

NOTE ALLA PARAFRASI DI NONNO

Propongo qui alcune riflessioni testuali ed interpretative suscitate dalla lettura di una recentissima e meritoria traduzione integrale della *Parafrasi* di Nonno¹, un'opera che non smette di offrire agli studiosi occasioni di utile approfondimento.

1. *Par.* 8.103 e 8.180

Cristo tiene il suo discorso ai diffidenti Ebrei nel Tempio, e le due fazioni del dialogo chiamano in causa (ripetutamente nel canto) Abramo²:

103 ἡμείων γενέτης τελέθει πρωτόσπορος Ἀβράμ
πρωτοσπόρος L V^{pc} (coniecerat Juvenis) : πρωτόσπορος cett.

180 ὑμείων γενέτης πρωτόσπορος ἔνθεος Ἀβράμ
deest L : πρωτοσπόρος V : πρωτόσπορος cett.

Così il testo di Scheindler, di cui ho ripreso e precisato l'apparato ricollazionando i manoscritti. Dunque πρωτόσπορος proparossitono con significato passivo, cioè "primo nato", e non πρωτοσπόρος parossitono con significato attivo e transitivo-causativo, "primo seminatore" – che è la lezione migliore per definire Abramo (cfr. Gv 8.39 Ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστὶν per il v. 103 e Gv 8.56 Ἀβραάμ ὁ πατὴρ ὑμῶν κτλ. per il v. 180). La differenza di accento nei manoscritti non ha un gran peso per la *constitutio textus*, e sul problema si era già opportunamente soffermato Pontani nella discussione su *Par.* 2.4, con la scelta dell'accentazione parossitona ed il significato attivo sia lì che in quasi tutti gli altri luoghi nonniani, anche del poema pagano (tranne che *Dion.* 41.67)³. In 103, indipendentemente da L, l'accento era stato corretto dallo Juvenis, nella sua edizione del 1556⁴. Tale correzione, pur accolta da una buona parte degli umanisti, non è stata accettata da tutti quanti siano venuti dopo di lui, ed un ritorno a πρωτόσπορος si ha ad esempio nell'edizione dello Stephanus del 1578 (scelta testuale che segnalava con dissenso già Nansius nelle note all'edizione del

¹ Il volume è Agnosini 2020, che ho recensito in questo numero di "Prometheus", p. 311 ss.

² I *sigla* qui utilizzati per i codici sono quelli usati nelle edizioni più recenti: L = Laur. Plut. 7.10; V = Vat. Gr. 989; N = Marc. Gr. Z 481; P = Vat. Pal. Gr. 90; R = Par. Gr. 1220; M = Mosq. Syn. Gr. 442.

³ Pontani 1996, 95 e, sulla diversa interpretazione in qualche caso, n. 13. Per *Par.* 2.4, cfr. anche Livrea 2000, 160-161, con paralleli per la spiegazione di questa parola di "caratura orfica". Per i passi delle *Dion.* in cui ricorre (1.398, 3.360, 9.142, 9.221, 41.67, 41.129), cfr. Vian 1976, 159 con le sue proposte di accentazione parossitona di senso attivo; diversamente, cfr. Chrétien 1985, 113, che propendeva per un'accentazione proparossitona di senso passivo per l'aggettivo riferito alla divinità ancestrale Phanes.

⁴ Per le edizioni della *Par.*, dalla *princeps* in poi, cfr. Livrea 1989, 9-10; Accorinti 1996, 7-11; De Stefani 2002, 66-78; Agosti 2003, 222-226 e poi gli editori successivi.

1589), e poi in quella del Sylburg del 1596. Si può dire che i due diversi significati potevano essere ben presenti agli umanisti: il Nansius in nota ai due versi (che per lui erano rispettivamente 221 e 310, perché nella numerazione dei versi contava anche i suoi famigerati *ficti*) indica chiaramente πρωτοσπόρος come *primogenitor*, mentre πρωτόσπορος come *primogenitus*, sebbene egli stesso avesse scelto πρωτόσπορος per *Par. 2.4*⁵. Ci si potrebbe chiedere come mai, alla luce di una effettiva comprensione dei due diversi significati del termine in epoca umanistica (testimone il Nansius), si sia deciso ciò nonostante di ritornare alla lezione proparossitona.

Inoltre, ciò che resta da capire è la genesi di πρωτόσπορος nella tradizione, lezione che si riscontra soltanto nel ramo γ e la cui scelta può essere significativa. Non è da escludere che nel ramo γ si volesse esprimere proprio il senso di un Abramo “primo nato” di una stirpe ben precisa, a differenza del valore attivo che troviamo in L e poi (corretto dal passivo) in V. Quanto invece alla correzione di V, il fatto che πρωτόσπορος sia stato corretto nell’accentazione da quella che sembrerebbe essere la medesima mano in corso di scrittura⁶ fa pensare che il copista conoscesse il senso attivo di πρωτοσπόρος e lo ritenesse giusto: tanto più che al v. 180 ha vergato πρωτοσπόρος, dove peraltro non vi sono tracce di correzione – forse memore dell’errore commesso poco prima.

Che Abramo venga definito da Nonno “primo genitore” (πρωτοσπόρος in senso attivo e causativo)⁷, non desta alcuna meraviglia, se comparato anche al φυτοσπόρος Ἀβράμ di 8.105, o al γενέτης dei vv. 103 e appunto 180, e se si pensa semplicemente al fatto che da lui ha antica origine una nuova stirpe, in quanto nonno di Giacobbe padre a sua volta dei dodici figli, scaturigine delle dodici tribù d’Israele – ma in realtà, Abramo è all’origine anche dei discendenti di Ismaele⁸. Invece è da capire se con πρωτόσπορος del ramo γ si possa intendere coscientemente un Abramo “primo nato”, in senso di “inizio statico” prima del quale non c’è nulla o nulla viene considerato, un punto di partenza di una nuova stirpe, osservando che Abramo è detto nel mede-

⁵ Al proposito, cfr. anche il già citato Pontani 1996, 95.

⁶ Cfr. Livrea 1989, 72; Accorinti 1996, 77-78; De Stefani 2002, 43-44 (e lì bibliogr.) e 61.

⁷ Così traduce anche Agnosini 2020, 223 e 228, il quale però aveva Scheindler (πρωτόσπορος passivo) come testo di base per questo canto.

⁸ A tal proposito, si veda a titolo di esempio la spuria *Hom. Clem. 2.16* καὶ ἀπὸ μὲν τοῦ ἀρχηγέτου τοῦ ἔθνους ἡμῶν Ἀβραὰμ δύο πρῶτοι γεγονασιν, πρῶτος Ἰσμαήλ, εἶτα Ἰσαὰκ ὁ ὑπὸ Θεοῦ εὐλογημένος, dove Abramo è il primo del popolo (degli Ebrei), mentre non così i suoi predecessori nella *Homilia*. Questo lascerebbe pensare a come possa essersi diffusa anche una percezione di un Abramo “primo uomo” di una stirpe, prima del quale non si considerava nessun antenato per il popolo ebraico – e in questo senso quindi un “primo nato”, “primo creato”.

simo canto anche “capostipite”, con l’idea di un principio senza precedenti in sé, un principio primordiale (v. 83 Ἀβρὰμ ἀρχεγόνοιο). Messo in chiaro naturalmente che qui debba intendersi Abramo primo genitore della stirpe, bisogna osservare che egli stesso può esser definito come primo della stirpe in quanto i suoi predecessori (da Adamo a Noé ed i suoi figli) potevano non essere propriamente considerati progenitori del popolo d’Israele – mentre Adamo è sia primo genitore che primo nato di tutta l’umanità in generale: cfr. *Par.* 19.90 Ἀδὰμ πρωτογόνοιο φερώνυμον ἄντρυγι κόρσης, dove peraltro sembrerebbe che Nonno stia facendo leva sul doppio significato di πρωτογόνοιο⁹. Ma in Nonno troviamo menzione anche di altri due capostipiti (seppur successivi ad Abramo, e ciò nonostante definiti “capostipiti”): Mosè (1.179 Μωσῆς ἀρχιγένεθλος) e David (7.163 Δαβὶδ ἀρχεγόνου), entrambi intesi come “capostipiti” o “archetipi” delle loro rispettive discendenze o di particolari rami dell’antica discendenza abramitica, e nel caso di David della stirpe di Cristo¹⁰, a prescindere dalla cognizione dei loro antenati. In questo senso, non è inverosimile che nel ramo γ Abramo fosse inteso come “primo nato”, “primo uomo” di una stirpe in particolare, per di più nel contesto di questo canto, quando gli Ebrei si contrappongono a Cristo nel Tempio.

Nel caso della *vexata* alternanza dell’accento, è di qualche interesse, seppur marginale, la testimonianza dell’anonima – e tuttora inedita – dissertazione umanistica sugli epiteti nonniani ordinati alfabeticamente, conosciuta nelle recenti edizioni come Z (= Vat. Pal. Gr. 429)¹¹, nella quale si trova la parola proparossitona tra i vari epiteti che nella *Par.* vengono attribuiti ad Abramo. Lì però πρωτόσπορος non presenta una traduzione (senza quindi lasciar intendere cosa ne pensasse l’anonimo compilatore), traduzione che invece troviamo di norma per gli altri epiteti della dissertazione: ciò in questo caso può significare una insicurezza del compilatore stesso a proposito del senso di tale parola¹². Resta da capire davvero se il compilatore della disser-

⁹ Al proposito, cfr. Agnosini 2020, 363 n. *ad loc.*, a proposito del Golgota, “luogo del cranio” di Adamo, cioè il luogo dove secondo la tradizione egli sarebbe sepolto.

¹⁰ Cfr. De Stefani 2002, 221.

¹¹ Il testo è stato datato nei cataloghi al XVI secolo: com’è naturale, tale indicazione purtroppo non riesce al momento ad orientare su nessun umanista in particolare quale autore del manoscritto, poiché tante furono le edizioni nonniane della *Par.* che sono date alle stampe in quel secolo, e quindi altrettanti se non di più gli studiosi che si dedicarono a Nonno ed alla *Par.* Per la prima indicazione di questo testo, cfr. Livrea 1989, 78; e poi successivamente Accorinti 1996, 77 n. 111; Livrea 2000, 130; De Stefani 2002, 49. Cfr. in particolare Agosti 2003, 217: “È un testo curioso, che merita uno studio più approfondito e forse anche una edizione”, di cui ci siamo occupando A. Rossi (Università di Macerata) ed io.

¹² Da esame autoptico della dissertazione, si nota che il termine è ripetuto due volte con la medesima accentazione proparossitona, scritto in due momenti diversi ma dalla medesima mano (che doveva aver aggiunto la seconda occorrenza nel corso della lettura o della copia di

tazione avesse presente la precisa differenza tra le due accentazioni, oppure se avesse fatto uso di un'edizione di riferimento (ma quale?) dove l'accento fosse proparossitono, senza troppi interrogativi. Che in epoca umanistica vi fosse coscienza del differente significato (quantomeno per alcuni degli editori), l'abbiamo visto proprio con le annotazioni del Nansius.

2. Par. 17.78-79

Durante la preghiera al Padre affinché Egli custodisca i discepoli, prima di giungere al giardino del Getsemani (che avviene nel canto successivo), Cristo chiede che il mondo comprenda il messaggio divino, dapprima ai vv. 70-71 (κόσμος ἵνα γνοίη πολυμήχανος, ὅτι με κόσμῳ / ἀνδρομέης προέηκας ὅλης ρύτῃρα γενέθλης) del medesimo canto – che molto somigliano a quelli in questione – e poi ai vv. 78-79:

κόσμος ἵνα γνοίη βαρυκάρδιος ἴδμονι θυμῷ
ὅτι σύ με προέηκας ἀρηγόνα μάρτυρι κόσμῳ
μύθῳ codd. : corr. Hermann

Riprendo qui l'apparato di Scheindler, avendo ricollazionato i manoscritti. Il testo trådito unanimemente riporta μύθῳ, e la correzione è di Hermann¹³, il quale forse non era convinto da ἴδμονι θυμῷ senza genitivo di appartenenza e voleva intendere "... affinché il mondo, *pur duro di cuore*, conosca con animo sapiente etc.". La correzione di Hermann può essere stata invogliata dal βαρυκάρδιος immediatamente precedente alla clausola, anche in virtù di una 'Verwechslung' di θυμός e μῦθος che facilmente poteva occorrere in questo come in altri casi¹⁴.

Ma tornando al proposto ἴδμονι θυμῷ: come può il mondo, che in questo caso è duro di cuore proprio perché impermeabile al messaggio di Cristo, avere poi un animo d'un tratto sapiente nel comprendere il messaggio evan-

altri appunti): nessuna delle due occorrenze presenta traduzione, quando mediamente accade che le occorrenze segnate per prime nella colonna di sinistra abbiano traduzione in latino – ma non è comunque questo un caso isolato di mancata traduzione in tutta la dissertazione. L'accentazione e quindi il senso della parola non possono considerarsi un *terminus* per la datazione più precisa e l'eventuale individuazione dell'autore, al momento: s'è visto che anche dopo l'edizione dello Juvenis i successivi editori sono spesso tornati alla lezione proparossitona. Anche di questo ci occuperemo più approfonditamente altrove.

¹³ Hermann 1834, 100: "78. ist ἴδμονι θυμῷ statt ἴδμονι μύθῳ zu schreiben", ma non v'è ulteriore spiegazione del motivo.

¹⁴ Ad es., 8.16 per cui Scheindler proponeva dubbiosamente in apparato di correggere il trådito μύθῳ in θυμῷ appunto per questo motivo, e con lui indipendentemente Koechly, ma comunque c'è margine per difendere il testo trådito (si veda De Stefani 2003, 302-303); oppure in virtù di 7.105 dove il trådito ξυνήμονι μύθῳ è stato corretto da Koechly (cfr. De Stefani 2003, 300) in ξυνήμονι θυμῷ in cui è il pensiero degli Ebrei che fa conoscere loro Cristo; cfr. anche l'appendice *infra*.

gelico? Poco prima nel medesimo canto, e quindi nella medesima preghiera di Cristo al Padre, il mondo dove è stato inviato il Figlio viene definito “mondo privo di luce”, 17.16 ἀφεγγέος... κόσμου: un mondo privo di luce e che quindi non conosce Cristo, che è appunto luce – così come ad es. in 8.2 εἰμὶ φάος κόσμοιο λιπαυγέος κτλ. È chiaro qui che la luce porti con sé l’idea della conoscenza della vera fede: un mondo senza luce è, una sessantina di versi più tardi, un mondo anche πολυμήχανος e poi ancora βαρυκάρδιος. L’aggettivo βαρυκάρδιος ricorre solo un’altra volta in Nonno, precisamente *Par.* 4.2 ὅτι θεοπνεύστων βαρυκάρδιος ἀμφὶ λοετρῶν κτλ., riferito all’ostinata schiera dei Farisei che non vuole credere al battesimo di Cristo. Tentativi di emendare la parola in 4.2 ci sono stati, in particolare Marcellus e Koechly, tuttavia non necessari¹⁵: il “duro di cuore” bene si addice al ritratto (non felice) dei Farisei delineato qui ed altrove nella *Par.* A maggior ragione se in 4.2 βαρυκάρδιος non ha un senso positivo, come potrebbe poi il κόσμος di 17.78 essere d’improvviso sapiente nel conoscere? Se invece, così come riportano i manoscritti, è la parola ad esser sapiente, è allora la Parola di Cristo e del Padre (e quel dativo strumentale non è da riferire al mondo, il quale *ascolta* quella parola sapiente per mezzo di cui comprende)¹⁶ a far credere al βαρυκάρδιος κόσμος nella venuta salvifica di Cristo stesso (Cristo *loquens* in questo punto!), e a far sì che il mondo diventi testimone di ciò (v. 79 ὅτι σύ με προέηκας ἀρηγόνα μάρτυρι κόσμῳ).

Sebbene nessuna delle due *iuncturae*, né ἴδμονι μύθῳ né ἴδμονι θυμῷ, si ritrovi altrove in Nonno, μύθῳ sarebbe preferibile tanto per senso quanto per *usus* nonniano. Volendosi limitare ad alcuni esempi, in particolare alla clausola finale nell’esametro nonniano ed al senso più pertinente per questo passo discusso, e cioè la scelta tra parola (μῦθος) e animo (θυμός), l’aggettivo ἴδμων è riferito nella *Par.* nella maggior parte dei casi alla φωνή¹⁷: 3.57 μαρτυρίης κήρυκι διδάσκομεν ἴδμονι φωνῆ, Cristo risponde agli interrogativi di Nicodemo, e la voce è sapiente ed annuncia la testimonianza; 4.34 πῶς παρὰ

¹⁵ Ben fondata e ricca di paralleli del greco cristiano è l’argomentazione di Caprara 2005, 141-143, per mantenere βαρυκάρδιος come calzante caratterizzazione dei Farisei, “qui all’inizio del canto Δ caratterizzati da durezza di cuore, avversione ed invidia (cfr. v. 3 δῶσ-μαχος e βαρυζήλον) e da incapacità di farsi ‘sedurre’ dai miracoli di Gesù (v. 10 ἀκηλήτων)” (142), e quindi gli interventi di Marcellus (βαθυκάρδιος) e Koechly (θρασυκάρδιος) sono evitabili, alla luce della tradizione cristiana del termine e della perfetta caratterizzazione di quel popolo nei confronti di Cristo. Per la congettura ritrovata di Koechly, ed una sua smentita, cfr. De Stefani 2003, 282: “Non necessario: i Farisei sono avviliti dalla pubblicità di cui gode Gesù con i suoi battesimi. Non altrimenti, a 17, 78 βαρυκάρδιος è attribuito al mondo, costretto a riconoscere che Gesù si è preso cura dei discepoli”.

¹⁶ Cfr. Agnosini 2020, 332, che traduce il v. 78 “Perché il mondo dal duro cuore conosca con sapiente parola”.

¹⁷ Per la φωνή e l’importanza cristologica del termine e dei suoi utilizzi, cfr. Rotondo 2008.

θηλυτέρης Σαμαρείτιδος ἴδμονι φωνῆ κτλ., quando Cristo domanda l'acqua alla Samaritana con una voce (sapiente) che sa bene chi lei sia¹⁸; 7.186-187 εἰ μὴ πάρος ἀνδρὸς ἀκούων / φθειρομένου κρίνειε δικασπὸλος ἴδμονα φωνήν, Nicodemo rimbrotta il giudizio tempestivo della Legge dei Giudei che vuole condannare l'uomo che ha parlato con voce sapiente (cioè, Cristo); 21.114 εἶπε προθεσπίζων θανάτου τέλος ἴδμονι φωνῆ, Cristo prevede, con sapiente voce, il supplizio cui andrà incontro Simon Pietro nella sua missione di evangelizzazione. Oppure ἴδμων è riferito alla σιγή¹⁹, in quanto contrario di φωνή, 12.167 ἔμπης ἀπλανέες τινὲς ἀνέρες ἴδμονι σιγῆ, quando alcuni (e solo alcuni...) dei capi dei Giudei hanno creduto a Cristo, tacendo sapientemente²⁰.

Bisogna poi anche valutare il significato che avrebbe ciascuna delle due clausole, ἴδμονι μῦθῳ tradito e ἴδμονι θυμῷ congetturato. In Nonno ἴδμων significa “sapiente”, “che conosce bene”, “esperto”, dunque un aggettivo che si addice ad un qualcosa o qualcuno che *già sa*, e non “che impara”: solo per fare alcuni esempi, nella *Par.*, i già citati casi di ἴδμων φωνή, poi nelle *Dion.* a proposito di ἴδμων τέχνη come “gesto esperto”, oppure ancora di Satiri che sanno ballare (14.124 ἴδμονες ὀρχηστῆρες) così come anche i Coribanti (27.119-120 ἴδμονας εὐπήληκος ἐνυάλιο χορείης / ἄξατέ μοι Κορυβάντας ἀτευχέας), oppure “esperto di qualcosa”, come gli astronomi conoscitori degli astri (38.392 Ἡελίου κρადίην ἐπεφήμισαν ἴδμονες ἄστρον), ed altri svariati esempi dove sempre l'aggettivo ha il senso di “sapiente”, “esperto”²¹. In ἴδμων la conoscenza è connaturata, o quantomeno già acquisita, e soprattutto nella *Par.* la conoscenza veicolata da ἴδμων può essere “conoscenza della fede” o riferita alla “prescienza di Cristo”²²: dunque il mondo

¹⁸ Ma a proposito di questo, cfr. *infra*.

¹⁹ Senza contare quando l'aggettivo è riferito alla τέχνη (*Par.* 7.56, e poi nelle *Dion.* 7.186, 13.206, 14.219, 34.283, 37.534, 38.33) o alla βουλή (*Par.* 8.143), oppure ancora al ταρσός (*Dion.* 19.138, 28.291 e 309, 30.57), mantenendosi sempre nella sede della clausola finale (con ἴδμονι al dativo al quinto piede).

²⁰ Per il *topos* del silenzio eloquente in Nonno, cfr. Rotondo 2012. A proposito poi dell'area semantica della conoscenza o coscienza, si potrebbero citare vari casi in cui il μῦθος è detto ἔμφρων, sempre in clausola finale e limitatamente alla *Par.* (4.109, 7.174, 9.67 dove peraltro si contrappone a ἄφρωνι μῦθῳ degli Ebrei del verso precedente, 15.67, 18.39), mentre più raro è il nesso con θυμός (1.31). E poi, μῦθος detto σοφός: 1.61 (dove peraltro è la parola di Cristo che interroga Simon Pietro); 3.132; etc.

²¹ Per tutte le occorrenze nelle *Dion.*, cfr. Peek 1968-1975, II 724. E non è di poco conto che l'indovino delle *Dion.* si chiami appunto Idmone (38.31), “colui che sa” (e non “che impara”), appunto per le sue capacità di indovino (38.42 μαντιπὸλος) che ha sapienza con fare esperto (38.33 ἴδμονι τέχνη); e al proposito, cfr. il commento di Simon 1999, 188-189.

²² Sul denso significato e le due sfumature, cfr. Caprara 2005, 174, a proposito di 4.34, nell'incontro tra Cristo e la Samaritana quando questa Gli chiede “Come mai tu, che sei Giu-

(che è sempre “duro di cuore”, ricordiamo) deve conoscere che Cristo sia stato mandato dal Padre – non è *già cosciente della fede* con un ἴδμων θυμός – e ἴδμωνι μύθῳ è la Parola del Padre e del Figlio, poiché la conoscenza verrà data dalla diffusione di tale Parola nel mondo, nella missione di evangelizzazione.

E che con μῦθος in particolare si possa intendere la Parola di Dio, lo conferma l'*usus* nonniano della *Par.*, solo per limitarsi ad alcuni chiari esempi: 1.8-9 καὶ ἐργοπόνου δίχα μύθου / οὐδὲν ἔφυ κτλ., è la Parola creatrice; 1.17 ἄγγελος ἐμπεδόμυθος riferito al Battista che è nunzio della Parola di Dio, e che è definito così, quando testimonia la Parola di verità, anche in 5.130-131 μῦθον ἀληθείης ἀλύτῳ σφρηγίσσατο δεσμῶ / μάρτυρος ἐμπεδόμυθος²³, 1.59 μαρτυρίας δ' ὅδε μῦθος è la Parola di testimonianza (che testimonia Cristo) che pronuncia il Battista, concetto poi ripreso anche nel già citato 5.130, e poi anche in 8.9 μάρτυρος οὐ σέο μῦθος ἐτήτυμος²⁴, 1.209 μάρτυρον ἐμπεδόμυθον ἀμῆν, ἀμῆν σέβας ἔστω, simile a 3.52 = 5.89 μάρτυρον ἐμπεδόμυθον ἀμῆν, ἀμῆν πάλιν ἔστω, dove l'*Amen* è salda testimonianza della Parola²⁵; 2.107-109 τότε μῦθον ἀνεμνήσαντο μαθηταί, / ὅττι δόμον δέμας εἶπε· θεογλώσσοιο δὲ βίβλου / θεῖον ἐπιστώσαντο λόγον πείθοντό τε μύθῳ, quando i discepoli, durante le nozze di Cana, ricordano la parola che Cristo aveva pronunciato, e crederono alla Parola²⁶; 3.9 ῥαββὶν ποικιλόμυθε, così Nicodemo chiama Cristo, e sempre riferito a Cristo come profeta di Galilea la medesima parola (ποικιλόμυθος) in 7.193, peraltro quando gli Ebrei rispondono proprio a Nicodemo persuaso da Cristo²⁷; 3.158 μάρτυρα

deo, mi hai chiesto l'acqua, ben sapendo che io sono Samaritana?": "Dall'esame delle ricorrenze di ἴδμων nella *Parafraσι* si ricavano le seguenti accezioni: 1) significato relativo alla *conoscenza della fede* [...]; 2) significato relativo alla *prescienza* di Gesù". La studiosa tuttavia, per la prima accezione, riporta proprio il parallelo qui esaminato e con il testo di Scheindler (dunque la congettura di Hermann) ἴδμωνι θυμῶ, col rischio di contraddire la propria ottima interpretazione di "conoscenza della fede" (in quell' ἴδμων) da parte di un mondo βαρυνκάριος.

²³ Per l'aggettivo ἐμπεδόμυθος ed i suoi paralleli nella letteratura, cfr. De Stefani 2002, 120-121.

²⁴ Cfr. De Stefani 2002, 150 e Agosti 2003, 497.

²⁵ Ma per questa complicata espressione, per l'allotropo μάρτυρος e per la resa in Nonno dell'espressione giovannea, cfr. De Stefani 2002, 237, Agosti 2003, 454 s., poi anche ora Agnosini 2020, 123 s. per le altre occorrenze dell'ἀμῆν nella *Par.*

²⁶ Il passo non è esente da problemi: al v. 107 μῦθον è congettura palmare di Koechly (cfr. apparato di Scheindler 1881, 23 e poi De Stefani 2003, 277) in luogo del tràdito μούνον (non in L poiché ivi manca il v. 107) che viene messo a testo da Scheindler e da Livrea 2000, 148 e 299-300.

²⁷ Ποικιλόμυθος un termine di "caratura orfica" anch'esso (che troviamo in *H. Orph.* 13.5 riferito a Crono e poi 28.8 a Hermes), che nelle *Dion.* è riferito a Hermes (3.423), poi alla Mente primordiale che ha scritto i vaticini letti dalla sacerdotessa dell'Anno (12.68), o alla

μῦθον ἔδεκτο θεηγόρον ἀνθερεῶνος, la testimone Parola che l'uomo accoglie dentro di sé come testimonianza di Dio; 4.156 εἶδαρ ἐμὸν πέλε μῦθος, ἐμὸν ποτὸν ἔργα τοκῆος, per Cristo la Parola del Padre è cibo, le opere sono bevanda, quando rifiuta il cibo offertogli dai discepoli in Samaria²⁸; 7.90-91 ὀπότε σάββατον ἦεν, ἐμῶ χραισμήτορι μῦθῳ / ζωγρήσας ὄλον ἄνδρα καὶ οὐ τμητῆρι σιδήρῳ, Cristo rimprovera gli Ebrei che non accettano che egli abbia guarito con la sua salvifica Parola il paralitico (il miracolo del canto V) nel giorno di sabato, qui peraltro con una significativa opposizione tra la Parola ed il ferro (degli Ebrei) che taglia e che non porta alla salvezza; e vari altri casi in cui il μῦθος è prerogativa di Cristo o mezzo attraverso cui Egli parla o riporta la Parola del Padre, a prescindere dal significato contingente di parola (articolazione del pensiero e della bocca) o Parola (messaggio di Dio). Per quanto μῦθος sia uno dei termini che più riesce ad inserirsi nel testo in vari altri passi, qui non c'è ragione di dubitare di una menzione della "Parola di Dio" nella preghiera di Cristo e nell'anticipazione della missione degli apostoli.

In sostanza, il proposto ἴδμονι θυμῶ non striderebbe troppo con l'*usus* nonniano, ma il punto è che βαρυκάρδιος e ἴδμονι θυμῶ non riescono ad accordarsi perfettamente nel senso, e soprattutto tanti sono i *loci* in cui il μῦθος è strumento di fede e Parola della fede. Lo straniante e quasi ossimorico effetto (βαρυκάρδιος, "pur duro di cuore", in contrasto con "animo sapiente", ἴδμονι θυμῶ) che si otterrebbe con la correzione di Hermann non è totalmente estraneo allo stile nonniano. Ma in effetti, alla luce del significato cristologico di ἴδμων e soprattutto di μῦθος che si nota nella presente analisi, il testo ha implicazioni teologiche ben più ricche, portando con sé il significato della Parola di evangelizzazione.

3. *Par.* 17.92-93

Queste sono le ultime parole di Cristo (e del canto) prima di arrivare al Getsemani, nel canto successivo. Cristo prega ancora il Padre, in questo caso in vista della futura missione di catechesi dei discepoli:

ὄφρα σε γινώσκωσι πολὺ πλέον, ὥς κεν ἐν αὐτοῖς
θεσμὸς ἐμῆς ἀγάπης καὶ ἐγὼ πεφορημένος εἶην

δεσμὸς codd. : corr. Marcellus : δάσμα τεῆς dub. Scheindler : θεσμὰ τεῆς Golega

I manoscritti unanimemente conservano δεσμὸς. Anche Golega è intervenuto sul passo notando come il δάσμα τεῆς di Scheindler non sia nonniano, e propone piuttosto θεσμὰ τεῆς ἀγάπης κτλ., dunque intervenendo su due pa-

danza silenziosa ed eloquente (come un pantomimo) di Marone (19.200), o alle parole di lusinga rivolte da Dioniso a Beroe (42.362).

²⁸ Cfr. Caprara 2005, 256-258.

role (e presupponendo una corruzione in più momenti, θεσμὰ τεῆς > θεσμὰ ἐμῆς > δεσμὸς ἐμῆς?), trovando paralleli a sostegno in *Par.* 15.40, e poi *Dion.* 3.309 = 42.378, 31.90, 41.165, 46.54, 48.229²⁹. Il senso voluto da Golega non è da scartare, e tuttavia la proposta è forse più invasiva rispetto a quella di Marcellus. I casi di interscambio tra le due parole nei codici della *Par.* sono vari: ad es. 5.130 μῦθον ἀληθείης ἀλύτω σφρηγίσσατο δεσμῶ (già citato *supra* al punto 2), dove δεσμῶ è congettura del Marcellus, poi accettata da Tiedke, Scheindler ed Agosti, contro il θεσμῶ riportato da L ed il μύθω (!) del ramo β della tradizione³⁰; oppure 19.74, dove Marcellus proponeva di correggere il trådito τετράζυγι δεσμῶ (riferito alla croce) in τετράζυγι θεσμῶ, congettura giustamente non accettata da Scheindler³¹.

Entrambe le espressioni, “legame di carità” o “accordo di carità” (volendo precisare il significato di ἀγάπη in quanto virtù teologale) sono ugualmente diffuse in ambito cristiano e scritturistico. Qui comunque si può fare a meno di intervenire, poiché “il legame (δεσμὸς) del mio amore” non costituirebbe un’immagine nuova per Nonno: ad es. 8.119 ἀρραγέος φιλῆς ἀλύτω ξυνώσατε δεσμῶ³²; 14.59 εἰ δέ με πιστοτάτης φιλῆς ξυνώσατε δεσμῶ, dove è Cristo che parla ai discepoli; 15.39 δεσμὸν ἐμῆς φιλότητος ὑπὸ φρένας αἰὲν ἀέξει; 15.47 e l’identico 15.68 δεσμὸν ἐς ἀλλήλους φιλῆς ἀλύτοιο φυλάσσειν³³; 16.103-104 (dove l’idea del legame d’amore è divisa su due versi) ὅτι θεοῦ λόγον νῖα σοφῶ καὶ ὁμόφρονι δεσμῶ / θέσκελον εἰς ἐμὲ φίλτρον ἐπιστώσασθε καὶ ὑμεῖς³⁴; e vari altri passi in cui l’unione tra δεσμὸς e amore (ἀγάπη o φιλή) è resa in più versi e con diverse formulazioni. Ma è pur vero che il termine δεσμὸς in Nonno ha spesso valenza negativa (“legaccio” del peccato) o cristologica per la Crocifissione (si pensi a quante volte la parola ricorra nel canto XIX, per il “legame” fisico e soteriologico di Cristo con la croce). Questo significato negativo del “legaccio” poteva probabilmente essere il motivo che aveva incoraggiato ad emendare, così come anche l’idea che δεσμὸς possa fare riferimento ad un elemento esterno e fisico, e non interno e spirituale come in questo caso. Ma l’ossimo-

²⁹ Golega 1966, 27.

³⁰ Cfr. Agosti 2003, 256 e 497-498.

³¹ Per altri casi, cfr. *infra* in appendice.

³² Dove δεσμῶ è congettura di Tiedke approvata giustamente da Scheindler, così come anche nel successivo 14.59; cfr. *infra* in appendice.

³³ In questi ultimi tre casi citati, 15.39 e 15.47 = 15.68, δεσμὸς è lezione certa nella tradizione. Ma per 15.35 dove ἀλωφῆτω τυὶ θεσμῶ trådito, parlando appunto dell’amore di Dio, è difeso contro la congettura δεσμῶ di Marcellus, cfr. De Stefani 2003, 317, ed ora Agnosini 2020, 306-307 n. 478.

³⁴ Per 16.103 Scheindler propone dubbiosamente in apparato θεσμῶ, ma l’intervento non è necessario.

ro generato da questa idea, un δεσμός “esterno” che diviene “interno” agendo sullo spirito, è consentaneo al gusto nonniano: nel già citato 15.39 vediamo appunto che il δεσμός (sicuro testualmente) ἐμῆς φιλότητος di Cristo cresce ὑπὸ φρένας, ancora una volta in favore del “legame” interno³⁵.

4. Par. 19.68

È il momento ormai della Crocifissione, dopo il processo e l’interrogatorio di Pilato a Cristo. Il condannato è portato nel luogo chiamato Gabbatà, nel momento dell’*ecce homo* davanti alla folla urlante degli Ebrei:

καὶ Πιλάτος θρασυεργὸς ἐπ’ εὐλαίγῃ θοώκῳ
Ἑβραίοις ἐβόησεν· ἴδε, σχεδὸν ἴσταται ἀνήρ κτλ.
θρασυεργὸς V : ταχυεργὸς cett. et edd.

Pilato è qui definito “arrogante sul seggio dalle belle pietre”, un’immagine non inaspettata. Definirlo arrogante comunque mi sembra in contrasto con l’immagine che di lui ne ha dato Nonno finora. Forse θρασυεργός, che altrimenti è *difficilior* (si trova in Nonno solo in *Dion.* 35.365) può esser sintomo ed esempio di uno zelo cristiano operante nella mente del copista di V e censore verso un Pilato arrogante sul un trono che sta per mandare a morte Cristo³⁶. L’immagine di tale atteggiamento per la tradizione cristiana non

³⁵ Idea della contrapposizione tra legame interno e legame esterno suggeritami da E. Magnelli. Bisogna dire che anche in favore di θεσμός si possono fare degli esempi nel dettato nonniano della *Parafrasi*. Un esempio è 11.20 Ἰησοῦς ἀγάπαζε φιλοστόργῳ τινὶ θεσμῶ, dove però la *iunctura* finale con θεσμῶ è spesso tradotta “in modo...”, a seconda del contesto. Ad es. la traduzione di Agnosini 2020 spesso adotta questa traduzione per le *iuncturae* con θεσμῶ finale preceduto da un aggettivo, come nel caso di 11.20 da lui tradotto appunto come “in modo affettuoso”; oppure cfr. De Stefani 2002, 89, e commento 137-138, per 1.40 ὀψίγονος προγένεθλος, ἐν ἀρρήτῳ τινὶ θεσμῶ “venuto dopo, nato prima, in modo indicibile etc.”, intendendo cioè come un modale per un’azione compiuta o una disposizione d’animo, a seconda del contesto. Ancora, 14.111 εἰ δέ μοι ἀκλινέας φιλίους ἐκεράσσετε θεσμούς; e poi 15.40-41 ὡς καὶ ἐγὼ γενετῆρος ἀμεμφέα θεσμὰ φυλάσσω / πατρώης ἀγάπης ἀπονήμενος εἰσέτι μίμνω, laddove quest’ultimo parallelo peraltro sarebbe molto interessante per θεσμός, ma non si può non tener conto anche degli altri in favore di δεσμός. Non mancano poi casi in cui anche θεσμός riferito all’amore di Cristo o dei discepoli ed il vincolo di sacralità (come quello del battesimo) venga inteso proprio come “legame d’amore” (ad es. 13.139-140, dove entrambe le parole ricorrono in fine di due esametri consecutivi). Cfr. Greco 2004, 165-166: “la concordia tra i fedeli si realizza attraverso l’istituzione di un vincolo la cui sacralità emerge dalle implicazioni battesimali del termine σφρηγίζω”, e poi ancora (166) “Un ulteriore sostegno alla congettura δεσμῶ è recato dal concetto, rilevato da Savelli *ad O* 47 ~ Jo. 15. 12, p. 158, della “catena d’amore” tra gli uomini e Dio, sulla base di Jo. Chrys. 415 ὁρᾷς τοῦ Θεοῦ τὴν ἀγάπην συμπεπλεγμένην τῇ ἡμετέρᾳ καὶ ὡσπερ σειρᾶν τινα συνημμένην”. In questo passo δεσμός è congetturato (dal Marcellus) proprio perché si sta parlando del legame d’amore di Dio (e di Cristo) coi discepoli: allora perché a 17.93 dobbiamo squalificare proprio il trådito δεσμός, in un contesto e significato del tutto simile, se non identico?

³⁶ Nondimeno, in questo passo ταχυεργός nei codici all’infuori di V (che spesso è più puro

sarebbe nuova né insolita, anzi: tuttavia in questo e nel canto precedente, Pilato non è mai trattato da Nonno come quel mostro di lavativa arroganza cui la tradizione cristiana è abituata – al punto da far pensare quasi ad un atteggiamento filoromano (o quanto meno, non antiromano) nella caratterizzazione nonniana del processo e morte di Cristo, a scapito invece della partecipazione ebraica alla cattura ed al processo di Cristo³⁷. In altre parole: se altrove Pilato è sempre stato rapido (18.140 καὶ Πιλάτος ταχυεργός, 18.181 καὶ ἐὼν θρόνον ὀξὺς ἐάσας, 19.16 καὶ Πιλάτος ταχύμητις ἀνέδραμε δώματος ἔξω, 19.40 σπερχομένοις δὲ ποδέσσιν ἐδύσατο πανδόκον αὐλήν)³⁸ in fede anche alla diffusa idea di rapidità e movimento dei poemi nonniani, e poi è persona onesta, acuta e rigorosa (18.141 νηπόλους δ' ἐρέεινεν ὀφειλομένῳ τινὶ θεσμῶ, 18.149 ὁ δὲ φθόνον ὀξὺν νοήσας κτλ., 19.30 καὶ Πιλάτος λαοῖσιν ἐχέφρονα ῥήξατο φωνήν, 19.39 καὶ σοφὸς ὡς κλύε τοῦτο δικασπὸλος ἔτρεμεν ἀνὴρ, dove addirittura Pilato ha paura di quel che sta per compiere, come se sapesse della divinità di chi sta per morire), in alcuni momenti è quasi titubante verso la condanna a morte, quando per ben sei volte cerca di non mandare a morte Cristo, fino alla fine, asserendo la sua innocenza, più che una banale dimostrazione di neutralità (18.180-185, 19.18-20 dove giudica l'innocenza di Cristo *πραπίδεσσιν ἀμωμήτοισι*, 19.24-25, 19.31-32, 19.53-54, 19.82-83 dove Pilato è ἐκὼν ἀέκων), come mai d'improvviso è arrogante?³⁹ La parola non suscita scalpore nel lettore conscio della tradizione cristiana, e perciò non crea problemi: ma accade appunto per la memoria

di altri) potrebbe essere stata una interpolazione sulla scorta di 18.140 e di quante altre volte il termine ricorre come epiteto di Pilato, cfr. anche Accorinti 1986-1987, 79-80. È vero, ma vediamo che in Nonno l'idea di velocità è associata più volte a Pilato – non così invece quella della superbia o del cattivo comportamento.

³⁷ Cfr. Livrea 1989, 114, e poi Agnosini 2020, 334 n. 556, quando è un esercito di sommi sacerdoti (18.12-14 καὶ στρατὸν ἀσπιστήρα δεδεγμέμος ἀρχιερέων / καὶ πολὺν οἰστρήεντα παρ' ἀρχεκάκων Φαρισαίων / σύνδρομον ἄλλον ἔχων κορυνηφόρον ἐσμὸν ὀδίτην) insieme con una schiera di Farisei armati con la clava che va a prendere Cristo nel Getsemani, e non i Romani; e poi ancora Livrea 1989, 138 e Agnosini 2020, 338 n. 562, quando è il custode del Tempio e non il tribuno della coorte romana (come in Gv 18, 12) a prendere Cristo in catene (18.58-59 φύλαξ δ' ἱεροῦ μελάθρου / χιλιάδος ζαθέης στρατιῆς πρόμος κτλ.).

³⁸ Per 18.140, dove Pilato è detto per la prima volta ταχυεργός, cfr. Livrea 1989, 178: “Non può riferirsi alla dura spregiudicatezza che le fonti profane attribuivano al procuratore romano [...]”, preferendo poi θρασυεργός per 19.68.

³⁹ La disamina dei passi e dell'atteggiamento di Pilato in Nonno è già in Preller 1918, 66-71: è chiaro che Nonno nomina con benevolenza Pilato (69: “Pilatum porro Nonnus non sine benevolentia quadam nominat neque expressis verbis indicat eum in culpa fuisse”), però poi diventa “arrogante”, poiché era già detto “fiero comandante” in 18.131 e 19.163 (71: “Sed cum solet esse elato animo – dicitur enim ἀρχήεις ἡγεμονεύς – inter dum depulso timore θρασυεργός est”). Ma quando Pilato avrebbe cambiato atteggiamento verso Cristo, dopo tutti i tentativi di lasciarlo andare per conclamata innocenza?

della lunga tradizione cristiana, dalla quale Nonno – almeno per la caratterizzazione di Pilato – sembra discostarsi. In alternativa, è da capire quale sia il momento in cui, in questo canto, Pilato cambi natura secondo Nonno e di conseguenza il suo atteggiamento verso Cristo e la faccenda della Crocifissione. Un momento del genere si potrebbe ritrovare in 19.45-48, quando Pilato sembra quasi perdere la sua calma nel secondo interrogatorio a Cristo ed afferma la sua duplice possibilità sul condannato (di morte o di grazia). E tuttavia, subito dopo la risposta di Cristo, ritorna il consueto Pilato nonniano, che nel prendere la sua decisione vuole ancora una volta e definitivamente rilasciare Cristo senza colpe, non condannato, ma gli si oppongono le folle di Ebrei. Qui forse si può intendere ταχυεργός tradito dagli altri codici come “con fare sbrigativo”, come sempre per Pilato, oppure “frettoloso”, in ossimoro con l’idea della staticità del trono su cui sedeva – e in un certo senso, dimostrandosi *qui* negligente verso la sorte di Cristo? Il verso, se isolato e letto da solo con θρασυεργός, è perfettamente consentaneo all’idea di Pilato della tradizione cristiana all’infuori di Nonno, arrogante e lavativo. Ma il verso *non* è isolato.

5. Par. 20.91-92

Cristo è risorto in questo canto, e si mostra ai discepoli, per la prima volta dopo la morte, in 20.61-63 e con l’agnizione di Maria al v. 72 (quindi era già riapparso nel canto), e poi di nuovo qui in 91-92:

ὄψιφανῆ δὲ
κοίρανον ἀθρήσαντες ἐγήθειον αὐτίς ἐταῖροι.

La lezione ὄψιφανῆ, neoconio nonniano⁴⁰, è tramandata unanimemente da tutti i testimoni. La spiegazione data per l’aggettivo attribuito a Cristo risorto e che “tardi si manifesta”⁴¹ ai compagni è sì plausibile, poiché si ritrova anche in 7.49 riferito a Cristo che arriva tardi alla festa “delle capanne” degli Ebrei e poi 16.81 riferito alla gioia dei discepoli nel rivedere Cristo (dove però è congettura del Marcellus contro il tradito ὄψιφανές), creando così una “sutura linguistica” tra i due canti⁴². Tuttavia la spiegazione mi sembra un

⁴⁰ Cfr. Accorinti 1996, 201, con bibliografia.

⁴¹ Oppure, in questo caso, “immagine di una cosa lungamente attesa” (suggeritomi da C. De Stefani).

⁴² Accorinti 1996, 201 “E N. riesce davvero con grande finezza a cogliere questa cerniera (sentita da Jo. Chrys., 470) fra Jo., 16.22 πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία, καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ἀφ’ ὑμῶν e 20.20 ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον attraverso l’epiteto che, riferito qui al Cristo (si noti come riprenda l’inizio di Jo., 20.19 οὐσης οὖν ὄψίας!), illumina il senso di quel profetico ὄψιφανές χάριμα di Π 81 [...], creando una ‘sutura linguistica’ fra i due canti”; Agnosini 2020, 389-390 n. 678: “[...] in Par. XVI 18 [...] dove Gesù preconizza la gioia immutabile ‘tardi apparsa’ (ὄψιφανές δε / χάριμα) che i discepoli sperimenteranno quando lo vedranno dopo la Risurrezione”.

po' faticosa. In effetti, la tardività dell'apparizione (intendendo cioè: "che si manifesta dopo del tempo", e non "di sera") non riesce qui a spiegarsi se non appunto con una sottilissima disamina del modello giovanneo e di richiami interni (più o meno espliciti o evidenti), che forse potevano risultare vaghi al lettore antico e moderno. A questo si aggiunge il fatto che la manifestazione di Cristo risorto non avviene per la prima volta in questi versi del canto, quindi giustificando l'attesa implicita in ὀψιφανῆ: si era già manifestato a Maria di Magdala, nei vv. 61-63, citati *supra*. A questo punto, mi domanderei se non fosse possibile correggere, se non in ὀψιφανῆ, in ἀρτιφανῆ (forse suggerito anche dal successivo αὐτίς), che non è troppo dissimile paleograficamente (pensando in minuscola) e trova riscontro come parola nonniana in altre occorrenze: oltre alle *Dion.* (3.14, 12.5, 25.493, 26.189, 41.131), è attestato nella *Par.* in 6.66 riferito alla tenebra che porta la notte e 16.77 ad un bambino appena nato, dopo le sofferenti doglie della madre (metafora della rinascita di Cristo?). Per l'idea di Cristo che appare nuovamente, bisogna aggiungere che proprio nel già citato canto XVI, precisamente in 16.66-67 εἰ μετὰ βαιὸν ἔειπον ἀπὸ βλεφάρων μεταβαίνω, / καὶ πάλιν εἰσέτι βαιὸν ἐσαθήρησθε φανέντα, Cristo anticipa ai discepoli che di lì a poco (μετὰ βαιόν) si sarebbe allontanato da loro (ἀπὸ βλεφάρων) e che sarebbe *apparso di nuovo* (πάλιν... φανέντα), intendendo cioè il proprio destino morte e Resurrezione: in questo senso, e parallelamente a quanto si dice in 16.66-67, canto con cui si creerebbe la "sutura", non sarebbe inverosimile nel passo qui discusso pensare allora ad ἀρτιφανῆ.*

Scuola Normale Superiore, Pisa

FEDERICA SCOGNAMIGLIO

* Ringrazio Domenico Accorinti per avermi dato modo di leggere la sua dissertazione inedita su *Par.* XIX; Andrea Rossi per aver letto in anteprima queste pagine e per i suoi suggerimenti; infine Claudio De Stefani ed Enrico Magnelli, che mi hanno salvata da errori ed hanno migliorato il mio lavoro con le loro osservazioni. Errori e responsabilità sono imputabili a me soltanto.

Appendice: θυμός-μῦθος e δεσμός-θεσμός nella *Par.*

Lo scambio tra le due parole di ciascuna coppia non è raro nei codici della *Par.*, e a volte l'una è proposta come congettura al posto dell'altra; inoltre non è infrequente che nella tradizione ci sia θυμός o μῦθος in luogo di δεσμός o di θεσμός, e viceversa. Riporto i versi in prima istanza secondo quanto è nella *paradosis*, segnalando tuttavia quando una correzione è a mio avviso necessaria⁴³. I due elenchi si integrano a vicenda, e permettono di apprezzare quanto il fenomeno sia diffuso nella tradizione della *Parafrasi*⁴⁴.

a. θυμός-μῦθος

- 2.102 κείνος νηὸν ἔειπεν ἐοῦ χροός, ὄν τινι μύθῳ mss., Livrea : θεσμῶ Tiedke, prob. Scheindler
- 3.128 ἦλλον ἐς ἀνέρα θεῖον, ἐμειλίξαντο δὲ μύθῳ mss., Scheindler, recte ut vid. (cf. 6.13) : θυμῶ V (sed in marg. d. μύθῳ, ft. varia lectio)
- 4.97 πείθεο μεν, Σαμαρεῖτι γύναι, νημερτέι μύθῳ mss., Scheindler, Caprara : θυμῶ Marcellus
- 4.145 εἰς θεὸν οἰστρηθέντες ἐνὶ φρενοθελγεί μύθῳ mss., Scheindler, Caprara : θυμῶ Marcellus, prob. Toussain
- 4.152 ἄλλην δαῖτα φέρω βιοτήσιον ἦν ἐνὶ μύθῳ mss. : ἐνὶ μύθῳ Sylburg : ἐνὶ θυμῶ Nansius, prob. Scheindler, Caprara, recte
- 5.40 καὶ φθονεροῦς ἀπάμειπτο σοφῶ θεοπειθεί θυμῶ L V, Scheindler, Agosti : μύθῳ γ, Golega, Accorinti
- 7.93 ἄλλὰ δίκην κρίνοντες ἀληθεί τάμνετε μύθῳ mss., Scheindler recte: μίμνετε θεσμῶ Marcellus
- 7.105 ἴστε περισσόνῳ καὶ ἐμὲ ξυνήῳ μύθῳ mss., Scheindler, recte ut vid. : θυμῶ Tiedke, Koechly, prob. De Stefani
- 7.158 Χριστὸς ἀναξ πέλεν οὔτος. ἀμιλλητῆρι τε μύθῳ mss., Scheindler, recte : θυμῶ Marcellus
- 8.16 ἀνδρομένη κατὰ σάρκα δικάζετε νήϊδι μύθῳ mss. : θυμῶ dub. Scheindler, ft. recte
- 13.143 ἀλλήλους φιλέοντας, ὅτι ζαθέῳ τινὶ θυμῶ γ, Scheindler, Greco : θεσμῶ sscr. θυ V (coniecerat Marcellus)
- 16.105 ἦθεσιν ἀπλανέεσσιν· ἐπεφράσσασθε δὲ μύθῳ mss., recte ut vid. : θυμῶ Nansius, prob. Scheindler
- 17.19 μῦθον σεῖο φύλαξαν. ἐπεφράσαντο δὲ μύθῳ mss., recte ut vid. : θυμῶ Hermann, prob. Scheindler
- 17.78 κόσμος ἴνα γνοιῆ βαρυκάρδιος ἴδμοι μύθῳ mss., recte : θυμῶ Hermann, prob. Scheindler
- 18.27 καὶ στρατιῶν ἐρέεινε σακεσπάλον ὀξεί μύθῳ mss. plerique, Scheindler, Livrea : θυμῶ R.

⁴³ Per la discussione delle varianti nei canti riediti dopo Scheindler, si rimanda ai commenti *ad locc.*

⁴⁴ Non ho qui ripreso anche le occorrenze delle *Dion.*, per le quali possiamo avvalerci del lessico di Peek.

18.109 εἰ θρασὺς ὠμίλησα κακῶς ἀεσίφρονι μύθῳ γ : θυμῶ V (coniecerat Marcellus), Scheindler, Livrea

20.108 ἔννεπε μῦθον ἄπιστον, ἐπεὶ βραδυδινεὶ μύθῳ β, Scheindler, Livrea, recte ut vid. : θυμῶ Marcellus, prob. Tiedke, Scheindler, Accorinti : βραδυδινεὶ θυμῶ Hermann

b. δεσμός-θεσμός

1.40 ὀπίγιονος προγένεθλος, ἐν ἀρρήτῳ τινὶ θεσμῶ mss. plerique, Passow, Scheindler, De Stefani, recte : δεσμῶ ex θ- P : δε & θε mg. P⁵ : θυμῶ M

3.36 πνεῦμα πέλει ζωαρκές, ἀμαιεύτῳ τινὶ θεσμῶ mss., recte : “duplicis scripturae θεσμῶ et δεσμῶ vestigia habet P” (Scheindler)

5.130 μῦθον ἀληθείης ἀλύτῳ σφρηγίσσατο θεσμῶ L (coniecérant Wernicke, Koehly) : δεσμῶ Marcellus, prob. Tiedke, Scheindler, Agosti : μύθῳ β, edd. ante Scheindler

7.86 ἔννομα μὴ Μωσῆος ἀνέγγυα δεσμὰ λυθείη mss. : θεσμὰ Nansius, prob. Hermann, Scheindler, recte

8.119 ἀρραγέος φιλήης ἀλύτῳ ξυνώσατε θεσμῶ β, edd. ante Scheindler : μύθῳ in mg. θεσμῶ V : δεσμῶ Tiedke, prob. Scheindler, recte

10.51 ταῦτά με γινώσκουσιν ἴσῳ διδυμάονι θεσμῶ γ, Scheindler : θυμῶ V R

10.129 καὶ καθαρῆς παλάμης ἀγίῳ σφρηγίσσατο θεσμῶ β : δεσμῶ Tiedke, ft. recte

12.105 ὅστις ὑποδρήσσειεν ἐμοῖς θεσμοῖσιν πιθήσας γ, Scheindler : δεσμοῖσι V

13.139 ὑμέας ὡς ἀγάπαζον, ἴσῳ καὶ ἀμεμφεὶ θεσμῶ β, Scheindler, Greco, recte : θυμῶ Marcellus

13.140 ἀλλήλων φιλήν ὀσίῳ σφρηγίσσατε θεσμῶ : hunc versum om. β, ins. in mg. sup. P³ : δεσμῶ Marcellus, prob. Tiedke, Scheindler, Caprara, recte

14.59 εἰ δε με πιστοτάτης φιλήης ξυνώσατε θεσμῶ β : δεσμῶ Tiedke, prob. Scheindler, recte

15.35 ὡς με πατήρ ἐφίλησεν ἀλωφίτῳ τινὶ θεσμῶ β, Scheindler, recte : δεσμῶ Marcellus, prob. Savelli

16.103 ὅτι θεοῦ λόγον νῆα σοφῶ καὶ ὁμόφρονι δεσμῶ mss. : θεσμῶ dub. Scheindler

17.55 δαίμονος ἀρχεκάκοιο δυσαντήτων ἀπὸ θεσμῶν β : δεσμῶν Koehly, prob. Scheindler

17.93 δεσμὸς ἐμῆς ἀγάπης καὶ ἐγὼ πεφορημένος εἶην β, recte : θεσμός Marcellus : δάσμα τεῆς dub. Scheindler : θεσμὰ τεῆς Golega (vd. supra)

18.141 νηπόλους δ' ἐρέεινεν ὀφειλομένῳ τινὶ θεσμῶ β, Scheindler, Livrea : δεσμῶ R (et ft. P)

19.74 δουρατέου θανάτοιο ταθεὶς τετράζυγι δεσμῶ mss., Scheindler, recte : θεσμῶ Marcellus

19.212 ὡς ἔθος Ἑβραίοις ἐπιτύμβια θεσμὰ φυλάσσειν mss., Scheindler, recte : δεσμὰ V

c. Casi dubbi

1.87 Ἥσαϊας πολύιδρις ἐπέγραφε, θέσπιδι βίβλω mss., Scheindler, De Stefani : κέντρῳ vel μύθῳ vel φωνῆ Koehly : δέλτῳ Fritzsche : χειρί Marcellus

- 2.107 οὐρανίην, τότε μόνον ἀνεμνήσαντο μαθηταί mss., Scheindler, Livrea : om.
L : μῦθον Koechly
- 3.41 πνεῦμα παλινδίνητον ἀθήητω τινὶ παλμῶ mss. plerique, Scheindler : θεσμῶ V
- 4.109 καὶ θεὸν αὐτογένεθλον ἀείδομεν ἔμφρονι μύθῳ mss., Scheindler, Caprara,
recte : ῥύθμῳ Marcellus
- 5.48 ὕβριν ἀναμνήσας προτέρημι ποιήτορι νούσῳ L, Agosti : νούσου β : μύθῳ De
Stefani, ft. recte
- 6.13 ἐζόμενον δὲ Φίλιππον ἐῶ μειλίξατο μύθῳ mss., Scheindler, Franchi, recte (cf.
3.128) : ἔῃ μυθήσατο φωνῆ Marcellus (refutavit Ludwig)
- 18.158 Ἰησοῦν δ' ἐκάλεσσε καὶ εἶρετο μάρτυρι φωνῆ γ, Livrea : μύθῳ V Scheindler
(v. 1.)

Dai dati dell'appendice si vede che θυμός e μῦθος tendono a presentarsi come varianti, o ad esser proposti per congettura, anche in quei casi in cui si trovano δεσμός e/o θεσμός. Il fenomeno contrario invece, che in luogo del trådito θυμός-μῦθος si trovi o si congetturi δεσμός-θεσμός, seppur presente è comunque più raro. Inoltre, nel caso dello scambio δεσμός-θεσμός, è più frequente trovare θεσμός (che in alcuni passi sarebbe forse *facilior*, per la sua funzione modale quando è insieme ad un aggettivo). Il codice più ricco di correzioni (di varie mani) e di *variae lectiones* è V, mentre la parola che più viene corretta, anche senza una precisa necessità, è μῦθος, ritenuta probabilmente *facilior* in ogni caso. Le congetture più frequenti sono ad opera del Marcellus, spesso non necessarie, come ad es. in 7.93, 19.74, forse anche 7.158 e 20.108. Altri casi su cui si potrebbe ancora riflettere in favore del trådito μῦθος sono ad es. 16.105 e 17.19, simili nel dettato, se si considera anche la valenza teologica sopra dimostrata della “Parola” (μῦθος appunto) presso Nonno e quindi quel gioco di velata contrapposizione (“parola” o “Parola”) che essa può portare con sé nell'interpretazione di ciascun passo.

F. S.

Riferimenti bibliografici

- D. Accorinti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto T (=XIX)*, Diss. Firenze a.a. 1986-1987.
- D. Accorinti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XX*, Pisa 1996.
- M. Agnosini, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*, Roma 2020.
- G. Agosti, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto V*, Firenze 2003.
- G. Chrétien, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques. IV: Chants IX-X*, Paris 1985.
- M. Caprara, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni. Canto IV*, Pisa 2005.
- C. De Stefani, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di Giovanni. Canto I*, Bologna 2002.
- C. De Stefani, *Congetture inedite di Hermann Koehly alla Parafrasi di Nonno*, "Eikasmós" 14, 2003, 259-329.
- D. Gigli Piccardi, *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache. 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.
- J. Golega, *Zum Text der Johannesmetabole des Nonnos*, "BZ" 59, 1966, 9-36.
- C. Greco, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto tredicesimo*, Alessandria 2004.
- G. Hermann, recensione a F. Passow, *Nonni Panopolitae metaphrasis evangelii Ioannei* (Lipsiae 1834), "Zeitschrift für die Altertumswissenschaft" 1, 1834, 987-1002.
- E. Livrea, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto XVIII*, Napoli 1989.
- E. Livrea, *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto B*, Bologna 2000.
- F. Pontani, *Su Nonno, Parafrasi B 1-60*, "ASNP" s. IV, 1, 1996, 93-102.
- F. A. Rigler, *Melemata Nonniana I-VI*, Gymn. Progr. Potisdamiae 1850-1862.
- W. Peek, *Lexicon zu den Dionysiaka des Nonnos*, I-IV, Hildesheim-Berlin 1968-75.
- A. H. Preller, *Quaestiones Nonnianae desumptae e Paraphrasi Sancti Evangelii Joannei cap. XVIII-XIX*, diss. Noviomagi 1918.
- A. Rotondo, *La voce (φωνή) divina nella Parafrasi di Nonno di Panopoli*, "Adamantius" 14, 2008, 287-310.
- A. Rotondo, *Il silenzio eloquente nella Parafrasi di Nonno di Panopoli*, in AA.VV., *Silenzio e parola nella patristica. XXXIX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 6-8 maggio 2010)*, Roma 2012, 431-452.
- B. Simon, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques, XIV: Chants XXXVIII-XL*, Paris 1999.
- A. Scheindler, *Nonni Panopolitani Paraphrasis S. Evangelii Ioannei*, Lipsiae 1881.
- H. Tiedke, *Quaestionum Nonnianarum specimen*, diss. Berolini 1873.
- F. Vian, *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques, I: Chants I-II*, Paris 1976.
- F. Vian, *Préludes cosmiques dans les Dionysiaques de Nonnos de Panopolis*, "Prometheus" 19, 1993, 39-52; rist. in Id., *L'épopée posthomérique. Recueil d'études*, a c. di D. Accorinti, Alessandria 2005, 483-496.

ABSTRACT:

The paper deals with some textual notes to the *Paraphrasis of the Gospel of John* by Nonnus of Panopolis (*Par.* 8.103, 8.180, 17.78-79, 17.92-93, 19.68, 20.91-92). At the end, an *Appendix* records a list of "Verwechslungen" between θυμός and μῦθος, and between δεσμός and θεσμός, in the whole text of the *Paraphrasis*.

KEYWORDS:

Nonnus of Panopolis, *Paraphrasis*, notes on the text, textual criticism.