

L'ASINO: ANIMALE MESSIANICO E DIONISIACO
IN NONNO, *PAR. JO. M* 61-69

*Fools! For I also had my hour;
One far fierce hour and sweet:
There was a shout about my ears,
And palms before my feet.*
G.K. Chesterton, *The Donkey*, 13-16

I. Il testo nonniano, l'armonia con i Sinottici e l'elaborazione esegetica dei primi secoli.

Se, come è noto, l'originalità teologica e artistica della *Parafrasi* è rintracciabile principalmente nelle amplificazioni efrastiche, nelle ricche perifrasi e nella sostituzione di vocaboli con i quali il poeta interpreta la pagina evangelica, il canto XII, sin qui fruibile nell'edizione teubneriana di Scheindler (1881, 133-145), offre al lettore numerosi aspetti ancora inesplorati che meritano di essere approfonditi. In questo studio saranno proposte alcune novità critico-testuali ed ermeneutiche circa i versi nei quali il poeta descrive l'asino sul quale Gesù entra in Gerusalemme (*par. Jo. M* 61-69 ~ *Jo.* 12.14-15), animale che, nella complessa tecnica parafrastica di Nonno, diviene figura simbolica sulla quale si innesta una sorprendente trasversalità sincretistico-letteraria fin qui ignorata tra la figura di Cristo e quella di Dioniso:

καὶ πολὺν ἔνθα καὶ ἔνθα κορυμβοφόροιο κελεύθου	<i>Jo.</i> 12.14
δίζυγα πομπὸν ἔχων καὶ ὀπίστερον ἔσμὸν ὀδίτην	
Ἰησοῦς πεφόρητο μέσος μιτρούμενος ἀνδρῶν,	
ἰθύνων ἀχάλινον ὄνον ταλαεργὸν ὀδίτην,	
ἐζόμενος νότοισιν ἀπειρήτοιο φορῆος,	65
Ἥσαϊας τόπερ εἶπεν, ὅπως πληρούμενον εἶη	
μητέρος ὑψιλόφου, θύγατερ μὴ δείδιθι Σιών·	<i>Jo.</i> 12.15
ἠνίδε ποικιλόδωρος ἄναξ τεὸς εἰς σὲ περήσει	
πῶλον ἔχων ταχύγουνον ὀπηδεύοντα τεκούση ¹ .	

¹ “E fra due ali di folla lungo la via inghirlandata / – e più indietro una moltitudine in cammino – / Gesù avanzava nel mezzo, attorniato da uomini, / dirigendo un asino senza morso, viandante paziente, / seduto sulla groppa di quel trasportatore inesperto, / affinché risultasse compiuto ciò che Isaia aveva annunciato: / Non temere figlia di Sion, di una madre elevata: / ecco, il tuo Signore, largitore di molteplici doni, fa il suo ingresso in te / con un puledro dal passo veloce che segue colei che lo ha generato”. Per quanto riguarda la ‘Vorlage’, il testo evangelico di riferimento è quello dell’edizione Nestle-Aland²⁸ 2012. I versi di Nonno, come già indicato, parafrasano i versetti giovannei 12.14-15 εὐρῶν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄναριον ἐκάθεισεν ἐπ’ αὐτό, καθὼς ἔστιν γεγραμμένον· μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών· ἰδοὺ ὁ βασιλεὺς σου ἐρχεται, καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου. Il passo nonniano si colloca dopo una controversa lacuna testuale nella quale è stata inghiottita la resa parafrastica dell’acclamazione generale (*Jo.*

Per comprendere il grado di rielaborazione poetica, innanzitutto, occorrerà specificare che, dal punto di vista dello svolgimento narrativo, mentre nei Sinottici sono descritte dettagliatamente le modalità con cui viene reperita la bestia da soma che trasporterà Gesù, nel quarto Vangelo si dice soltanto che Cristo “salì su un asinello”². L’avvenimento realizza le parole profetiche tratte dal *Libro di Zaccaria* (9.9) che preannunciavano l’arrivo del Messia non a cavallo ma su un animale più umile che, nell’ottica cristiana, incarna il rovesciamento dei valori secondo il mondo³. Un aspetto da tenere presente, infatti, riguarda l’interpretazione cristologica: nella Scrittura la cavalcatura dell’asinello, oltre a caratterizzare la mitezza del mandato messianico⁴, richiama per analogia anche il celebre passo biblico di *3 Reg.* 1.38-39, nel quale Salomone viene fatto salire sulla mula di re Davide al momento della sua incoronazione regale⁵.

Venendo al testo nonniano, dopo la descrizione delle folle festanti (vv.

12.13): ὠσαννά· / εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, / [καὶ] ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ. Koechly (1860, 8) ipotizza giustamente che il testo sia stato sfigurato da un guasto della tradizione. Scheindler (1881, 137 e 1881-1882, 246-247), invece, ritiene che Nonno con la locuzione σύνθροος ἡχῶ del v. 58 abbia concettualmente reso l’ὠσαννά inneggiato a Gesù dalle folle, ipotesi che è stata ripresa da Greco (2014, 307), secondo la quale il poeta avrebbe escluso questa espressione poiché reputata eccessivamente connotata in senso giudaico. Non sembra plausibile nemmeno la spiegazione di Janssen (1903, 47) il quale, considerando scorrevole la sintassi dei versi, spiega l’assenza del segmento testuale, poiché “non attingit Nonnus”, postulando un guasto nella ‘Vorlage’. Ciò che risulta dirimente per formulare un’ipotesi di ricostruzione è comprendere fino a che punto Nonno abbia voluto escludere un passo troppo marcatamente legato alla liturgia e ricco di spunti cristologici. In altre parole, se così fosse, si tratterebbe di un’omissione voluta. Questa proposta, però, trova difficoltà se si osserva che, dopo il v. 58, si avverte la mancanza di un’esplicitazione della σύνθροος ἡχῶ, tanto che il Bordatus aggiunge due *versus ficti*. Sarà allora forse più opportuno, sulla scorta di Koechly, ipotizzare una lacuna di un paio di versi nell’archetipo della *par. Jo.*, dal momento che l’assenza di questo passo non trova riscontri nella tradizione manoscritta del NT e pare inverosimile che Nonno non abbia parafrasato un punto così significativo, oltretutto di ascendenza veterotestamentaria, cf. LXX *Ps.* 117.25-26 ὦ κύριε, / σώσον δὴ, / ὦ κύριε, εὐδόωσον δὴ. / Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· / εὐλογήκαμεν ὑμᾶς ἐξ οἴκου κυρίου.

² In *Mt.* 21.1-11, in *Mc.* 11.1-11 e in *Lc.* 19.28-39 Cristo invia due discepoli nel villaggio di Bètfage dove troveranno un asinello con sua madre, legato, sul quale ancora nessuno è salito, e che essi condurranno al Maestro.

³ Per di più, in base all’antica Legge ebraica, l’asinello era considerato impuro (LXX *Lev.* 11.3 e *Dr.* 14.6). Per quanto riguarda l’esegesi di *Zach.* 9.9 nei primi due secoli di Cristianesimo, si rimanda a Serra 1983.

⁴ Cf. Schnackenburg 1977, 624-626 e Grasso 2008, 507.

⁵ Nell’AT sono testimoniati altri personaggi potenti che si muovono su di un asino: l’indovino Balaam (LXX *Num.* 22.21-35), nel celebre episodio dell’asina che si inginocchia di fronte all’angelo di Dio, la figlia del principe Caleb (LXX *Jos.* 15.18) e Achitofel, infido consigliere di Davide (LXX 2 *Reg.* 17.23). Un’asina accompagna anche il patriarca Abramo al sacrificio di Isacco (LXX *Gen.* 22.3-5).

61-63), ai vv. 64-65, che rappresentano un'amplificazione rispetto alla 'Vorlage', è introdotta la figura dell'ὄναριον. Anche la tradizione manoscritta testimonia, segnalandola nel margine di due codici, la speciale attenzione che il poeta rivolge all'asino: il ms. *Vat. Pal. Graecus* 90 (P) presenta, nel margine destro del v. 64 (f. 161^r), la nota *περὶ τοῦ ὄνου* che il copista del *Vat. Graecus* 989 (V) ha invece trascritto erroneamente accanto al v. 58 (f. 89^r). L'annotazione sembrerebbe derivare quindi dal subarchetipo β (sebbene sia assente nel *Marc. Graecus* Z 481 [N] che, come P, discende da un perduto γ) ed evidenzerebbe che già per il lettore antico il passo nonniano era di notevole rilevanza. È infatti al v. 64 che Nonno inizia a tratteggiare la figura dell'asino. L'attenzione del poeta si appunta sul procedere di Cristo sopra l'umile cavalcatura; l'animale è definito attraverso due espressioni: ἀχάλινος ὄνος⁶ e ταλαεργὸς ὀδίτης ("patient voyageur", tr. Marcellus 1861, 183). Tralasciando il fatto che è una costante stilistica di Nonno l'uso di ὀδίτης in clausola⁷ e che ciò spiega l'altrimenti inusitato riferimento a un asino, pare utile soffermarsi sull'attributo ταλαεργός⁸. Esso, nella *par. Jo.*, è associato a coloro che portano il corpo di Cristo e in T 220-221 (ὄπη ταλαεργὸς Ἰωσήφ / Ἰησοῦν ἐκόμισσεν ἔῶ πεφορημένον ὄμω ~ *Jo.* 19.42) l'aggettivo qualifica la *pietas* di Giuseppe di Arimatea che trasporta Gesù al sepolcro⁹. Con un certo margine di sicurezza si può avanzare l'ipotesi che l'immagine

⁶ Occorre segnalare che il nesso ἰθύνων ὄνον e la *iunctura* ἀχάλινος ὄνος sono creazioni nonniane. Quest'ultima sembra ricalcata sulla descrizione di una bestia da soma, cf. e.g. *Plut. Aem.* 18.1 ἀχάλινος ἵππος. Fra i vari impieghi di ἀχάλινος, al di là di quelli di ascendenza euripidea (ἰωή / στόμα, cf. *E. Ba.* 386, *Pl. Lg.* 701c, *Gr. Naz. carm.* 2.2.6.80 Bacci e Nonn. *D.* 33.117, detto metaforicamente delle parole da tenere a freno come si fa con il morso al cavallo), vi sono tre passi in cui Nonno si serve dell'epiteto in riferimento ad animali, anche se non per un asino: in *D.* 1.102-103 (ἄλλοφανῆς ἀχάλινον ἐν ὕδασι πεζὸν ὀδίτην / Νηρεῖς ἔλκεσιπέπλος ἀήθεα ταῦρον ἐλαύνει) è riferito a Zeus sotto forma di toro; in 11.70 è usato per una tigre (ἀστεμφῆς ἀχάλινον ἐτέρπετο τίγριν ἐλαύνων) e in 28.14 nuovamente per un toro. Più incerta l'interpretazione proposta da Greco (2014, 311), la quale spiega l'uso di ἀχάλινος in *par. Jo.* M 64 alla luce di [Orph.] *H.* 55.13 (ἀχαλινώτοισιν ἀνάγκαις), per cui l'aggettivo esprimerebbe l'idea dell'inevitabilità del destino di Cristo che si sta avviando verso la Passione.

⁷ Sarà sufficiente rimandare allo studio di Gigli Piccardi 1980.

⁸ Sempre per connotare animali, ταλαεργός risulta già impiegato in *Od.* 4.636; in *h. Merc.* 568 ἵππους τ' ἀμφιπόλευε καὶ ἡμίονους ταλαεργούς e in *Hes. Op.* 46; in *Mosch. API* 200.3 = *HE* 2685 καὶ ζεύξας ταλαεργὸν ὑπὸ ζυγὸν ἀχένα ταύρων e in *Opp. H.* 5.19-20 ὑπὸ ζεύγλησι δ' ἔθηκαν / οὐρήων ταλαεργὸν ἔχειν πόνον ἔκυστήρα. Cf. anche Nonn. *D.* 37.705 ἡμίονον ταλαεργὸν ἐνεστήριζεν ἀγῶνι. Inoltre, è possibile che nella scelta di ταλαεργός Nonno abbia risentito altresì del composto ἀθοφόρος, impiegato da Origene (*in Jo.* 10.29.178, p. 202 Preuschen) proprio per descrivere l'asino su cui sale Cristo, cf. *infra*, n. 24.

⁹ Quest'uso dell'epiteto, più che ascrivere a imitazione interna, pare rimandare a quella tradizione poetica che lo riferisce a uomini ed eroi: cf. *A. R.* 4.1062 γυνὴ ταλαεργὸς ἐλίσσει e *Theoc.* 13.19, detto di Eracle (ταλαεργὸς ἀνήρ).

nonniana dell'ὄνος ταλαεργός sia stata ripresa da Eud. *Homeroc.* β 1223 Schembra ἄψατο δ' ἡμίονου ταλαεργοῦ, in cui è usata proprio per descrivere la bestia nella scena dell'ingresso trionfale di Cristo a Gerusalemme, anche se l'origine di questa *iunctura* è da individuare nel celebre passo omerico in cui viene narrato che Achille mette in premio un'indomita mula di sei anni per una gara di pugilato in occasione dei giochi funebri per Patroclo: *Il.* 23.653-655, 666 αὐτὰρ ὁ πυγμαχίης ἀλεγεινῆς θῆκεν ἄεθλα· / ἡμίονον ταλαεργὸν ἄγων κατέδης' ἐν ἀγῶνι / ἐξέετε' ἀδμήτην, ἥ τ' ἀλγίστη δαμάσασθαι / [...]/ ἄψατο δ' ἡμίονου ταλαεργοῦ φώνησέν τε¹⁰.

Nel verso 65, poi, si ribadisce che Gesù è seduto sul dorso del giumento (ἐζόμενος νότοισιν)¹¹ e, nel finale del verso, il poeta elabora un'ulteriore perifrasi per nominare l'asino: ἀπειρήτος φορέυς. La *iunctura* in Nonno connota sempre un animale e compare anche in *D.* 1.305 (καὶ παλάμας νοέοντες ἀπειρήτιο φορῆος) a proposito di Zeus in sembianze di toro. Questa puntualizzazione del “portatore inesperto”, assente in *Jo.*, è probabilmente la rielaborazione di *Mc.* 11.2 (πῶλον δεδεμένον ἐφ' ὄν οὐδεὶς οὐπω ἀνθρώπων ἐκάθισεν) in cui è specificato che sul puledro sopra al quale il Maestro intende sedersi non è ancora salito nessuno¹².

La parafrasi nonniana continua con la celebre profezia *noli timere, filia Sion*¹³, il cui autore è indicato da Nonno come Isaia (Ἡσαΐας τόπερ εἶπεν, v.

¹⁰ Come fa osservare Schembra (2007, 187), Eudocia parla di un ibrido sterile, il mulo, laddove le fonti neotestamentarie indicano una razza pura, il puledro d'asina. Se Rey (1998, 387) spiegava ingegnosamente questo cambiamento in relazione all'unica e negativa menzione dell'asino in Omero (*Il.* 11.558-559 ὄνος [...]/ νοθής, ᾧ δὴ πολλὰ περὶ ῥόπαλ' ἀμφὶς ἔαγη), poco consona al riuso in senso cristiano del passo, più verosimilmente, d'accordo con Schembra (*ibid.*), pare che abbia prevalso come modello *Il.* 23.666. Inoltre, tutto il brano del centone di Eudocia dedicato all'*introitus in Jerusalem*, nella seconda redazione (vv. 1222-1236), mostra notevoli contatti con l'elaborazione parafrastica nonniana: grande rilievo, infatti, è dato alla glorificazione di Cristo da parte delle folle in giubilo, cf. *Homeroc.* β 1224-1232 Schembra λαοὶ ἔπονθ', ὡς εἶ τε μετὰ κτίλον ἔσπετο μῆλα, / παῖδες πρωθῆβαι πολιοκρόταφοι τε γέροντες. / Τετρήχει δ' ἀγορή, ὑπὸ δὲ στεναχίζετο γαῖα· / ἄλλη δ' ἄλλων γλώσσα πολυσπερέων ἀνθρώπων. / Ἄλλ' ὅτε δὴ ἄρ' ἔμελλε πόλιν δύσεσθαι ἔραννῆν, / ἦλθον ἔπειθ' ὄσα φύλλα καὶ ἄνθεα γίνεται ὄρη, / ὄζοισιν πυκνοῖσι γεφύρωσάν γε μιν αὐτόν· οἱ δ' εἰς ὄρηστών τε καὶ ἱερόεσσαν αἰοιδῆν / τρεψάμενοι τέρποντο κτλ.

¹¹ La locuzione nonniana sembra derivare da un epigramma del Nazianzeno proprio per la Domenica delle Palme (εἰς τὰ Βαΐα), *AP* 1.52 Χαῖρε, Σιών θύγατερ, καὶ δέρκεο Χριστόν ἄνακτα / πῶλῳ ἐφεζόμενον καὶ ἐς πάθος αἴψα κίοντα. Inoltre, nella *par. Jo.* il participio ἐζόμενος compare, sempre in *incipit* di esametro, nell'episodio della Samaritana al pozzo, in riferimento a Gesù che, stanco, si siede per riposarsi (Δ 21-23 ~ *Jo.* 4.6, cf. Caprara 2005, 162).

¹² Nella *par. Jo.* l'aggettivo ἀπειρήτος ricorre in sole altre due occorrenze: in Γ 63 (μᾶλλον ἀπειρήτοισι πόθεν πείθεσθε μενοιναῖς ~ *Jo.* 3.12) e in Λ 202 (οὐδὲν ἀπειρήτω πεπνυμένον ἴστε μενοινῆ ~ *Jo.* 11.49), con il significato di “ignaro / inesperto”, in contrapposizione a chi conosce come veramente stanno le cose (ἐὺ εἰδώς); cf. Spanoudakis 2014, 333.

¹³ Nonn. *par. Jo.* M. 67 θύγατερ μὴ δεῖδιθι Σιών. Il parafraste utilizza una *variatio* di tono

66)¹⁴. Anche in questo caso, la resa di *Jo.* 12.15 (μὴ φοβοῦ, θυγάτηρ Σιών κτλ.) presenta alcune singolarità, in quanto il poeta riprende e amplifica il parallelismo Gerusalemme = “figlia di Sion, madre elevata (μήτηρ ὑψίλοφος)”, identificando la Città Santa rispetto al territorio montuoso su cui è situata¹⁵. Le modalità con cui Nonno parla di Gerusalemme, per altro, aprono

epico rispetto al testo di *Jo.* (μὴ φοβοῦ), cf. anche n. 14. Questa allocuzione, nell’ottica evangelica, è tipica delle apparizioni angeliche o comunque positive per le quali il messaggero, presentandosi, invita il destinatario a prestare ascolto senza timore, vd. e.g. *Lc.* 1.30 μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ. Per l’imperativo negativo μὴ δεῖδιθι, cf. Mosch. *Eur.* 154 θάρσει παρθενική· μὴ δεῖδιθι πόντιον οἶδμα. Se nella *par. Jo.* compare solo in questo passo, nelle *D.* tale locuzione è usata dal poeta con una certa frequenza e sempre nella medesima collocazione all’interno del verso, cf. *D.* 2.681; 33.351; 34.319; 38.61 e 41.339.

¹⁴ Questa attribuzione è estremamente problematica, tanto che Kuiper (1918, 230) la imputa a un’imprecisione di Nonno. Ciò comunque pare riduttivo, poiché nel passo giovanneo è presente la formula generica καθὼς ἐστὶν γεγραμμένον ed è assente il nome del profeta da cui è tratta la citazione, anche se il quarto Evangelista si rifà chiaramente a LXX *Zach.* 9.9 (χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών· κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ· ἴδου ὁ βασιλεὺς σου ἐρχεταί σοι, δίκαιος καὶ σφύζων αὐτός, πρᾶϋς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον). Dal punto di vista della tecnica parafrastica, per di più, è possibile osservare che è tipico di Nonno esplicitare l’autore veterotestamentario da cui *Jo.* – *verbatim* o meno – trae una citazione, anche quando questi non è menzionato nel *Vangelo*. Ritengo infatti che lo scopo dell’operazione del parafraste sia stato quello di comunicare al destinatario l’autore della profezia, affinché il messaggio evangelico e la narrazione risultassero comprensibili nella molteplicità dei loro dettagli, mostrando il continuo rapporto che si instaura fra Antico e Nuovo Testamento. A questo punto, però, si ripropone la questione dell’attribuzione della profezia. La mia ipotesi è che Nonno abbia fatto un uso ampio delle fonti veterotestamentarie, allargando i suoi modelli ad altri tre passi che presentano vistose analogie: LXX *Zach.* 2.14 τέρπου καὶ εὐφραίνου, θύγατερ Σιών, διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἐρχομαι καὶ κατασκευάσω ἐν μέσῳ σου, λέγει κύριος, *Soph.* 3.14 χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών, κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ· εὐφραίνου καὶ κατατέρπου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου, θύγατερ Ἱερουσαλήμ e *Is.* 40.9 ἐπ’ ὄρος ὑψηλὸν ἀνάβηθι, ὁ εὐαγγελιζόμενος Σιών· ὑψώσον τῇ ἰσχύϊ τὴν φωνήν σου, ὁ εὐαγγελιζόμενος Ἱερουσαλήμ· ὑψώσατε, μὴ φοβεῖσθε· εἰπὸν ταῖς πόλεσιν Ἰουδα· Ἰδοὺ ὁ θεὸς ὑμῶν. La menzione di Isaia come autore della citazione è allora chiarita se si confronta l’imperativo μὴ δεῖδιθι di *M* 67 con *Is.* 40.9 (μὴ φοβοῦ), laddove tutti gli altri *loci similes* riportano la forma positiva χαῖρε (o sinonimi). L’attribuzione a Isaia sarebbe quindi dovuta alla ripresa che il poeta ne fa all’inizio del passo scritturistico. Inoltre, come ha evidenziato Greco (2014, 308 n. 19), nel quarto *Vangelo*, Isaia è il più evocato fra i profeti dell’AT e nel canto *M* il suo nome ricorre altre tre volte (152, 156, 163), sempre in *incipit* di esametro, tranne che in *M* 156.

¹⁵ L’epiteto ὑψίλοφος è uno *hapax* nella *par. Jo.* In *Pi. O.* 13.111 esso è adoperato per l’Etna (in Asclep. *AP* 5.153.2 = 3.2 Sens è *v.l.* in riferimento a una finestra); cf. anche Coll. 121 ὧς ὁ μὲν ὑψιλόφοιο φυτῶν ὑπένερθε καλύπτρης, su cui vd. Livrea 1968, 128-129. Nel passo nonniano il significato più appropriato è quello di “dall’alta cima”, con un riferimento orografico e metaforico a Gerusalemme come città sul Monte Sion. A ragione, Franchi (2011, 484) ravvisa alla base della scelta di Nonno il celebre passo di LXX *Ezech.* 40.2, in cui il profeta Ezechiele è trasportato in visione ἐπ’ ὄρους ὑψηλοῦ σφόδρα. Inoltre, Sion è l’alto monte poiché nel passo nonniano agisce un’equiparazione teologica con il Tempio di Gerusalemme

la strada a un nuovo spunto sincretistico che può essere evidenziato nel v. 68, in cui Cristo è definito ποικιλόδωρος ἄναξ. La *iunctura* risulta infatti impiegata dal poeta anche in *D.* 18.69 (τόφρα δὲ ποικιλόδωρος ἄναξ ἐπεδείκνυε Βάκχῳ), nel racconto dell'ingresso di Dioniso nel palazzo di Stafilo¹⁶. È dunque questo un indizio che dimostra come il nostro autore si serva simmetricamente della stessa 'imagery' per la descrizione di Gerusalemme e del palazzo di Stafilo. Quest'ultimo, per di più, come il Tempio di Salomone (vd. Nonn. *par. Jo.* E 2 κιονέην ἀμάρυσσε λίθων ἑτερόχροον αἴγλην), svetta in lontananza a motivo della lucentezza versicolore delle sue pietre¹⁷.

L'ultima menzione dell'asino (πῶλον ἔχων ταχύγουνον ὀπηδεύοντα τεκούση) compare al v. 69. Essa, sebbene non arricchisca la panoramica dei confronti in senso strettamente sincretistico, è molto interessante per quanto riguarda la profondità dell'elaborazione poetica¹⁸. La divergenza più macro-

(cf. LXX Ps. 14.1 e 23.3): possono essere infatti istituiti confronti con l'*incipit* del canto E, dove il Tempio è detto essere "prossimo al cielo" (tr. Agosti 2003, 245 δόμος αἰθέρι γείτων) e con alcune raffigurazioni artistiche tardoantiche nelle quali la Città Santa è rappresentata come sovrastante (cf. Agosti *ibid.*, 271-273). Oltre a ciò, la *paradosis* pone per questo verso un dilemma riguardante l'interpunzione. Se si accettasse il testo stampato da Scheindler, che inserisce una virgola dopo θύγατερ, esso andrebbe spiegato in senso metaforico: il poeta si starebbe rivolgendo a Sion (= Gerusalemme) come figlia dell'alta montagna su cui è arroccata la città. In questo modo il passo è stato interpretato anche da Marcellus 1861, 183. Sembra tuttavia più corretto – così anche Agnosini 2014, 423 – spostare la virgola prima di θύγατερ, al fine di conservare il nesso veterotestamentario e giovanneo θυγάτηρ Σιών (12.15a), interpretando il primo emistichio (μητέρος ὑψιλόφου) come apposizione dell'indeclinabile Σιών.

¹⁶ L'aggettivo ποικιλόδωρος, secondo Esichio (α 2033 Cunningham), è un equivalente del pur inconsueto αἰολόδωρος ("che reca doni vari", cf. Epimen. 3 B 19 D.-K. e Gr. Naz. *car.* 1.1.3.5 Moreschini-Sykes).

¹⁷ Nonn. *D.* 18.63 τηλεφανῆς στίλβουσα λίθων ἑτερόχροϊ κόσμῳ, cf. Gonnelli 2003, 333-334 e Agosti 2003, 277.

¹⁸ Le parole di cui l'autore si serve sono auliche: per quanto riguarda ὀπηδεύω, Nonno sembra risalire di un verso apolloniano (4.674 s. μῆλα / ἐκ σταθμῶν ἄλις εἰσιν ὀπηδεύοντα νομῆι). Il verbo, assente nelle *D.*, nella *par. Jo.* compare in K 16 (εἰς ὄροσεροῦς λειμῶνας ὀπηδεύουσα νομῆι ~ *Jo.* 10.4), sempre in riferimento a greggi, e in Φ 120 s. (ὀπηδεύοντα δὲ ταρσῶ, / κοίρανος ὄν φιλέεσκεν, ὀπίστερον εἶδε μαθητῆν ~ *Jo.* 21.20). Inoltre, la peculiarità dell'attributo ταχύγουνος ha spinto alcuni studiosi precedenti a Scheindler a emendarlo: Koechly (*ap.* De Stefani 2003, 313) suggerisce di correggere il testo vulgato in βραδύγουνος, ma tale intervento proporrebbe imprudentemente di retrodatare a Nonno uno *hapax* attestato in *Jo.* Gaz. 2.29 Friedländer = 418 Lauritzen ἀλλὰ πάλιν βραδύγουνος ἐσῆρετο ναθρὸς ὀδίτης. L'operazione comunque è sintomatica del modo di procedere di Koechly, il quale postula anche al v. 15 di questo canto (ἐκταδίη δέ) un intervento per il quale si può ricostruire la stessa genesi: ἐκταδίη da confrontare con ἐκταδίην... χαιτήν di *Jo.* Gaz. 2.19 Friedländer = 408 Lauritzen. Ad ogni modo, l'uso nonniano dell'epiteto ha come termini di paragone la descrizione che fa Pallada dell'asino (*AP* 11.317), definito "figlio di Indugio" e l'*incipit* di un epigramma di Secondo, noto come "Lamento dell'asino", in cui la bestia, ragliando, espone le proprie lagnanze e dice di muoversi lentamente, cf. *AP* 9.301.1 Τίττε τὸν ὄγκιστήν βραδύ-

scopica rispetto al testo di partenza si può osservare laddove *Jo.* 12.15c parla unicamente di un “puledro d’asina” su cui Gesù sale per il viaggio a Gerusalemme, mentre Nonno, rimandando alla più dettagliata descrizione di Matteo 21.1-2, 5b-d¹⁹, che a sua volta si rifà a *Zach.* 9.9, inserisce fra i personaggi presenti sulla scena anche la madre del puledro (M 69). Con ogni probabilità, la scelta narrativa ed esegetica del poeta riposa sulla volontà di armonizzare i due passi al fine di arricchire lo scarno dettato della ‘Vorlage’ tramite l’aggiunta di un numero maggiore di particolari provenienti dai Sinottici.

Per comprendere ora quale sia il sostrato teologico dei versi nonniani, occorrerà considerare lo sviluppo dell’esegesi cristiana dei primi secoli²⁰. Essa si era soffermata sistematicamente sull’interpretazione allegorica dell’animale quale simbolo dei Giudei (vd. e.g. Greg. Ilib. *tract. Orig.* 6.46, p. 52 Bulhart) o dei pagani (vd. e.g. Or. *hom. in Ies. N.* 15.3, p. 383 Baehrens, Cyr. *in Zach.* 9.9, II p. 416.18-22 Pusey²¹ e *in Jo.* 12.15, II p. 306.19-21 Pusey²²), o di entrambi²³, indocili prima di essere sottoposti al giogo di Cristo. Nonno, oltre a risentire di queste elaborazioni, è in sintonia anche con altri spunti esegetici: il raro epiteto ἀχάλινος (*scil.* ὄνος, M 64), più che indicare la variante selvatica dell’animale, l’onagro, e riferirsi alla giovane età della bestia – nella stessa direzione va anche l’aggettivo ἀπειρήτος (*scil.*

πουν ὄνον ἄμμυγ’ ἐν ἵπποις κτλ. Marcellus (1861, 333), invece, legge παχύγουνος (“ce porteur inaccoutumé”, p. 183), al fine di evitare la leggera disarmonia fra la lenta solennità dell’ingresso messianico e il passo celere dell’ὄνος παχύγουνος su cui è salito Cristo. In realtà, il testo tradito risulta accettabile se si considerano l’entusiasmo e la concitazione che pervadono la scena. L’aggettivo παχύγουνος, inoltre, è impiegato ben 23 volte da Nonno e nella *par. Jo.* compare anche, e.g., in A 188 (~ *Jo.* 1.47 Ναθαναήλ, cf. De Stefani 2002, 225); in Z 79 (cf. Franchi 2013, 376-377, la quale, sulla scorta di Rigler, ritiene che l’epiteto sia un conio *ex officina Nonniana*, mediato da Call. *Del.* 78 Ἀσωπὸς βαρύγουνος) e in Λ 101 (detto di Maria sorella di Lazzaro, cf. Spanoudakis 2014, 233).

¹⁹ Καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἦλθον εἰς Βηθφαγή εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, τότε Ἰησοῦς ἀπέστειλεν δύο μαθητὰς λέγων αὐτοῖς· πορεύεσθε εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν, καὶ εὐθὺς εὐρήσετε ὄνον δεδεμένῃν καὶ πῶλον μετ’ αὐτῆς· λύσαντες ἀγάγετέ μοι. [...] Ἴδού ὁ βασιλεὺς σου / ἔρχεται σοι πραῦς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον / καὶ ἐπὶ πῶλον υἰὸν ὑποζυγίου.

²⁰ Per una panoramica, cf. Ciccarese 2002, 155-176.

²¹ Ἐπανεπαύσατο γὰρ ὁ Χριστὸς τῷ νέῳ λαῷ, τουτέστι τῷ κεκλημένῳ πρὸς ἐπίγνωσιν ἀληθείας καὶ εἰδωλολατροῦντι ποτε. Ἦν γὰρ οἷά τις πῶλος, οὐπω δεδαμασμένος, οὔτε μὴν εἰδὼς βαδίζειν ὀρθῶς· οὐ γὰρ που τῷ θεῷ πεπαιδαγῶγῃτο νόμῳ.

²² Πῶλον δὲ λέγει τὸν ὄνον, ἐπειδὴ ὁ ἐξ ἐθνῶν λαὸς ἀγύμναστος ἦν τῆς εἰς εὐσέβειαν ἀγωγῆς πίστεως.

²³ Cf. Just. *dial.* 53.4 τὸ δὲ καὶ ὄνον ὑποζύγιον ἤδη μετὰ τοῦ πῶλου αὐτῆς ὀνομάζειν τὸ προφητικὸν πνεῦμα (*scil.* *Zach.* 9.9) μετὰ τοῦ πατριάρχου Ἰακώβ ἐν τῇ κτήσει αὐτὸν ἔχειν, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, ὡς προέφην, ἀμφοτέρα τὰ ζῶα κελεῦσαι ἀγαγεῖν, προαγγελία ἦν καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς συναγωγῆς ὑμῶν ἅμα τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύειν ἐπ’ αὐτὸν μέλλουσιν. Ὡς γὰρ τῶν ἀπὸ τῶν ἐθνῶν σύμβολον ἦν ὁ ἀσαγῆς πῶλος, οὕτως καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου λαοῦ ἢ ὑποσαγῆς ὄνος· τὸν γὰρ διὰ τῶν προφητῶν νόμον ἐπικείμενον ἔχετε.

φορεύς), M 65 – sembra rimandare a quel filone interpretativo che spiega il far salire Gesù sul giumento come sottomissione ai suoi precetti²⁴. D'altra parte, il parafraste non attribuisce all'asino le tradizionali connotazioni di stoltezza o di incontinenza, ma riserva alla bestia prerogative positive anche per le sue caratteristiche fisiche: ne vengono infatti lodate la mansuetudine²⁵ e la laboriosità, qualità che sembrano aver ispirato l'attributo *ταλαεργός* (*scil. ὀδίτης*, v. 64).

II. Aspetti originali del sincretismo dionisiaco-cristiano.

L'indagine testuale non può dirsi conclusa nell'analisi dei pur vasti modelli letterari ed esegetici già individuati. D'ora in poi, infatti, sarà messa in evidenza la pregnanza dei versi in relazione alla possibilità di rinvenire inediti spunti sincretistici dionisiaco-cristiani nella descrizione nonniana dell'asino. Innanzitutto, nella tradizione misterica e letteraria greca sono testimoniati vari legami tra Dioniso e l'asino, a partire da alcuni passi delle *Rane* di Aristofane (vv. 27, 31-32), nei quali Santia, in compagnia di Dioniso, entra in scena su un asino lamentandosi di essere onerato di carichi come la bestia. Al v. 159, poi, compare l'enigmatica espressione proverbiale “fare l'asino ai misteri” che pare rimandare alla presenza dell'animale nei misteri

²⁴ Cf. Paul. Nol. *Carm.* 24.617 (*sit fortis anima mortificans asinum suum*) e Cyr. in *Zach.* 14.15, II pp. 534-535 Pusey. Per quanto si constati la perdita quasi totale del *Commento al Vangelo di Giovanni* di Origene al cap. 12, è possibile recuperare l'interpretazione dell'Alessandrino da altri passi, in cui la pericope giovannea è spiegata alla luce di *Mt.* 21.1-11 attraverso una lettura spirituale dell'episodio, secondo la quale l'entrata messianica nella Città Santa è simbolo dell'ingresso di Dio nell'anima dell'uomo. Inoltre, per Origene, il giovane e agile puledro (si veda l'epiteto nonniano *ταχύγουνος*) costituisce una metafora del NT, mentre l'asina che lo segue è immagine della Legge ebraica, gravata da innumerevoli pesi, che si contrappone alla leggerezza dello Spirito che anima la Buona Novella, cf. Or. in *Jo.* 2.15, 10.28.174-175; 10.29.178-179, pp. 201-202 Preuschen Ἰησοῦς τοῖνον ἐστὶν ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ὅστις εἰσέρχεται εἰς τὴν Ἱεροσόλυμα καλουμένην ψυχὴν, ὀχρούμενος τῇ ὑπὸ τῶν μαθητῶν λελυμένη ὑπὸ τῶν δεσμῶν ὄνῳ, λέγω δὲ τοῖς ἀφελέσι τῆς παλαιᾶς διαθήκης γράμμασι, σαφηνιζομένοις ὑπὸ τῶν λυόντων αὐτὰ μαθητῶν δύο· τοῦ τ' ἐπὶ τὴν θεραπείαν τῆς ψυχῆς ἀνάγοντος τὰ γεγραμμένα καὶ ἐπ' αὐτὴν αὐτὰ ἀλληγοροῦντος, καὶ τοῦ τὰ μέλλοντα ἀγαθὰ καὶ ἀληθινὰ διὰ τῶν ἐν τῇ σκιᾷ κειμένων παριστάντος. Ὅχεϊται δὲ καὶ τῷ νέῳ πώλῳ, τῇ καινῇ διαθήκῃ· ἐν ἀμφοτέραις γὰρ ἔστιν εὐρεῖν τὸν καθαίροντα ἡμᾶς τῆς ἀληθείας λόγον καὶ ἀπελαύνοντα τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν ἡμῖν πάντας λογισμοὺς. [...] Καὶ τάχα οὐκ ἀλόγως ὄνῳ εἰκάσαι <ἂν τις> τὰς περιστάσας φωνᾶς τὸν ἄγοντα αὐτὰς εἰς τὴν ψυχὴν λόγον· ἄχθοφόρον γὰρ τὸ ζῴον, πολὺ δὲ τὸ ἄχθος καὶ φορτίον βαρὺ δηλοῦνται ἀπὸ τῆς λέξεως, καὶ μάλιστα τῆς παλαιότερας, ὡς δῆλον τῷ ἐπιστάντι τοῖς ὑπὸ Ἰουδαίων γινομένοις. Οὐχ οὕτω δὲ ὁ πῶλος ἀχθοφόρος ὡς ἡ ὄνος. Εἰ γὰρ καὶ βαρὺ πᾶν τὸ τοῦ γράμματος φορτίον ἐστὶν τὸ ἀνόφορον καὶ κουφότατον τοῦ πνεύματος χωρεῖν μὴ δυναμένοις, ἀλλὰ γε ἔλαττον ἔχει βᾶρος τὸ καινὸν γράμμα παρὰ τὸ πρεσβύτερον.

²⁵ Questo tratto è oggetto di un'interpretazione di tipo morale, e.g., da parte di Agostino, *Enarr. in Ps.* 33, s. 2.5, p. 284 Dekkers-Fraipont *esto iumentum Domini, id est, esto mansuetus.*

eleusini, durante i quali gli oggetti sacri del culto, all'interno di un'arca, venivano caricati sul dorso di un asino²⁶. Una menzione dell'ὄνος, accanto a quella del *boukolos*, che costituiva un grado di iniziazione nei misteri dionisiaci (cf. Scarpi 2002, *Dionisismo* B6), si trova anche al r. 25 del problematico Papiro di Gurob (Scarpi 2002, *Orfismo* C8, pp. 404-405; 654-657), datato alla fine del III sec. a.C. Si tratta di un passo di non facile collocazione, tanto che Colli (1978, 404) ritiene che costituisca un documento attestante una confluenza orfico-dionisiaco-eleusina e ciò spiegherebbe bene le testimonianze che collocano l'animale in ambito sia eleusino sia dionisiaco.

La relazione fra il dio e l'asino è affrontata da Kerényi (1992, 166, 284) in rapporto a varie raffigurazioni vascolari. Lo studioso ritiene che la bestia sia da connettersi altresì al festoso corteo (*πομπή*) che celebrava l'*adventus* del dio ad Atene, poiché in alcune immagini Dioniso è raffigurato in sella al quadrupede²⁷.

Un preciso riferimento alla cavalcatura di un asino da parte del dio si trova nei *Catasterismi* di Eratostene dove si legge che, durante lo scontro tra gli dèi e i Giganti, Dioniso, Efesto e i Satiri loro alleati arrivano in groppa ad asini per unirsi alla lotta. Dal momento che i Giganti non hanno mai udito i loro ragli, sono messi in fuga da quello strepito, temendo che un mostro stia per attaccarli. Ciò costituisce la benemerenzia eziologica del catasterismo di questi animali: in seguito alla battaglia, Dioniso sistema gli asini in cielo a entrambi i lati dell'ammasso stellare, visibile nella costellazione del Cancro, detto Mangiatoia (*Phatne*), oggi conosciuto come Alveare²⁸. A questo episodio Nonno accenna in *D.* 1.459 (Ὀνων παρὰ γείτονι Φάτνη), all'interno

²⁶ Cf. Tzetz. *ad Ran.* 159 ὄνος ἄγων μυστήρια] μακρηγορούντων Ἑρακλέους καὶ Διονύσου θλιβόμενος ὁ Ξανθίας τῷ βάρει τῶν στρωματίων τῶν παρ' αὐτοῦ φερομένων, ἀκηκοῦς λεγόντων αὐτῶν καὶ περὶ τῶν μεμημένων ἦτοι τῶν τελεσθέντων τὰ τῆς Κόρης καὶ Δήμητρος ὄργια, τουτέστι τὰς ἐορτάς, ἐπεὶ ἤδει, ὅτι ἐν τοῖς μυστηρίοις τῆς Δήμητρος τῶν Αθηναίων ἐκ τῆς πόλεως εἰς Ἐλευσίνα ἐξερχομένων, οἱ ὄνοι βαρῶς ἐθλίβοντο φορηγούντες – ἐνωπόφουρον γὰρ τὰ ἐκείνους χρειώδη, διατροφάς τε καὶ στρώματα –, φησὶν αὐτὸς ὄνος εἶναι ἄγων μυστήρια ἦτοι τὰ πρὸς τὴν τῶν μυστηρίων τελετὴν χρήσιμα τοῖς ἀφικνουμένοις τῇ πανηγύρει τῆς ἐορτῆς κτλ. Per di più, Anneo Cornuto (p. 50.24-26 Torres) riferisce che l'asino spesso fa parte del corteo dionisiaco per il fatto che anch'esso è incline alle unioni sessuali: τάχα δὲ ἂν χαιροὶ τοιοῦτο θύματι ὁ Διόνυσος διὰ τὸ ὀχευτικὸν εἶναι τὸν τράγον, ἀφ' οὗ καὶ ὁ ὄνος ἐν ταῖς πομπαῖς αὐτοῦ θαμίζει κτλ. Si veda anche Kerényi 1992, 339-340.

²⁷ Per quanto riguarda la statuaria, invece, spicca un piccolo manufatto, di I-II d.C., rappresentante Dioniso seduto sull'asino, conservato al Minneapolis Institute of Art (John R. Van Derlip Fund. N. inv. 63.41) e proveniente dalla collezione Mattei.

²⁸ Cf. Eratosth. *Cat.* 11 (p. 36.5-11 Pàmias i Massana - Zucker) λέγεται δὲ καὶ ἄλλη ἱστορία περὶ αὐτῶν αὕτη· ὅτε ἐπὶ Γίγαντας ἐστρατεύοντο οἱ θεοί, ὡς εἴρηται, Διόνυσον καὶ Ἥφαιστον καὶ Σατύρουσ ἐπὶ ὄνων πορεύεσθαι· οὐπω δὲ ἐωραμένων αὐτοῖς τῶν Γιγάντων πλησίον ὄντες ὠγκήθησαν οἱ ὄνοι, οἱ δὲ Γίγαντες ἀκούσαντες τῶν φωνῶν ἔφυγον· ἐνθεν ἐτιμήθησαν καὶ ἐν τοῖς ἄστροις ἐτέθησαν.

del racconto del catasterismo che il mostro Tifeo promette a Cadmo travestito da pastore, qualora questi suoni per lui una melodia.

Altre importanti informazioni si ricavano da Aristid. *Or.* 41.6-7 Keil²⁹, dove è riportato il mito in cui Dioniso riconduce Efesto sull'Olimpo a dorso d'asino³⁰. Ad ogni modo, è il cristiano Giustino a rilevare forti somiglianze, per lui inaccettabili, fra Dioniso e Cristo, in quanto accomunati dalla figura dell'asino. Due passi dell'apologeta chiariscono questo rapporto: *1 apol.* 54.6-7³¹ e *dial.* 69.2³². In essi Dioniso è associato a Cristo sulla base di una profezia veterotestamentaria, quella di LXX *Gen.* 49.10-11, pronunciata da Giacobbe in punto di morte nel benedire Giuda, in cui l'attesa venuta del Messia troverà compimento in "[...] colui che lega alla vite il puledro della sua asina [...] e lava [...] nel sangue della vite la propria veste"³³. Tale annuncio, come chiarito in *dial.* 53.1, rappresenta la prefigurazione della prima venuta di Cristo³⁴. Secondo la ben nota teoria dell'adulterazione diabolica della rivelazione divina nei miti pagani, attraverso cui Giustino illustra le somiglianze fra certi personaggi della mitologia classica e alcuni della fede cristiana, i demoni avrebbero introdotto la figura dell'asino nei misteri di Dio-

²⁹ Καὶ μὴν καὶ τὴν Ἥραν λέγουσιν ὡς μόνος θεῶν τῷ υἱεὶ διήλλαξε κομίσας τὸν Ἥφαιστον ἄκοντα εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ταῦτά γε ἀναθεῖς ὄνῳ. Καὶ ὡς μὲν αἰνιγμὰ ἐστὶν ἐν τῷ λόγῳ δῆλον, δῆλον δὲ καὶ οἱ τελευτᾶ τὸ αἰνιγμα, ὡς ἄρα πολλή τις καὶ ἄμαχος ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ, καὶ δύναται ἂν καὶ ὄνου πτεροῦν, οὐχ ἵππους μόνον.

³⁰ Anche sul Vaso Francois, nella processione degli dèi che si recano alle nozze di Peleo e Teti, Dioniso è raffigurato mentre conduce il mulo cavalcato da Efesto.

³¹ Τοῦτων οὖν τῶν προφητικῶν λόγων ἀκούσαντες οἱ δαίμονες Διόνυσον μὲν ἔφασαν γενέσθαι υἱὸν τοῦ Διός, εὐρετὴν δὲ γενέσθαι ἀμπέλου παρέδωκαν, καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ ἀναγράφουσι, καὶ διασπαραχθέντα αὐτὸν ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανὸν ἐδίδαξαν. Καὶ ἐπειδὴ διὰ τῆς Μουσεῶς προφητείας οὐ ρητῶς ἐσημαίνετο, εἴτε υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ παραγενησόμενός ἐστι, καὶ εἰ ὀχοῦμενος ἐπὶ πᾶλον ἐπὶ γῆς μενεῖ ἢ εἰς οὐρανὸν ἀνελεύσεται, καὶ τὸ τοῦ πᾶλου ὄνομα καὶ ὄνου πᾶλον καὶ ἵππου σημαίνειν ἐδύνατο, μὴ ἐπιστάμενοι εἴτε ὄνου πᾶλον ἄγνω ἔσται σύμβολον τῆς παρουσίας αὐτοῦ εἴτε ἵππου ὁ προκηρυσσόμενος, καὶ υἱὸς θεοῦ ἐστὶν, ὡς προέφημεν, ἢ ἀνθρώπου, τὸν Βελλεροφόντην καὶ αὐτὸν ἐφ' ἵππου Πηγᾶσου, ἀνθρώπον ἐξ ἀνθρώπου γενόμενον, εἰς οὐρανὸν ἔφασαν ἀνεληλυθέναι.

³² Ὅταν γὰρ Διόνυσον μὲν υἱὸν τοῦ Διός ἐκ μίξεως ἦν μεμῖχθαι αὐτὸν τῇ Σεμέλῃ, γεγενῆσθαι λέγωσι, καὶ τοῦτον εὐρετὴν ἀμπέλου γενόμενον, καὶ διασπαραχθέντα καὶ ἀποθανόντα ἀναστήναι, εἰς οὐρανὸν τε ἀνεληλυθέναι ἱστορῶσι, καὶ ὄνον (*v.l.* difesa convincentemente da Agnosini 2015, 287-288) ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρωσιν, οὐχὶ τὴν προλεγεμένην ὑπὸ Μουσεῶς ἀναγραφείσαν Ἰακώβ τοῦ πατριάρχου προφητείαν μεμιμῆσθαι αὐτὸν νοῶ;

³³ Οὐκ ἐκλείπει ἄρχων ἐξ Ἰουδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκεείμενα αὐτῷ, καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν. Δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πᾶλον αὐτοῦ καὶ τῇ ἔλικι τὸν πᾶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ· πλυνεῖ ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ.

³⁴ Καὶ τὸ Δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πᾶλον αὐτοῦ καὶ τῇ ἔλικι τὸν πᾶλον τῆς ὄνου καὶ τῶν ἔργων, τῶν ἐπὶ τῆς πρώτης αὐτοῦ παρουσίας γενομένων ὑπ' αὐτοῦ, καὶ τῶν ἐθνῶν ὁμοίως, τῶν μελλόντων πιστεύειν αὐτῷ, προδήλωσις ἦν.

niso proprio ispirandosi al passo della *Genesi* che prelude all'episodio evangelico dell'entrata trionfale di Gesù a Gerusalemme. Al di là di piccole discrepanze testuali, i due brani di Giustino permettono di ricostruire un quadro completo, quasi una mappatura dei principali tratti che accomunano Dioniso a Cristo, molti dei quali sono presenti nei pochi versi di *par. Jo.* M 61-69. Massa (2014, 91) li riassume in sei punti: la condizione di figlio di una divinità, il rapporto con la vite, la presenza del vino e dell'asino nei misteri, la morte violenta, la risurrezione e, infine, l'ascesa al cielo.

Oltre a quanto enunciato finora, per rintracciare e comprendere gli elementi sincretistici nella rappresentazione nonniana dell'*introitus in Jerusalem*, sarà decisivo notare che il passo mostra precise analogie lessicali e tematiche con un brano delle *Dionisiache* (14.247-259) e con uno dello Pseudo-Oppiano. In particolare, è opportuno soffermarsi su una sezione dell'*excursus* dionisiaco del quarto libro dei *Cynegetica*, vv. 244-256, in cui l'asino è portatore del *λίχνον* contenente Dioniso appena nato:

εἰλατίνῃ χηλῶ δῖον γένος ἐγκατέθεντο, νεβρίσι δ' ἀμφεβάλοντο καὶ ἐστέψαντο κορύμβοις	245
ἐν σπέϊ, καὶ περὶ παῖδα τὸ μυστικὸν ὠρχήσαντο· τύμπανα δ' ἐκτύπεον καὶ κύμβαλα χερσὶ κρόταινον, παιδὸς κλαυθυρίδων προκαλύμματα· πρῶτα δ' ἔφαινον ὄργια κευθομένη περὶ λάρνακι· σὺν δ' ἄρα τῆσιν Ἀόνια λάθρη τελετῶν ἄπτοντο γυναῖκες·	250
ἐκ δ' ὄρεος πιστῆσιν ἀγερμοσύνην ἐτάρησιν ἔντυον ἰθῦσαι Βοιωτίδος ἔκτοθι γαίης· μέλλε γὰρ ἦδη, μέλλεν ἀνήμερος ἢ πρὶν ἐοῦσα γαῖα φυτηκομέειν ὑπὸ λυσιπόνῳ Διονύσῳ. Χηλὸν δ' ἀρρήτην ἱερὸς χορὸς ἀείρασαι	255
στεψάμεναι νότοισιν ἐπεστήριξαν ὄνοιο.	

Con dovizia di particolari, è descritta la scena in cui Dioniso neonato viene adagiato dalle Baccanti in una cassetta in legno d'abete, avvolto nelle nebridi e adornato di grappoli³⁵. Colpisce la similarità degli onori resi a Dioniso, in quanto essere divino (νεβρίσι δ' ἀμφεβάλοντο καὶ ἐστέψαντο κορύμβοις, v. 245), con quelli offerti a Cristo che entra in Gerusalemme lungo "una via inghirlandata" (καὶ πολὺν ἔνθα καὶ ἔνθα κορυμβοφόροιο κελεύθου / δίζυγα πομπὸν ἔχων, M 61-62)³⁶. L'*excursus* prosegue poi con la descrizione dei clamori tipici dei misteri dionisiaci compiuti attorno alla culla del dio.

³⁵ Questo *logos* dionisiaco è stato approfonditamente studiato da Zumbo 2000 e da Bartley 2003, 129 ss.

³⁶ È possibile che tutta la scena dell'*introitus* messianico risenta anche delle descrizioni del cerimoniale per l'ingresso (*adventus*) dell'imperatore nelle città, a ulteriore dimostrazione di come l'iconografia cristiana tardoantica sia conformata in larga parte su quella imperiale, come sostenuto da Grabar 1979, 87-90. Cf. anche Stutzinger 1983 e Massa 2014, 147.

Essi possono rimandare alle acclamazioni messianiche delle folle parafrasate enfaticamente da Nonno al v. 58: εὐφήμοις στομάτεσσιν ἀνέκλαγε σύνθροον ἡχώ. Infine, lo Ps.-Oppiano precisa che il *liknon*, nuovamente “inghirlandato”, è posto sul dorso di un asino³⁷.

Ritengo ipotizzabile, inoltre, che Nonno abbia composto il passo della *Parafrasi* in parallelo con *D.* 14.247-259, dove si parla di muli e asini come di animali dionisiaci: qui il dio, con armatura guerriera e accompagnato da un *komos* di Baccanti, inizia la sua marcia processionale contro gli Indiani³⁸:

ἀλλ' ὅτε δὴ Διόνυσος ἔσω Κορυβαντίδος αὐλῆς
 χρύσειον εὐποίητον ἐδύσατο κόσμον ἐνουῶς,
 εὔια καλλείψας χοροτερπέος ἔνδια Ῥεΐης
 Μηονίην παράμειβεν. Ὀρεσσιπόλοις δ' ἅμα Βάκχαις 250
 δαίμονι βοτρύοντι συνεσσεύοντο μαχηταί·
 οἱ μὲν ἐντροχάλιοι κυβερνητῆρες ἀπήνης
 φυταλιῆς κομίσαντο νέης μοσχεύματα Βάκχου.
 Πολλαὶ δ' ἡμίονων στίχες ἦιον, ἀμφὶ δὲ νώτῳ
 νέκταρος ἀμπελόεντος ἐκούφισαν ἀμφιφορῆας· 255
 καὶ βραδέων ἐπέθηκαν ὄνων τετληῶτι νώτῳ
 ῥήγεα φοινικέοντα καὶ αἰόλα δέρματα νεβρῶν.
 Ἄλλοι δ' οἰνοποτῆρες ἅμα χρυσείοισι κυπέλλοις
 ἀργυρέους κρητῆρας ἀγίνεον, ὄπλα τραπέζης.

Incuriosisce il lettore una serie di corrispondenze. Innanzitutto, nelle due scene il poeta raffigura una moltitudine in cammino; in particolare, ai vv. 254-257, è verosimile che Nonno abbia utilizzato gli stessi elementi di *par. Jo.* M 61-65, o perlomeno quelli che più potevano prestarsi a essere adoperati nel versante dionisiaco, e che se ne sia servito in maniera scopertamente allusiva. Nel dettaglio: i muli, trasportando sul dorso le vettovaglie del dio e le anfore di vino, simbolicamente portano Dioniso stesso e, per di più, la bevanda è un simbolo che manifestamente accomuna la divinità pagana e l'eucaristia cristiana³⁹. Un'interessante notizia che rafforza questo legame si legge in Pausania, il quale riporta che a Nauplia era presente una scultura raffigurante un asino che brucava una vigna non già per danneggiarla bensì

³⁷ Per quanto riguarda i paralleli figurativi, come è possibile riscontrare in alcune raffigurazioni di epoca imperiale, fra cui lo stucco murale nella tomba di P. Elio Massimo di Ostia (120-130 d.C.), in cui è effigiata una scena di iniziazione dionisiaca, l'asino è sovente rappresentato nell'atto di portare il *liknon* contenente gli oggetti delle τελεταί e dei μυστήρια celebrati in onore di Dioniso; cf. Massa 2014, 149 n. 131.

³⁸ Cf. Gonnelli 2003, 152-153.

³⁹ La vicinanza di Dioniso al vino si esprime, tra l'altro, nell'attributo di “Custode dell'uva” (Σταφυλίτης), che riceve in Ael. *VH* 3.41 (ἐντεῦθεν τὸν Διόνυσον Φλεῶνα ἐκάλουν καὶ Προτρύγιον καὶ Σταφυλίτην καὶ Ὀμφακίτην), oltre che, chiaramente, nel noto episodio di Ampelo, cf. *D.* 12.138-391, con l'ampia discussione di Gigli Piccardi 2003, 732-47 e 830-65.

per infondere vigore ai tralci, quasi a insegnare la potatura delle viti⁴⁰.

Del passo delle *Dionisiache* colpisce poi la descrizione degli asini che sono detti essere *tolerantes* (τετληότι νότω, 14.256), proprio come nella *Parafrasi* (ταλαεργός οδίτης, M 64). Anche in questo caso essi costituiscono la metaforica cavalcatura di Dioniso, poiché procedono caricati di altri oggetti dionisiaci: drappi purpurei e “pelli di cervo screziate”, che facilmente possono rimandare ai mantelli utilizzati sia per creare la sellatura all’asino su cui Cristo entra in Gerusalemme, sia per ornarne il percorso, come narrato in *Mt.* 21.7-8⁴¹, in *Mc.* 11.7-8 e in *Lc.* 19.35-36. Ciò risulta tanto più vero, dal momento che l’intero episodio, studiato da Accorinti (2004, 25-36, 504-509), presenta vistose analogie con la descrizione delle strade ateniesi decorate dai cittadini di drappi ricamati per l’ingresso trionfale di Dioniso (*D.* 47.1-34⁴²), come risulta evidente dal confronto di *D.* 47.5-7 (καὶ πολλὸς ἔβρεμε κῶμος· ὀμηγερέες δὲ πολλῖται / εἴμασι δαιδαλέοισιν ἀνεχλαίνωσαν ἀγυῖας/ χερσὶ πολυσπερέεσσιν) con *par. Jo.* M 61-63 (καὶ πολλὸν ἔνθα καὶ ἔνθα κορυμβοφόροιο κελεύθου / δίζυγα πομπὸν ἔχων καὶ ὀπίστερον ἐσμὸν οδίτην / Ἰησοῦς πεφόρητο μέσος μιτρούμενος ἀνδρῶν).

III. Conclusioni

Come è stato mostrato, Cristo e Dioniso sono accomunati da essere divinità che in momenti importanti della propria missione siedono in groppa a un asino. In particolare, l’analisi incrociata di [Opp.] *C.* 4.244-256, di Nonn. *D.* 14.247-259 e di *par. Jo.* M 61-69 ha permesso di verificare che Nonno tratta consapevolmente l’asino su cui sale Gesù da animale tanto cristiano quanto dionisiaco. La possibilità di questo doppio legame, comunque, è già riscontrabile in tre passi di Giustino (*I apol.* 54.6-7; *dial.* 53.1-4, 69.2) nei quali la

⁴⁰ Paus. 2.38.3 τὰ δὲ ὑπὸ τῶν ἐν Ναυπλῖα λεγόμενα ἐς τὸν ὄνον, ὡς ἐπιφαγὸν ἀμπέλου κλήμα ἀφθονώτερον ἐς τὸ μέλλον ἀπέφηνε τὸν καρπὸν – καὶ ὄνος σφίσις ἐν πέτρα πεποιημένος διὰ τοῦτο ἐστὶν ἄτε ἀμπέλων διδάξας τομὴν –, παρήμι οὐκ ἀξιόλογα ἡγούμενος. Si veda anche Kerényi 1992, 167.

⁴¹ Ἦγαγον τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον καὶ ἐπέθηκαν ἐπ’ αὐτῶν τὰ ἱμάτια, καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν. Ὁ δὲ πλεῖστος ὄχλος ἔστρωσαν ἑαυτῶν τὰ ἱμάτια ἐν τῇ ὁδῷ. Per di più, come aveva già costatatato Golega (1930, 137), il versetto matteo 12.8b (ἄλλοι δὲ ἔκοπτον κλάδους ἀπὸ τῶν δένδρων καὶ ἔστρώννουν ἐν τῇ ὁδῷ) è ben presente nella mente di Nonno che se ne serve per la menzione del giardino da cui sono colti i rami di palma agitati al passaggio di Cristo. Infatti, l’indicazione ἀπὸ τῶν δένδρων, assente in Giovanni, è sicuramente riecheggiata dal poeta nella locuzione ἀπ’ εὐδένδροιο δὲ κήπου del v. 55. Inoltre, Greco (2014, 306) ritiene che l’elaborazione nonniana risenta anche dell’omiletica precedente, cf. e.g. [Ath.] in *ram. palm.* PG 26, 1309B-1314A.

⁴² Esso, a sua volta, come evidenziato da Fayant 2000, 9-12, mostra chiari rimandi con la narrazione dell’ingresso del dio a Tebe (*D.* 44.123-129), su cui cf. Tissoni 1998, 120-123 e Accorinti 2004, 374-375.

venuta del Messia, annunciata nella profezia di *Gen.* 49.10-11, proprio in virtù della presenza dell'asino, fornisce agganci con la tradizione misterica dionisiaca. Si può quindi asserire che la rappresentazione letteraria e simbolica dell'animale, che passa anche per la ripresa di dettagli desunti dai Sinottici e delle elaborazioni teologiche precedenti, è per il parafraste sofisticato strumento del suo complesso programma culturale e per il lettore moderno chiave di volta per decodificarlo.

Le presenze dionisiache riscontrate in *par. Jo.* M 61-69, inoltre, non si limitano a mere riprese lessicali, ma piuttosto conducono a considerazioni più ampie circa la funzione dell'asino nelle pratiche rituali, come si evince dai testi letterari e dall'iconografia. Tuttavia, se si è cercato di dimostrare che il brano della *Parafrasi* risente di fonti riccamente stratificate e di rimandi interni all'*opus* nonniano, non è possibile stabilire con certezza una cronologia interna rispetto ai *Dionysiaca* che spieghi, cioè, se Nonno abbia composto prima il passo delle *Dionisiache* e successivamente quello della *Parafrasi*. Infatti, vi è una forte interdipendenza fra i due testi, sia dal punto di vista linguistico sia da quello ideologico – e ciò risulta anche dal confronto con la descrizione dell'ingresso di Dioniso al palazzo di Stafilo e ad Atene – tanto che sarà più utile sottolineare che i pochi versi nonniani esaminati dimostrano ancora una volta come nel poeta l'ambito dionisiaco e quello cristiano procedano di pari passo⁴³.

Università della Campania “L. Vanvitelli”

MARTINO DONATI

⁴³ Il presente contributo offre alcune osservazioni elaborate a partire dalla mia tesi magistrale discussa a Firenze nel febbraio 2020 (“Nonno di Panopoli. *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto dodicesimo [M]*. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento”), mentre ne viene allestita la pubblicazione. Desidero esprimere la mia gratitudine ai Professori R. Franchi, E. Giannarelli, D. Gigli Piccardi ed E. Magnelli per i preziosi e attenti suggerimenti di cui ha beneficiato questo lavoro.

Riferimenti Bibliografici

- D. Accorinti, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, IV: *Canti XL-XLVIII*, Milano 2004.
- M. Agnosini, recensione a Franchi 2013, "MEG" 14, 2014, 413-429.
- M. Agnosini, *Dioniso e Cristo nelle attuali prospettive di studio: in margine a un recente contributo*, "MEG" 15, 2015, 283-298.
- G. Agosti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto Quinto*, Firenze 2003.
- A.N. Bartley, *Stories from the Mountains, Stories from the Sea: The Digressions and Similes of Oppian's Halieutica and the Cynegetica*, Göttingen 2003.
- M. Caprara, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto Quarto*, Pisa 2005.
- M.P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del Bestiario cristiano*, I (agnello-gufo), Bologna 2002.
- G. Colli, *La sapienza greca*, I, Milano 1978.
- C. De Stefani, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto I*, Bologna 2002.
- C. De Stefani, *Congetture inedite di Hermann Koechly alla Parafrasi di Nonno*, "Eikasmós" 14, 2003, 259-329.
- M.-Ch. Fayant, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques*, XVII: *Chant 47*, Paris 2000.
- R. Franchi, *La simbologia del monte e l'importanza del verbo $\nu\acute{\nu}\omicron\varsigma$ nella Parafrasi del Vangelo di San Giovanni di Nonno di Panopoli*, "Augustinianum" 51, 2011, 474-499.
- R. Franchi, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto Sesto*, Bologna 2013.
- D. Gigli Piccardi, *Tradizione e novità in una ricorrente espressione nonniana*, "GIF" 32, 1980, 107-117.
- D. Gigli Piccardi, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, I: *Canti I-XII*, Milano 2003.
- J. Golega, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum*, Breslau 1930.
- F. Gonnelli, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache*, II: *Canti XIII-XXIV*, Milano 2003.
- A. Grabar, *Les voies de la création en iconographie chrétienne. Antiquité et Moyen Age*, Paris 1979.
- S. Grasso, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Roma 2008.
- C. Greco, *City and Landscape in Nonnus' Paraphrase 12.51-69: Poetry and Exegesis*, in K. Spanoudakis (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity, with a Section on Nonnus and the Modern World*, Berlin-Boston 2014, 303-312.
- R. Janssen, *Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus*, Leipzig 1903.
- K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, tr. it. di L. Del Corno, Milano 1992.
- H. Koechly, *De Evangelii Joannei paraphrasi a Nonno facta dissertatio*, Turici 1860.
- K. Kuiper, *De Nonno Evangelii Joannei interprete*, "Mnemosyne" 46, 1918, 225-270.
- E. Livrea, *Colluto. Il ratto di Elena*, Bologna 1968.
- Marcellus (Lodois de Martin du Tyrac, comte de), *Paraphrase de l'Évangile selon Saint Jean par Nonnos de Panopolis*, Paris 1861.
- F. Massa, *Tra la vigna e la croce: Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Stuttgart 2014.
- A.-L. Rey, *Centons homériques (Homerocentra). Patricius, Eudocie, Optimus, Côme de Jérusalem*, Paris 1998.
- P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, I: *Eleusi, dionisismo, orfismo*, Milano 2002.
- A. Scheindler, *Nonni Panopolitani Paraphrasis S. Evangelii Ioannei*, Lipsiae 1881.

- A. Scheindler, *Zur Kritik der Paraphrase des Nonnos von Panopolis*, "WS" 3, 1881, 219-252; 4, 1882, 77-95.
- R. Schembra, *La seconda redazione dei centoni omerici*, Alessandria 2007.
- R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, II, ed. it. a c. di O. Soffritti, Brescia 1977.
- A.M. Serra, "Esulta, Figlia di Sion!" *Principali riletture di Zc 2, 14-15 e 9, 9a-c nel Giudaismo antico e nel Cristianesimo del I-II secolo*, "Marianum" 45, 1983, 9-54.
- K. Spanoudakis, *Nonnus of Panopolis. Paraphrasis of the Gospel of John XI*, Oxford 2014.
- D. Stutzinger, *Der Adventus des Kaisers und der Einzug Christi in Jerusalem*, in H. von Beck - P.C. Bol (edd.), *Spätantike und frühes Christentum. [Katalog zur] Ausstellung im Liebieghaus Museum alter Plastik, Frankfurt am Main, 16. Dez. 1983 bis 11. März 1984*, Frankfurt am Main 1983, 284-307.
- F. Tisconi, *Nonno di Panopoli. I Canti di Penteo (Dionisiache 44-46). Commento*, Firenze 1998.
- A. Zumbo, *Un logos dionisiaco nei Cynegetica di Oppiano di Apamea*, in M. Cannatà Fera - S. Grandolini (edd.), *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. Aurelio Privitera*, Napoli 2000, 711-723.

ABSTRACT:

This paper offers a philological and exegetical analysis of Nonnus *par. Jo.* 12.61-69. In the light of Just. *I apol.* 54.6-7 and *dial.* 53.1-4, 69.2, of [Opp.] *C.* 4.244-256, and of Nonn. *D.* 14.247-259, it is argued that Nonnus describes the donkey which Jesus rides during his triumphal entry into Jerusalem (*Jo.* 12.13-15) both as a messianic and a Dionysiac animal.

KEYWORDS:

Nonnus of Panopolis, *Paraphrasis of the Gospel of St. John*, triumphal entry into Jerusalem, donkey, Dionysiac-Christian syncretism.