [82].

Ya en Homero (*Il.* 1.526) se usa este adjetivo con el sentido de «revocable». En Nono es una palabra predilecta para este sentido cíclico que se ve en sus versos: se refiere a todo lo que comienza de nuevo, con un nuevo principio después del caos, la destrucción, la muerte: después de la muerte de Faetonte, vuelve la armonía «recobrada» del mundo (38.412), y, sobre todo, la resurrección de un muerto, como en nuestro episodio en el v. 545, paralelo con el episodio de Dioniso Zagreo y, no por casualidad (como hemos tratado de demostrar) con la versión hexamétrica de la resurrección de Lázaro en la *P.* (11.164). Siempre en contexto de salvación, tenemos el adjetivo en la *P.* [83], destacando los versos 159-162 del libro sexto [84] o un pasaje de despedida profética, «hijos, me quedaré poco tiempo entre vosotros [...]», en *P.* 13.132 ss.

Como se desprende de lo visto hasta ahora, la hierba *balis*, el vino o el *logos* aparecen caracterizados formalmente en la obra de Nono como principio y esperanza de nueva vida, como buena nueva, ya sea en las *D.* o en la *P.*: no en vano vemos las mismas expresiones en la resurrección de Tilo y en la de Lázaro, dos vueltas a la vida que deliberadamente hace coincidir el poeta en el plano formal.

Pero, tras el análisis formal, quizá haya que aventurarse un poco más en el fondo del asunto: ¿qué pretende Nono con este paralelismo? ¿Tiene algún propósito deseado o es simple ornato estilístico? Personalmente, y aunque la cuestión admite aún mucha discusión, nos parece que hay un deliberado paralelismo en estos conceptos. La enseñanza que subyace tras estas palabras del poeta parece ser que el fin de la vida (*térma bíou*) es un principio de nueva vida (*palinágreton archèn*), y esto se lee en las *D.* y en la *P.*, con Dioniso o Cristo. Como parafrase del evangelio de S. Juan, Nono recoge la doctrina que expresa Jesús en 11.25, mientras, a propósito de Lázaro, conversa con Marta sobre la resurrección de los muertos *en têi eschátei heméra*. Dice Cristo su verdad: *Egó eimi he anástasis kai he zoé; ho pisteúon eis emè kàn apothánei zésetai, kai pás ho zôn kai pisteúon eis emè ou mè apothánei eis tòn aiôna*. El credo al que responde Marta es parafraseado por Nono de forma inspirada y reveladora al hilo de estas reflexiones:

11.83-90 καὶ οἱ Χριστὸς ἔλεξε βιοσσόος ἔνθεον ὁμφὴν·
ζωὴ ἐγὼ γενόμενῃ καὶ ἀνάστασις· ὃς δέ κεν ἀνή-
εις ἐμὲ πιστεύσειε, καὶ εἰ νέκυς ἄπνοος εἴη,
αὐτίς ἀναζήσειε· καὶ ὃς φρεσὶ πίστιν ἀέξει,
οὐ θνήσκει βροτὸς οὗτος, ἕως ἔτι φαίνεται αἰῶν
πείθεαι, ὡς ὅδε μῦθος ἐτήτυμος; εἶπε καὶ αὐτὴ·
κοίρανε, γινώσκω καὶ πείθομαι, ὅτι σὺ κόσμῳ
Χριστὸς ἀλεξικάκοιο θεοῦ λόγος υἱὸς ἰκάνεις.

Ante Marta, el salvífico Jesús noniano (*bioσσόςος*) manifiesta su célebre «yo soy la resurrección y la vida», en una osada paráfrasis en la cual, de nuevo, destaca el adjetivo *ἀπνοος*, como veíamos más arriba. Nono insiste en el plano de la resurrección de la carne muerta (*νέκυσ*) antes que la parte más espiritual. Deja muy claro el Jesús de Nono que cualquier hombre que sea ya carne muerta y que haya creído en Él, «resucitará de nuevo» (*αὐτίς ἀναζήσειε*), «no morirá» (*οὐ θνήσκει βροτὸς οὗτος*), insiste, y esto, más que *λόγος* es calificado, curiosamente, como *μῦθος*. ¿Síntoma de ecléctica religiosidad o de credo confuso?

Así, con estos apuntes sobre el uso parafrástico de las doctrinas cristianas en la *Metabolh/* de Nono y su coincidencia con algunos mitos narrados en las *D.* de claro contenido órfico-pitagórico, independientemente de la cuestión de qué obra haya sido primera en el tiempo, nos viene inmediatamente al pensamiento la sugestiva asimilación de Dioniso y Cristo –de sus lágrimas vertidas para salvar a los hombres, del vino y el *λόγος*, en la obra del poeta de Panópolis– que ha sido sugerida por algunos estudiosos[85].

9. Conclusiones.

En definitiva, y a modo de conclusión, se pueden recapitular en unas breves líneas finales las principales conclusiones del análisis de este episodio mítico. En primer lugar, se debe recordar que es un mito con gran historia en toda la cuenca mediterránea y el Próximo Oriente, asociado con la regeneración y la vida cíclica, como hemos visto a propósito de las referencias más antiguas, y que, por tanto, tiene la capacidad de evocar muchos de estos aspectos: desde la historia de Gilgamesh, hasta el mito cretense de Minos y Glauco, o las referencias bíblicas.

Pero lo cierto es que Nono, a partir de un núcleo lidio local preexistente y helenizado, ha retomado esta historia manteniendo muchas de sus características básicas, como los nombres o el resultado de la resurrección, tomando acaso como fuente una serie de *patria* lidios que no han llegado hasta nosotros. A esta base lidia-mediterránea añade el poeta sus propias

aportaciones –cuya originalidad es aún dudosa al no tener la fuente que utilizó–, e incluso puede que mezcle diversas tradiciones míticas, a saber, la de la resurrección de Tilo por medio de la hierba de la vida y gracias al héroe local Masnes y la de la lucha de ese mismo héroe contra un pernicioso dragón, una serpiente que aparece en Nono como otro monstruo arquetípico de su poema, terrígena y teómaco contrario al orden natural.

Las incoherencias y la brusquedad que tradicionalmente se han hecho notar en el relato pueden tener una explicación verosímil en la técnica descriptiva de la écfrasis, en la que abunda la copulación sin solución de continuidad junto al verbo de figuración artística. De ahí, y a causa del carácter visual del estilo noniano, hemos hablado de las “viñetas” que conformarían la descripción del escudo, a modo de mitologemas o escenas míticas que se sucederían unas a otras, siendo la de Tilo volviendo a la vida la última y más importante. Otro causa que puede tener esta impresión de incoherencia es la posible duplicidad de historias sobre el héroe local que Nono parece recoger y a la que hacíamos referencia.

Este héroe, Masnes a todas luces, aparece en Nono bastante cambiado, pues por un lado su nombre se torna Damasén, cuya raíz en *dámnemi* evoca el gusto noniano por los *nomina significantia*. Se convierte así en un gigante terrígena que sin embargo recoge la figura original del héroe lidio y de ahí el carácter contradictorio del Damasén hoplita y a la par de gigante, como héroe terrígena que vence a la serpiente. Un héroe que a la vez se desdobra, por otra parte, en el personaje de Moria, innovación de Nono. Este personaje femenino, la hermana de Tilo, es creado en sustitución de Masnes como agente resucitador junto a una Náyade plañidera que representa el clásico lamento de la Naturaleza frente a la desgraciada muerte de un joven, muy del gusto del poeta.

En cuanto al trasfondo religioso del episodio, creemos que los paralelos entre las resurrecciones de Tilo y de Lázaro en las dos obras de Nono de autoría común disputada –*Dionisiacas* y *Paráfrasis* – hablan por sí solos. No son sólo las coincidencias léxicas, sino una probable intención unitaria al componer los distintos pasajes lo que debe inducir a una reflexión más profunda sobre la relación entre ambas obras, de temática pagana y cristiana respectivamente. Y a todo ello se suman las posibles raíces órfico-dionisiacas que representarían las coincidencias de vocabulario con el episodio de Dioniso Zagreo. En suma, los indicios en los episodios analizados, que el poeta sitúa en cada una de sus dos obras sugieren, a nuestro parecer, una intención más profunda que la meramente estilística.

Notas:

[1] Frente a los 130 versos homéricos (*Il.* 18.478-608), Nono presenta 192 (*D.* 25.380-572).

[2] Tebas es la ciudad fundada por Cadmo, padre de Semele y abuelo de Dioniso, es decir, la patria de la rama mortal de la familia de Dioniso; Ganimedes supone un antecedente de apoteosis, a pesar de la oposición de Hera, y escancia el néctar olímpico, de modo paralelo a Dioniso, que vierte el nuevo líquido celestial, el vino; y, finalmente, Rea es la nodriza y aya final de Dioniso, cuyo padre es Zeus, es decir, la rama divina de su familia. De la tercera escena, la del mito de Tilo, sin relación aparente con Dioniso, tratará profundamente este estudio.

[3] 765 Fr. 3 *FGrH* Jacoby.

[4] Plin. *HN* 25.14. La traducción es nuestra. Del «progenitor», agente de la resurrección, no sabemos si es su padre o su madre, ya que el texto dice *a parente*.

[5] Para la primera moneda, B.V. Head, *Brit. Mus. Coins, Lydia*, 1901, Sardes, n° 179, pl. 27.12. Para la segunda, Cabinet des Médailles, París, n° 1309 (ant. colec. Waddington, n° 5274). Y la tercera, id., n° 1313. Cf. P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques. Recherches sur l'oeuvre de Nonnos de Panopolis* (Clermont-Ferrand 1991) 106-111 esp. 106, n. 40.

[6] P. Weiss, «Manes», en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* 6 (Zurich-Munich 1994) 351-3.

[7] Hdt. 1.94.3 y 4.45.3. D.H. 1.27.1 (*Masnes* en ms.; *Manes* Sylburg). Un buen resumen de estas fuentes para la antigua Lidia se encuentra en John Griffiths Pedley, *Ancient Literary sources on Sardis*, Cambridge-Mass. 1972 (cf. p. 11 fr. 23 y p. 8, fr. 11 para Manes y p. 10, fr. 18 y 20 para Tilo). El artículo de O.P. Cybenko, «Une légende lydienne transmise en grec (Nonn., *Dion.*, XXV, 451-552)», *În Fil* LXXX (1985) 104-10 ha tratado más brevemente el mito de Tilo en Nono desde estas mismas fuentes.

[8] L. Robert, *Études anatoliennes* (París 1937) 155-8.

[9] J. y L. Robert, «Héros de Sardes dans Nonnos, Tylos», *Bulletin Épigraphique* 437 (1979).

[10] E. Preuner, *Hermes* (1920) 174-87.

[11] Fr. 49.121 y 49.167 *FGH* Müller, (= 90 Fr. 45 Jacoby).

[12] Aen.Gaz., *Thphr* 63.18 Colonna (= Migne, *PG.* 85 col. 993). El texto dice que resucita a *Týmona Lydón*, pero la identificación es clara. Para rastrear la tradición de Janto hasta llegar a Eneas cf. H. Herter, «Von Xanthos dem Lyder zu Aineias aus Gaza: Tylon und andere Auferweckte», *RhM* (1965) 189-212.

[13] Hdn. *De pros. cath.* 3.1.89.24 Lentz; Arc. 30.1.14 Barker (= Schmidt 32.14); Theodos. 94.17 Götting; *Et.Gen* b 21 Lasserre-Livadaras; *Et.Sym.* 1.390.21 Lasserre-Livadaras; *EM* 186.35-6 Gaisford. Cf. Apul. *Met.* 2.28.18-23, en el que menciona a un profeta que, tras colocar «cierta hierba» (*herbulam quampiam*) en la boca y pecho de un cadáver y rezar, le devuelve la vida, aquí relacionado sin duda con determinados rituales mágicos, atribuidos de antiguo a Hermes, inventor de la práctica mágica. Cf. en este sentido el epigrama de *AP* 15.12, en que se pide a dios la flor que sana el alma, moly (cf. *Od.* 10.302-06), remedio de los malos pensamientos. Cf. V. Bulla, *Le Dionisiache e l'Ermetismo* (Catania 1964) 172-4 para el paso de la preocupación de curar el cuerpo a curar el alma.

[14] Hyg. *Astr.* 2.14.2.

[15] Y no mientras dormía, como afirman F. Vian, *Les Dionysiaques, t. IX Chants XXV-XXIX* (París, 1990) 40 y P. Chuvin, *o.c.*, 109, que siguen a R. Labat, A. Caquot, M. Sznycer, *Les Religions du Proche-Orient ancien* (París, 1970) 145-226.

[16] Cf. F. Lara Peinado (ed. y trad.), *Poema de Gilgamesh* (Madrid, 1992) Tablilla XI; G.M.A. Hanfmann, «Lydiaka», *HSPH* (1958) 65-88 (esp. 68-72).

[17] Apollod. *Bibl.* 3.3.1; Hyg. *Fab.* 136; Ael. *N.A.* 5.2; cf. H. Herter, *o. c.*, 199; E. Suárez, «El adivino Poliido», en *Kharis didaskalias. Homenaje a Luis Gil* (Madrid, 1994) 243-67. Posiblemente contaran este mismo mito la tragedia *Poliidos* de Eurípides, de la que conservamos un ínfimo fragmento, y otra homónima, perdida, de Sófocles.

[18] Cf. Cabinet des Médailles, bronce de Heliogábalo, París, n° 1287 (ex Wadd. 5265).

[19] En la narración noniana Moria imita a la serpiente y coge la planta vivificadora, al igual que Poliido en la leyenda cretense, mientras que en la supuesta versión original lidia las monedas parecen indicar que Mas(d)nes (con o sin ayuda de Tilo) mata a la serpiente, posiblemente su guardiana, para conseguir la planta.

[20] Cf. P. Chuvin, *o.c.*, 110. *Ballén*, «rey», *A. Pers.* 657-8, y *S. Fr.* 515 Radt. Cf. Hsch (*balén*) y Hermesianax *Hist* ap. Ps-Plut. *De fluv.* 12.4 = *basileús; essén*, «reina de las abejas», *EM* 383.31, y como título de los sacerdotes de Ártemis en Éfeso, *SIG* 352.6 (s. IV a.C.) y 363.10 (s. III a.C.), Paus. 8.13.1.

[21] De la lectura de algunos episodios, como el de Acteón (c. V) y el de Penteo (c. 44-46), parece desprenderse que Nono conoció las *Metamorfosis*, aunque hay divergencias al respecto: cf. H. Herter, «Ovidianum quintum: das Diluvium bei Ovid und Nonnos», *ICS* 6 (1981) 318-55, K.H. Eller, «Die Metamorphose bei Ovid und Nonnos», *AU* 25.6 (1982) 88-98 y en contra P.E. Knox, «Phaethon in Ovid and Nonnus», *CQ* 38 (1988) 536 ss. Otros autores latinos cuya influencia en Nono se discute son Claudiano y su *De raptu Proserpinae* y Nemesiano, como ya apuntó F. Vian, *Les Dionysiaques t. I Chants I-II* (París 1976) XLI-L, cf. E. Magaña Orué, «Una nueva fuente latina de Nono de Panópolis: Nemesiano», *CFC(L)* 13 (1997) 83-9 y G. Salanitro, «Nemesiano e Nonno di Panopoli», *Sileno* 23.1-2 (1997) 273-4.

[22] Aparece con gran frecuencia ya sea como el monstruoso Tifón (c. I y II, además de alusiones a él a lo largo de todo el texto, algunas extensas, como 13.474-97) o el dragón de la fuente Dirce (4.356-420) o la dragona Delfine (13.28 ;cf. *Call. Fr.* 88 Pf; *A.R.* 2.706) o el hijo de Equidna con el que combate Ares durante la Titanomaquia (18.273-86), o el serpentino gigante Alcioneo, con el que combate Dioniso (48.44-55). Además, son innumerables las apariciones de serpientes, incluso como metamorfosis de Zagreo, Dioniso, Proteo o Zeus. Por otra parte, hay un curioso estudio «psico-mitológico» de R.F. Newbold, «Discipline, Bondage and the Serpent in Nonnus' Dionysiaca», *CW* 78 (1984) 89-100.

[23]

²³ εἰ δὲ τις ἀγνώσσων ἀβάτω πεφόρητο κελεύθῳ / μαστιζῶν θρασὺν ἵππον, ὑπὲρ σκοπέλοιο νοή-
σας / χερσὶ πολυπερέεσσι περίπλοκον υἱὸς ἀρούρης / ἠνίοχον καὶ πῶλον ἐῷ τυμβεύσατο λαίμῳ
²⁴ ...

[24] Personalmente, no encontramos paralelos suficientes que permitan establecer esta filiación con seguridad en el pasaje cuestionado. En el *Himno Homérico a Apolo*, si bien encontramos la figura del dios-héroe que vence a un monstruo destructor (vv. 300-4:

héroe que vence a un monstruo destructor (vv. 300-4: ἀγχοῦ δὲ κρήνη καλλίρροος ἔνθα δράκαιναν κτεῖνεν ἄναξ Διὸς υἱὸς ἀπὸ κρατεροῦ βιοῖο / ζατρεφέα μεγάλην τέρας ἄγριον, ἢ κακὰ πολλὰ ἀνθρώπους ἔρδεσκεν ἐπὶ χθονί, πολλὰ μὲν αὐτοῦς / πολλὰ δὲ μῆλα ταναύποδ' ἐπεὶ πέλε πῆμοδα φοινόν) no puede decirse que Nono lo haya utilizado para sus descripciones de catástrofes provocadas

no puede decirse que Nono lo haya utilizado para sus descripciones de catástrofes provocadas por monstruos terrígenas. Asimismo ocurre con Teócrito (cf. *Id* 25.201-7 sobre el león de Nemea:

πάντας γὰρ πισηας ἐπικλύζων ποταμὸς ὧς / λῖς ἄμοτον κεραίξει, μάλιστα δὲ Βεμβιναίῳ ἔθεν ἀγχώμοροι ναῖον ἄτλητα παθόντες).

[25] Otra Moria es una ninfa ática inventada por Nono como epónimo del olivo sagrado *moría* (jon. -e), el del Erecteion, del cual son protectores (*S. OC* 705-6) Zeus y Atenea, sólo ésta mencionada al respecto en *D.* 2.86.

[26] En el caso del episodio que nos ocupa es *éskesen* de *askéo*, verbo muy común en las écfrasis: *Il.* 18.592 de la pista de baile de Dédalo, *A.R.* 1.742 del manto de Jasón, *Q.S.* 5.6, 17 del escudo de Aquiles... En el episodio de la figuración del Cosmos tenemos *kámen* (v.386) y *daidálousa* (387), cerrándose con un *technésato* (413), en el de Zeto y Anfión y la construcción de los muros de Tebas *teúxe* (415), en el de Ganimedes *poikílletto* (431) (¿puede haber otro más apropiado?), y en el de Cibeles-Rea tenemos *kechárakto*.

[27] Y no más de 1.800 mts, como dice F. Vian, *o.c.* 63, n. 1.

[28] Otro de los escasísimos ejemplos de medición exacta es el de la altura del indio Orontes, yerno de Deríades (rey de los indios): *eikosípechys* (D. 25.252), 20 codos (¡unos 8,5 mts!), y *enneápechyn* (D. 34.177), 9 codos (unos 3,85 mts.). Al respecto, cuenta Pausanias (8.29.3) que los romanos, cuando desviaron el curso del río Orontes (epónimo del indio, que se suicidó en él al ser derrotado por Dioniso en combate singular), hallaron en su lecho seco una vasija de once codos (4,70 mts) con un esqueleto del mismo tamaño en su interior, y que, tras consultar al oráculo sirio de Claro, supieron que se trataba del indio Orontes, cuya raza era famosa por su estatura.

[29] También podría ser ésta la explicación de la medida de Orontes, antes referida. En cuanto a la oscilación entre 20 y 9 codos, una gran diferencia, es posible que el número exacto de codos dependa de lo que métricamente le venga bien. De hecho, ambos adjetivos y el nombre del indio aparecen en la misma posición, final de verso. Además, ambas medidas podrían proceder respectivamente de dos fuentes distintas.

[30] Así lo apuntaba ya Hanfmann (p. 70), deben de coexistir dos mitos originales diferentes en este pasaje: el primero el de la resurrección por la hierba mágica y el segundo «another local story that may have dealt with the battle of only one hero against a dragon». Para Chuvin (p. 108), en cambio, habría muchas versiones coexistentes de la leyenda, en las cuales «la mort de Tylos par morsure de serpent et sa résurrection grâçe à Masdnès sont le point comun à toutes». En nuestra opinión, parece que coexisten dos mitos lidios originarios, uno que haría referencia a la resurrección de un muerto mediante la hierba de la vida eterna y otro que contendría la lucha contra el dragón (desarrollado independientemente por Hyg. *Astr.* 2.14.2.).

[31] Manes es un rey primigenio que desciende directamente de la tierra, según Dionisio de Halicarnaso: *légontes ek Diòs kai Gês Mánen genésthai prôton en têi gêi taútei basiléa*.

[32] En *Hermes* 34 (1899) 222.

[33] Cf. R. Gusmani, «Masnes e il problema della preistoria lidia», *PP* 74 (1960) 326-35.

[34] Según este autor, no sólo sería un héroe epónimo de un pueblo de tan notoria antigüedad (que hace remontar nada menos que al tercer milenio a.C.), sino posiblemente un dios. Sería Masnes para la tribu Masa semejante a Lido para los Lidios.

[35] Para Robert MASDNES representaría la lectura más antigua, pero Gusmani la pone en duda y no descarta la de Head (*Invent. Waddington* n 5274), proponiendo como forma más antigua MASANES.

[36] Como hemos visto, se da una identificación en algunos autores entre Heracles y Masnes que confirma la iconografía: Eneas de Gaza refiere que Heracles devolvió la vida a Tilón de Lidia (v. n. 12) y para Higino fue Heracles quien dio muerte a una serpiente que asolaba las riberas del Sangario (v. n. 14).

[37] Vian (p. 38 n. 3) cita a Hoplodamas, Damastor y Teodamas; cf. F. Vian, *La guerre des Géants*, París 1952.

[38] Cf. D. Gigli, *Metafora e poetica in Nono di Panopoli* (Florenca 1985) 140 ss. ‘nomina significantia’. Hemos encontrado multitud de ejemplos de este gusto noniano por los nombres parlantes y las etimologías como Hiámpolis, «ciudad de los cerdos» (en el c. 13), el heraldo de Dioniso, Ferespondo, «portador de tregua», (cf. 18.313, 21.200-78), etc. Los nombres del catálogo de los centauros en 14.186 ss., Espargeo, Euribio, Ceteo, Petreo (menos Gleneo, hijo de Heracles, Rifonos, Anfitemis, hijo de Apolo y Fanos, que se llama como la divinidad órfica) también son *nomina significantia* inventados por Nono: «hinchado», «de gran fuerza», «pétreo», etc.

[39] V. el punto 5 con el caso de Moria. Cf. el marino en el rapto de Europa (1.90-126), Atenea en la lucha entre Cadmo y el dragón de Dirce (4.393-405), Astreo y la consulta astrológica de Deméter (6.1-108), Zagreo (6.155-205), la criada Mistis como aya de Dioniso junto a Ino (9.94-131), Apolo curando la locura

de Ino (9.275-89), el mito de Himno y Nicea (15.169-422), Brongo y Estáfilo huéspedes de Dioniso (17.32-86 y 18.5-165), Ambrosía en la Licurgia (21.1-61), etc.

[40] Sobre este adjetivo, *biossón*, v. punto 8. A tenor de lo dicho en el punto anterior, nos parece muy apropiado este detalle del árbol que enraíza de nuevo en un pasaje sobre un mito de resurrección. El árbol, arma paradójica para un gigante que se nos describe como soldado hoplítico, puede sorprender en lugar de la esperada lanza. Cf. F. Vian, *o.c.*, 264 (n. vv. 518-19). Aquí el autor francés señala que la presencia del árbol probablemente se explique por el papel que representaría en la leyenda local lidia en la que Nono se inspira para el relato. Nosotros pensamos, en cambio, que no hace falta remontarse a la fuente de la que bebe el panopolitano. Para su explicación, además de figurar como arma arquetípica de otros gigantes en el poema (como Alpo, creado por Nono, en *D.* 45.171-213), hay un hecho que nos parece clave: el árbol, tras ser arrojado por Damasén y desnucar a la serpiente, enraíza de nuevo en la tierra. Podríamos pensar, por consiguiente, que este árbol sería otro elemento relacionado con el proceso de muerte-resurrección, núcleo del episodio y que lo articula, al pasar de la muerte, arrancado del suelo por el terrígena, a la vida de nuevo, poder éste explicable por la relación del Gigante con su madre la Tierra, que también es la suministradora primera de la planta vivificadora, el *Diós ánthos*.

[41] *Drakontophónos* pudiera haber sido tomada por Nono de *L.Orph.* 158 (aparece en la forma del dual, *-phono*), ya que, aunque la datación del *Lapidario* es discutida (s. II a.C., II d.C. y, la más probable, IV d.C.), en todo caso es anterior al panopolitano, que la aplica únicamente a Cadmo y a Damasén.

[42] Tras la muerte de Himno, toda la naturaleza se lamenta, y en especial las ninfas (15.370 ss.), en el pasaje que más se aproxima al nuestro, en el que muchas *Neiádes d' éklausan* por la muerte del pastor.

[43] Los problemas textuales referidos se concentran en las tres últimas líneas (en dos columnas) del folio 93 r. del manuscrito Plut. 32.16 de la Biblioteca Laurenciana-Medicea de Florencia (L).

[44] G. Falkenburg, *Nonni Panopolitae Dionysiaca, nunc primum in lucem edita...* (Amberes 1569).

[45] Por ejemplo, aparece en 17.178, 24.162, 40.536, 42.171, 45.8 (*outidanôî Penthêi korýssomai, ópbra daeíe, / tharsaléen hóti Kádmos Amazóna tíkten Agáúen*).

[46] Concretamente 30.181

ἤθελον ἄορ ἐκεῖνο μαιφόνον, ὄφρα δαμείην / πατροφόνω βαρύθυμος
ὀλισθήσασα σιδήρω y 40.32 ὡς φαμένη παρέπεισεν ἀγήνορα Δηριαδῆα, / καί οἱ θάρσος ἔδωκε τὸ
δεύτερον, ὄφρα δαμείη / μαρναμένου Βρομίοιο τυπεῖς φθισήνορι θύρσω.

[47] F. Graefe, *Nonni Panopolitae Dionysiacorum libri XLVIII. Suis et aliorum coniecturis emendavit et illustravit D. Fridericus Graefe...* (Leipzig 1819-26), dice en la nota: «sed suspecta est breuitas qua haec Naias draconem retinuisse dicitur, ut mox domaretur. Fortasse *daeíe* sanum; sed desunt plura», a lo que A. Koehly, *Nonni Panopolitani Dionysiacorum libri XLVIII...* (Leipzig 1857-8), responde: «non puto».

[48] M.L. West, «Nonniana», *CQ* 12 (1962) 226-7.

[49] Una obviedad, ya que, sea hermana o amante, siempre habrá relación afectiva, que es lo que se quiere subrayar en el mito.

[50] Diferencia entre *Bíos* y *Zóe*. Cf. K. Kerényi, *Dionisos, raíz de la vida indestructible* (Barcelona, 1998).

[51] En Nono, Dioniso juega este papel de héroe civilizador, en su caso de difusor de la viticultura, auxiliado a veces en las distintas regiones por mortales como Brongo de Álibe (17.32-86), Mete y Botris de Asiria (18.313-68 y 19.1-58) o Icario del Ática (47.34-103).

[52] Afrodita: Charon Fr. 8a. *FHG* 1 Müller. Rea: Phot. *Lex.* 182.20 Porson. Cf. Hanfmann, o.c., 84 (n.44). V. también Str. 10.3.12.7 y 10.3.15. 7; Hdn., 3.2.539.23; Phot. *Bibl.* 1446.34 Bk; Suid. 2594; *EM* 543.14 Gaisford; *Et.Gud.* 351.26; Eust. *Od.* 1.78.46. La Gran-Madre, el culto más extendido en toda Asia Menor.

[53] Las otras tres apariciones son: 29.163, para referirse a la mano de Dioniso que cura a Himeneo en la batalla del Hidaspes; 35.319, aludiendo al seno de Hera que cura con su leche, por orden de Zeus, la locura de Dioniso, causada por un ardid de la diosa; Par. 11.99, adjudicado a las palabras de «consuelo» dirigidas a María por sus amigos con motivo de la muerte de su hermano Lázaro.

[54] Las otras apariciones en Nono son: 11.361, al *remedium amoris* que le da Eros en forma de Sileno a Dioniso; 34.71, a la flor aplicada por un médico para curar heridas; 35.70, al agua de una fuente de vida que cure la herida mortal de una Basáride en el discurso de su enamorado indio matador; 40.407, a Peón, médico de los dioses, luego absorbido como advocación de Apolo y por Asclepio; Par. 4.242, al tiempo; Par. 5.10, también al agua milagrosa.

[55] Un elemento más para explicar la elección de este relato por Nono para representar este núcleo de contenido podrían ser unas curiosas etimologías que aparecen en el gramático Julio Pólux de Náucratis (2.176.6) y en Hesiquio (1626-7) relativas al sustantivo *týlos*: éste se referiría al pene (*tò aidóion*), de ahí el sentido de «masturbarse» del verbo derivado *apotyloîn* que aparece en Ferécates (Fr. 204 *CAF* Kock); también en Hesiquio aparece el sentido de miembro viril, pero además el muy interesante de «carne muerta» (*nenekroméne sárx*). Por tanto, podríamos pensar que en el mismo nombre griego del protagonista del epilío encontramos el simbolismo de muerte y vida de su historia, a pesar de que su origen lingüístico sea lidio, y que esto haya pesado en la intención de Nono. No obstante, también podría ser una coincidencia fortuita, aunque lo más probable es que Nono, conocedor de las más diversas tradiciones míticas y experto en jugar con el lenguaje, tenga en mente todas las implicaciones del mito y el nombre de Tilo. Pensemos en la polémica entre los dogmas del primer cristianismo –que fueron dilucidadas en los tempranos concilios de Calcedonia y Nicea– y la tradición hebrea, ejemplificadas en la idea de la resurrección de la carne, que resultaba bastante chocante tanto para el judaísmo como para el paganismo. Cabe preguntarse si habría una referencia a la resurrección de la «carne» en el episodio de Tilo.

[56] Este dragón-ciclón presenta un claro paralelismo, como bien señala Vian, con el también terrígena Tifón de Estátala (13.474-97), también en Lidia. Este último es, en cambio, un río de lava que incendia todo a su paso y que es detenido por las mágicas palabras de un sacerdote de Zeus Lidio, con una conexión evidente en su vocabulario con la poesía oracular y neoplatónica, en la línea de ritos teúrgicos que siguen a los oráculos caldeos y que se practicaban todavía en el Egipto del s. V d.C. Cf. D. Gigli, o.c., 221-4, e *Iamb. Myst.*

[57] Como ya dijimos antes, esta Moria hermana de Tilo no es la Moria ninfa ática y epónima del olivo sagrado, creada por Nono (sólo aparece como nombre propio en un epigrama satírico [AP 7.305.1] atribuido a Páldas, poeta de la corte de Justiniano, pero sin ser nuestra Moria), que aparece en *D.* 2.86, pero no deja de ser sugerente que Nono haya elegido este nombre para la hermana de Tilo, encajando con los demás elementos naturales del relato.

[58] Arc. 30.1.14 Bk, *EM* 186.35-6: *bállis*: «tiene forma de flor, que parece hacer resucitar a los muertos».

[59] *drepsaméne diòs ánthos echidnéenti / kai Moríe Diòs ánthos ekoúphisen.*

[60] I. Cazzaniga, «Temi poetici alessandrini in Nonno Panopolitano: tradizione diretta e indiretta», en *Miscellanea di Studi Alessandrini in memoria di A. Rostagni* (Turín 1963) 626-46 (esp. 635-6), en donde supone que Nono debió basarse en una colección de *thaumastá* en la que habría encontrado el caso de la hierba *balis* en referencia a Lidia, negando un eventual conocimiento por parte del panopolitano de la obra de Janto.

[61] R. Shorrock, *The Challenge Of Epic: Allusive engagement in the Dionysiaca of Nonnus* (Leiden 2001) 176.

[62] En efecto, la écfrasis otorga un lugar privilegiado a la historia de Tilo con 101 versos (vv.451-552), mientras que le siguen la historia de Ganímedes con 21 versos (vv.429-450), la de Tebas con 15 (413-428)

y la del nacimiento de Zeus, que no llega a 9 versos para narrar tamaño evento (553-562), quedando también el escudo como mosaico del cosmos (386-412), con 26 versos que sirven de introducción a la éfrasis propiamente dicha. Como se ve, la preponderancia del mito de Tilo entre las otras «viñetas» es incuestionable.

[63] Las traducciones al castellano del Evangelio según San Juan están tomadas de la *Nueva Biblia de Jerusalén*. Revisada y aumentada, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

[64] Es paráfrasis a *Ev. S. J. 15 13: meízona taútes agápen oudeis échei, hína tis tèn psychèn autoû thêi hypèr tòn philon autoû.*

[65] *Pherésbios* es un epíteto de enorme importancia en la épica tardía. En un principio se aplica para calificar al Cristo que lleva la vida, pero pronto se usará también, curiosamente, en los encomios de emperadores, cuya figura se equipara estilísticamente a Cristo. Así, en el s.VI Dioscoro de Afrodito – considerado por muchos estudiosos el «peor» poeta que jamás haya escrito en griego (cf. Bell & Crum *Aegyptus* 6 (1925) 177-225, Maspero *REG* 24 (1911) 426-81 y A. Cameron, «Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt», *Historia* 14 (1965) 470-509 (esp. 478 y 507); revalorizándolo cf. L.S.B. McCoull, *Dioscorus of Aphrodito. His Work and his World*, Berkeley 1988, C.A. Kuehn, *Channels of imperishable life. The beginning of Christian mystical poetry and Dioscoros of Aphrodito*, 1995, y J.L. Fournet, *Hellenisme dans l’Egypte du VIe siecle: la biblioteque et l’oeuvre de Dioscore d’Aphrodite*, 1999) – lo usará al comienzo de su Encomio a Justino II (*Ioústinos ámmi híkane pherésbios* [...]), así como Paulo Silenciaro *Descript. S. Soph.* 145 aludiendo a Justiniano. También R.C. McCail, «P.Gr. Vindob. 29788C: hexameter encomium on an un-named emperor», *JHS* 98 (1978) 46 lo destaca en su análisis del fragmento (v.23) que más tarde editaría Livrea como perteneciente a Pamprepio (Pamprepus, *Carmina*, Teubner 1979), pese a otras opiniones, como la de T.Viljamaa (cf. un sumario en McCail, p.38 ss.), que lo atribuye a Cristodoro de Copto. Para Livrea (p.40), *pherésbios* sería un adjetivo claramente cristiano y prueba fehaciente de que el poeta *christianam sapit fidem*, para lo cual cita como referencia *P.* 14.20 y Proclo *H.* 2.19 y 6.4. Agradecemos algunas observaciones sobre el carácter vivificante de este Cristo-Dioniso y su inestimable ayuda en este punto a David M. Ratzan, de la Universidad de Columbia.

[66] *zeídoros* es un adjetivo homérico, epíteto de *ároura*, como observa Vian (p.268), quien afirma que se le da el sentido de *biódoros* o de *pherésbios*.

[67] Para Vian (p.268) se trata de un sinónimo de *odynéphatos*, aunque observamos los matices mencionados, sobre todo en la importancia que, a nuestro juicio, tiene *akessíponos* en la *P.*

[68] Phot. *Lex.* 732.1, Suid. 847.1, *Lex. Seg.* 53.23 (= Bachmann *Anecd.Gr.* I), Ps.Zonar. 109.14 Hakkert.

[69] P. Chuvin, *o.c.*, 109, considera la identificación *phalís; kánnabis* un «rapprochement fragile», pese a reconocer que es una producción importante en la zona.

[70] Desde el antiguo trabajo de C. Creighton en *Janus* (1903) 241-6 hasta las obras de divulgación más polémicas y modernas en nuestro país.

[71] De modo paralelo, tenemos el v. 540 (*zootókoí myktêri pherésbion hérmose poíen*), en el que Moria aplica la «hierba portadora de la vida» a las «narices que dan vida» del cadáver de su hermano Tilo.

[72] Que contrasta con su opuesto *émpnoon epsýchose démas palinauxéi nekrôí* (v. 542), empleado aquí como anticipación de la recuperación del aliento vital por parte del cadáver de Tilo por efecto de la hierba de vida. Este último tiene un paralelo en 41.57 (*émpnoon epsýchose gonèn egkýmoni pelôí*), donde se refiere a los habitantes de Béroe/Beirut, «insuflados de vida a partir de la preñada arcilla» (posible alusión al Génesis), en *P.* 12.41 (*émpnoon epsýchose chéon physízoon echó*), referido a Lázaro (mencionado en *P.* 12.40), y también, más lejano, en *AP* 16.149.1 (*tis líthon epsýchose*), acerca de dar vida a una piedra, epigrama atribuido al gramático helenístico Diótimo de Misia.

[73] *P.* 11 158

ἔξιθι, Λάζαρε, δεῦρο. λιποφθόγγιοι δὲ νεκροῦ / ἄπνοον ἐψύχωσε δέμας νεκροσσός
ἡχώ· / ἄπνοον ἄνδρα κάλεσσε, καὶ ἔτρεχε νεκρὸς ὀδίτης / στείχων αὐτοκέλευθος ὁμοπλέκτω
χθόνα ταρσῶ· / ἄπνοον ἄνδρα κάλεσσε, καὶ ἐν φθιμένοισιν ἀκούσας [...]

[74] La edición de Keydell presenta la conjetura de Graefe *hormén*, que Vian rechaza con sobrados argumentos volviendo al texto de L (p.268).

[75] *protinus astrictus caluit cruor atraque fouit / uolnera et in uenas extremaque membra cucurrit. / percussae gelido trepidant sub pectore fibrae, / et noua desuetis subrepens uita medullis / miscetur morti. tunc omnis palpitat artus, / tenduntur nerui; nec se tellure cadauer / paulatim per membra leuat, terraque repulsum est / erectumque semel. distento lumina rictu / nudantur. nondum facies uiuentis in illo, / iam morientis erat: remanet pallorque rigorque, / et stupet inlatus mundo.* (Luc. Bell. Civ. 6.750-60); *curiosus oculis arbitrabar. iam tumore pectus extolli, iam salebris uena pulsari, iam spiritu corpus impleri:* (Apul. Met. 2.29.4-5).

[76] En el s. X (980), cuando se compiló la AP por parte de un autor bizantino desconocido, se añadió este libro I (entre otros textos) a las *Guirnalda*s de Meleagro de Gándara (circa. 100 a.C.), de Filipo de Tesalónica (40 d.C.) y de Agatías el escolástico (VI d.C.), compiladas, con textos añadidos, por Constantino Céfalas (que fue un alto cargo eclesiástico constantinopolitano en 917), en unos volúmenes hoy perdidos.

[77] El primero aplicado a los racimos de la planta de vida y el segundo a las palabras dirigidas a María por sus vecinos por la muerte de Lázaro: *laoi d', hoí tines êsan êso kinyroîo meláthrou / kai min elaphrízeskon akessipónoi tini mýthoi, / péntheos agrýpnoio parégoroi, hos idon áphno, / hos Marie tachýgounos anégreto phoitádi sigei* (P. 11.98-101).

[78] Como sugiere la comparación entre los dos milagros del ciego curado (D. 25.281-91; P. 9.1-65): existen numerosas concordancias textuales entre ambos textos, aunque el relato de la P. es mucho más extenso, dejando el de las D. casi como una anécdota, lo que lleva a Vian a pensar que el relato de la P. es fuente del de las D., lo que llevaría a pensar, por tanto, que la P. es anterior a las D.

[79] E. Livrea, «Il poeta ed il vescovo. La questione nonniana e la storia», *Prometheus* 13 (1987) 97-123.

[80] *Lysipónoio méthes* D. 25.283, en la curación del ciego; *ikmáda phoiníssousan alexikákou potamoîo* D. 25.287, con idéntico contexto. Nótese que también los usa Nono para referirse a Cristo en la P. *Christòs alexikákouo theou lógos hyiòs* (11.90), etc

[81] *eídar emòn péle mythos, emòn potòn érga tokêos* (4.157), etc.

[82] Cf. W. Peek, *Lexicon zu den Dionysiaka des Nonnos* (Hildesheim 1968-1975) t. III 1248. Por otra parte, V. Bulla, *o.c.*, 139 comenta la palabra en el episodio de Zagreo como reminiscencia órfica en Nono, más que cristiana y R. Shorrock, *o.c.*, 129 asocia esta expresión, así como el mismo episodio, a hechos de la vida literaria del poeta.

[83] Cf. P. 6.162, 10.61, 11.47, 13.134, como se ha visto más arriba.

[84]

τοῦτο γὰρ αἰγλήεντος ἐμοῦ πέλε νεῦμα τοκῆος, / ὄφρα κε πᾶς ὀρώων με, πανίλαον ὄμμα τ
ταίνων, / ζωῆς ἐσσομένης αἰώνιον εἰς χορὸν ἔλθη, / καὶ μιν ἀναστήσω παλινάγρετον, [...]

[85] Cómo, si no, explicar las lágrimas de Dioniso (¡cuán lejos de un dios olímpico el Dioniso de Nono!) ante la muerte de Ámpelo (12.121) *Bákchos ánax dákruse, brotôn hina dákrýa lúsei* («el soberano Baco lloró para aliviar las lágrimas de los mortales»). Es de destacar que Dioniso y Cristo en Nono lloran

«lágrimas desacostumbradas» con «ojos sin llanto» (*ómmasin aklaútoisin aéthea dákrya*). La coincidencia de ambas construcciones en la obra es incontestable y deja ver un aspecto de las lágrimas de Dioniso que quizá merezca estudio aparte: compárese *D.* 29.98-9 y 318, 37.3 o 41-2 (*kai nékyn éstene Bákchos apenthétoio prosó pou / ómmasin aklaútoisin, akersikómou dè karénou / plochmòn héná tméxas epethékato dôron Ophéltei*) o *D.* 30.113 *poésen aéthea dákrya leíbein*, con *P.* 11.123-4 *kai éstenen autòs Iesoûs / ómmasin aklaútoisin aéthea dákrya leíbon*. Para testimonios y opiniones sobre esta asimilación Dioniso-Cristo, cf. D. Willers, «Dionysos und Christus - ein archäologisches Zeugnis zur 'Konfessionsangehörigkeit' des Nonnos» *MH* 49 (1992) 141-51, D. Gigli-Piccardi, «Dioniso e Gesù Cristo in Nonno Dionys. 45, 228-39», en *Studi in onore de A. Barigazzi* (1984) I 249-56.