

## HERMES E CRISTO IN NONNO

Nel parafrasare le due apparizioni di Gesù ai discepoli, la prima, la sera dello stesso giorno in cui si era mostrato a Maria di Magdala (*Par.* Y 84 sgg.), la seconda, otto giorni dopo, alla presenza dell'incredulo Tommaso (118 sgg.), Nonno sembra quasi ammicciare alla schiera dei *callidi lectores* del mondo tardoantico, fornendo la chiave per una lettura 'pagana' di entrambe le scene giovanee:

καὶ σκιερὴν ὅτε γαῖαν ὄλην ἐμέλαινεν ὁμίχλη,  
ἀκλινέες δὲ θύρετρα συνεκλήρισαν ὄχῆες, 85  
ὀπόθι φωλεύοντες ἐναυλίζοντο μαθηταί,  
ὡς πτερὸν ἢ νόημα μετάρσιος εἰς μέσον ἔσθη  
μιτρωθεῖς ἐτάροισι καὶ ἔννεπε· σύννομος ὑμῖν  
εἰρήνη·

Jo. 20.19 Οὔσης οὖν ὀψίας [τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ τῇ μιᾷ σαββάτων] καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ὅπου \* *συνηγμένοι* ἦσαν οἱ μαθηταί [(διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων)], [ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ] ἔσθη εἰς τὸ μέσον καὶ λέγει [αὐτοῖς]· εἰρήνη ὑμῖν<sup>1</sup>.

L'entrata a porte chiuse del Cristo offre infatti al parafraste lo spunto per piegare un motivo tradizionalmente pagano, quale l'apertura spontanea delle porte alla fuga di Medea in Ap. Rh. 4.41 τῇ δὲ καὶ αὐτόματοι θυρέων ὑπόειξαν ὄχῆες (imitato da Q. S. 12.511 e N. *Dion.* 44.21), all'intento della fonte giovannea che avrebbe accentuato la capacità del Risorto di superare le barriere spaziali<sup>2</sup>. Come ha notato acutamente O. Weinreich, che ha raccolto un impressionante materiale sul tema dell'αὐτόματων delle porte<sup>3</sup>,

(<sup>1</sup>) I segni grafici che compaiono nel testo evangelico sono quelli da me seguiti nell'edizione dei canti T e Y della *Parafrasi* di prossima pubblicazione, e cioè: \* *significatur varia lectio apud codicem Evangelii quo Nonnus usus est; [ ] uncis angulatis includuntur verba, quae Nonnus consulto omisit; ( ) ea ita includuntur, quae Nonnus in codice non invenerat; [ ( ) ] ea ita includuntur, quae qua de causa Nonnus omiserit incertum.* Pur concordando sostanzialmente con la ricostruzione del v. 19 fatta da A. Scheindler, Nonni Pano-politani *Paraphrasis S. Evangelii Ioannei*, Lipsiae 1881, l'omissione della pericope giovannea διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων non è certa, dal momento che, se è vero da una parte che il parafraste l'abbia potuta trasporre al v. 116 (così A. Koechly, *De Evangelii Ioannei paraphrasi a Nonno facta*, Diss. Turici 1860 = *Op. Phil.* I, Lipsiae 1881, 442), dall'altra in φωλεύοντες, che stando a Scheindler dovrebbe tradurre il *συνηγμένοι* di alcuni mss. evangelici (per l'aggiunta vd. R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, IV/3, Brescia 1981, p. 531 n. 72), è implicita l'idea che i discepoli se ne stanno nascosti per paura.

(<sup>2</sup>) Schnackenburg, *ibid.* 531.

(<sup>3</sup>) *Türöffnung im Wunder-, Prodigien- und Zauberglauben der Antike, des Judentums und Christentums in Gebet und Wunder* (Genethl. W. Schmid, 1929), rist. in *Religionsgeschichtliche Studien*, Darmstadt 1968, 38-290, in partic. 79-82 e 150 dove analiz-

l'impiego dell'omerico (η 36) ὡς πτερὸν ἢ νόημα, da Nonno ripreso in unione ad αὐτόματοι anche in *Dion.* 7.315 sgg. (cfr. 14.6, 22.115, 32.37), esclude che la parafrasi di Jo. 20.19 sia da riferire ad un'apertura miracolosa delle porte, dal momento che anche μετάρσιος (87) descrive l'arrivo di Cristo dall'alto, secondo la tipica epifania divina omerica. Seguendo il suo modello, il poeta avrebbe quindi espressamente evitato l'αὐτόματον delle porte, rendendo il miracolo di Gesù ancora più straordinario<sup>4</sup> e lasciando insoluto il problema della realtà fisica dell'apparizione che l'evangelista riserva alla pericope di Tommaso (Jo. 20.24-29)<sup>5</sup>. L'epifania del Cristo in mezzo ai discepoli trova però delle analogie anche col passaggio di Hermes attraverso il chiavistello in *Hymn. Hom. Merc.* 145-7:

Διὸς δ' ἐριούνιος Ἑρμῆς  
δοχμῶθεις μεγάροιο διὰ κλήϊθρον ἔδυνεν  
αὔρη ὀπωρινῆ ἑναλίγκιος, ἥ'ύτ' ὀμίχλη

dove, a differenza dell'evangelista, si cerca di rendere plausibile l'ingresso della divinità attraverso la porta chiusa<sup>6</sup>. Ma è proprio l'inno ad Hermes a costituire il punto di partenza per l'interpretazione della seconda apparizione del Cristo ai discepoli da cui Nonno, forse per evitare una ripetizione, elimina la notazione giovannea delle porte chiuse:

za il nostro passo.

(<sup>4</sup>) Il Weinreich, *ibid.*, pensa inoltre che *Dion.* 45.282 sgg., l'apertura delle porte del μέλαθρον in cui erano rinchiusi le Bassaridi (per 35.227 sgg., 240 sgg. dove è Hermes, controfigura di Dioniso, ad aprire le porte, cfr. p. 130 n. 12), possano risentire del racconto degli apostoli, se per un altro verso l'autore del *Christus Patiens*, nel narrare la scoperta del sepolcro vuoto (2070 sgg.), si è ispirato proprio a Eur. *Bacch.* 445 sgg. su cui rimando al commento di Jeanne Roux, Euripide, *Les Bacchantes*, II, Paris 1972, 401 sg.

(<sup>5</sup>) È interessante notare come dietro il v. 87 si nasconda l'immagine della nave di Cristo (*Par.* Z 80-3), καί μιν ἐλεῖν μενέαινον ἐς ὀκκάδα - καὶ μέσον ἄλμης/ ἦν τότε - καὶ πέλεν ὄρμος, ἐπεὶ θεοδινεὶ παλμῶ / οἶα νόος πτερόεις ἀνέμων δίχα, νόσφιν ἐρετμῶν,/ τηλεπόροις λιμένεσσι ὀμίλεεν αὐτομάτη νηῦς (cf. 75-6 Χριστὸν ἐθήησαντο διαστείχοντα θαλάσσης,/ ἄβροχον ἴχνος ἔχοντα, βατῆς ἀλὸς ὄξυν ὀδίτην, 79 Χριστὸς ἐγὼ ταχύγουνος ὀδοιπόρος εἰμὶ θαλάσσης), filtrata forse attraverso il racconto di Mt. 14.26 e Mc. 6.49 dove i discepoli credono di vedere un fantasma (cfr. *Orig. Cels.* 3.22 τὸν δ' Ἰησοῦν ἀποθανόντα ὑπὸ τῶν ἰδίων θιασαστῶν ὄφθαί φαμεν· προσκατηγορεῖ δ' ἡμῶν καὶ ὡς λεγόντων αὐτὸν ὄφθαι, καὶ ταῦτα σκιάν), o più verosimilmente Lc. 24.37 πτοηθέντες δὲ καὶ ἔμφοβοι γενόμενοι ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν, se il νόημα della similitudine omerica riveste qui la funzione di alludere all'apparizione di Cristo quale πνεῦμα.

(<sup>6</sup>) Per il rapporto fra i due episodi cfr. K. Berger-C. Colpe (edd.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*, Göttingen-Zürich 1987, 185. Da notare che in Hom. δ 802, 838 è un'immagine di sogno che varca il chiavistello, e questo è da ricollegare alla funzione di Hermes ἡγήτορ' ὀνείρων (*Hymn. Hom. Merc.* 14, cfr. Ap. Rh. 4.1733 con il commento di Livrea *ad loc.*, p. 474).

ἀπροϊδῆς

Χριστὸς ἔσω μεγάροιο θορῶν ἀνεμώδει ταρσῶ  
 ἄπτερος, ἀγχιθέων ἀνεφαίνετο μέσσοις ἐταίρων·  
 καὶ τριτάτῃ παλίνορσος ἀνίαχεν ἠθάδι φωνῆ· 120  
 εἰρήνην πάλιν ὑμμι.

Jo. 20.26 Καὶ μεθ' ἡμέρας ὀκτὼ [πάλιν] ἦσαν ἔσω οἱ μαθηταὶ [αὐτοῦ] καὶ Θωμᾶς μετ' αὐτῶν. ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς [(τῶν θυρῶν κεκλεισμένων)] καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ εἶπεν· εἰρήνη ὑμῖν<sup>7</sup>.

Anche per questa seconda scena è irresistibile la tentazione di confrontarla con l'entrata di Hermes nel palazzo di Cadmo, *Dion.* 3.409 sgg., dove analogamente il poeta sembra sorvolare sulle barriere che si oppongono al passaggio invisibile della divinità:

Ἵφρα μὲν ἕξετο Κάδμος ἐχέφρονος ἐγγὺς ἀνάσσης,  
 τόφρα λαθῶν πυλαωρὸν ἐῶ ληίστορι ταρσῶ  
 ἀπροϊδῆς ἀκίχητος ἐς οἰκίον ἦεν Ἑρμῆς  
 εἵκελος ἠιθέῳ.

Già J. Golega<sup>8</sup>, analizzando il passaggio di 3.422 sgg. ... Ἠλέκτρῃ δὲ θεουδέι φαίνεται μούνη/ Ἑρμῆς ποικιλόμυθος· ἐλὼν δὲ μιν εἰς μυχὸν οἴκου/ ἀπροϊδῆς ὀάριζε καὶ ἀνδρομέη φάτο φωνῆ·/ «Μητροκασιγνήτη, Διὸς εὐνέτι, χαίρε, γυναικῶν/ πασάων μετόπισθε μακαρτάθη, ὅτι Κρονίων/ κοιρανίην κόσμοιο τεοῖς τεκέεσσι φυλάσσει,/ καὶ χθονὸς ἄστεα πάντα κυβερνήσει σέο φύτλη...», aveva notato come non solo la situazione, ma anche il contenuto delle parole rivolte dal messaggero degli dèi (cfr. 416 οἶα δὲ κῆρυξ/ ἠθάδα ῥάβδον ἄειρεν, 433 ἄγγελος ἀθανάτων ταυνοσίπτερος) a Elettra, potrebbero echeggiare l'annuncio dell'angelo Gabriele a Maria in Lc. 1.28 sgg. (cfr. *Dion.* 9.172 ὀλβίῃ ἐν πάσῃσι θυγατράσιν ἔπλεο Κάδμου). Ritornando però all'analisi della seconda epifania del Risorto, quello che ci sorprende maggiormente è l'impiego da parte di Nonno di ἄπτερος, qui riferito al Cristo, che ricorre quale epiteto di Hermes in *Dion.* 35.239 λάθριος ἠγεμόνευε δι' ἄστεος ἄπτερος Ἑρμῆς, cfr. 4.87 Ἀρμονίη πόσις ἦλθεν ἀνεψιὸς ἄπτερος Ἑρμῆς<sup>9</sup> (in 47.658 è invece riferito a Ἰόβακχος) dove volutamente il poe-

(<sup>7</sup>) Il testo evangelico che stampa per il v. 26 Scheindler, *op. cit.*, non convince: si deve racchiudere fra parentesi il gen. τῶν θυρῶν κεκλεισμένων, così R. Janssen, *Das Johannesevangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus* (T.U. n.F. VIII.4), Leipzig 1903, 77.

(<sup>8</sup>) *Studien über die Evangeliendichtung des N. von Panopolis*, Breslau 1930, 70 sg.

(<sup>9</sup>) Nonno qui e ai vv. sgg., 88-9 οὐδὲ μάτην Καδμίλος ἀείδεται· οὐρανίην γὰρ/ μορφήν μούνον ἄμειψε καὶ εἰσέτι Κάδμος ἀκούει, rievoca il culto di Hermes a Samotracia sotto il nome di Cadmilo, cfr. *schol.* Ap. Rh. 1.917, Lycophr. 162, Tzetz. a Lycophr. 219, Call. fr. 723 con Pfeiffer *ad loc.*, citati da P. Chuvin, *Nonnos de Panopolis*,

ta ha rinunciato ai tradizionali περὸντα πέδιλα del dio<sup>10</sup>. Il dato però non è isolato, né tanto meno casuale, e un rapido spoglio linguistico sulla concordanza di epiteti fra Hermes in *Dion.* e Cristo in *Par.*<sup>11</sup> potrebbe forse in qualche caso far pensare ad una vera e propria sovrapposizione delle due figure, gettando così nuova luce sul complesso simbolismo dell'opera nonniana. Qui non è chi non veda come il Risorto che si manifesta ai discepoli sia stato immaginato dal parafraste sotto i panni di un Hermes cristiano. Il carattere alato-aereo dell'apparizione di Cristo (cfr. *Par.* Y 87, 104 sg., 119 sg.), sospinto dal vento, lo accomuna al messaggero<sup>12</sup> per antonomasia, Hermes, mediatore fra il mondo celeste e quello ctonio, come dichiara Paolo in 1 *Ep. Tim.* 2.5 Εἷς γὰρ θεός, / εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, / ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς. Di questo rapporto<sup>13</sup> è esplicita testimonian-

*Les Dionysiaques.* Tome II: Chants III-V, Paris 1976, *ad loc.*, vd. anche a 4.31 (citato alla n. 11). Sull'identificazione di Hermes-Cadmilo a Cadmo nei misteri di Samotraccia cfr. anche F. Vian, *Les Origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes*, Paris 1963, 64-7 e 153-6.

(<sup>10</sup>) Per la varietà delle raffigurazioni di Hermes vd. G. Siebert in *LIMC*, s.v. *H.*, V.1, p. 383 sg. e, per il rigoglio di epiteti, J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1978, 150 sg.; A. Athanassakis, *From the Phallic Cairn to Shepherd God and Divine Herald*, "Eranos" 87, 1989, 33-49.

(<sup>11</sup>) La lista che qui faccio seguire ha un valore puramente esemplificativo; non sempre infatti le analogie lessicali riscontrate rimandano all'equazione Cristo-Hermes βιοσσός: 4.31 βιοσσός ἔννεπεν Ἑρμῆς ≈ Γ 142 Χριστὸς ἀναξ οὐκ εἰμὶ βιοσσός, Μ 39 Ἰησοῦν... βιοσσόν; θέσκελος: 4.50 θέσκελος Ἑρμῆς (ripreso da Colluth. 126) ≈ Γ 67 θέσκελος οὗτος (riferito all'υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), Δ 243 θέσκελος... ἀναξ, Γ 49 Χριστὸς ἀνήρυγε θέσκελον ὀμφήν (cfr. E 106, Θ 139); ὀμφήεις: 9.59 sg. καὶ φιλίους στομάτεσσι θεὸς μειλίξατο νύμφην/θέσκελον ὀμφήντι χέων ἔπος ἀνθρεῶνι (cfr. Gisèle Chrétien, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques.* Tome IV: Chants IX-X, Paris 1985 *ad loc.*, p. 104 sg. la quale rimarca come l'aspetto profetico del dio, visibile già in *Hymn. Hom. Merc.* 532, 566, si sviluppa poi in epoca tarda) ≈ Α 193 sg. καὶ ἀνέρι θέσκελον αὐδῆν/ κοίρανος ὀμφήεντος ἀνήρυγεν ἀνθρεῶνος, Ν 94 ὀμφήεν στόμα λύσας; ποικιλόμυθος: 3.423 Ἑρμῆς ποικιλόμυθος ≈ Γ 9 ῥαββὶν ποικιλόμυθε, Η 192 sg. προφήτης/ οὐπω ποικιλόμυθος ἐγείρεται ἐκ Γαλιλαίης (Chuvin, *op. cit.*, *ad loc.*, p. 151 cita Orph. *hymn.* 28.8 Κωρυκιῶτα, μάκαρ, ἐριούνιε, ποικιλόμυθε); ταχύγουνος, ὑπηνέμιος: 9.155 sg. ὡς εἰπὼν ταχύγουνος ἐς οὐρανὸν ἤλυθεν Ἑρμῆς/ κυκλώσας βαλιῆσιν ὑπηνέμιον περὸν αὐραῖς ≈ Ζ 79 Χριστὸς ἐγὼ ταχύγουνος ὄδοιπόρος εἰμὶ θαλάσσης, Υ 39 οὐρανίην ἐπὶ πέζαν ὑπηνέμιος νέκυς ἔπη, cui si può aggiungere forse anche 9.52 πτερόεις... Ἑρμῆς ≈ Υ 87 ὡς περὸν ἡ νόημα μετάρσιος εἰς μέσον ἔστη (vd. *supra*, n. 5), senza dimenticare che ἀλεξίκακος, epiteto di Hermes in *Ar. Pax* 422, è da Nonno riferito al Cristo in Α 12, cfr. Β 19, Η 2 (detto rispettivamente della voce e dei Suoi calzari).

(<sup>12</sup>) Sull'etimologia di Aug. *de civ. Dei* 7.14 ... *Mercurius quasi medius currens dicitur appellatus, quod sermo currat inter homines medius*, cfr. J. Pépin, *Mythe et allegorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976, 345.

(<sup>13</sup>) Vd. P. Stockmeier in *RAC*, s.v. *Hermes*, cc. 772-80.

za in area cristiana Hipp. *ref.* 5.7.32 sg. (p. 151 Marcovich), in un passo che segue la citazione di Hom. *ω* 2-4<sup>14</sup>: οὗτος (Ἑρμῆς), φησίν, ἐστὶν ὁ τῆς ζωῆς καὶ τοῦ θανάτου μόνος ἔχων ἐξουσίαν· περὶ τούτου, φησί, γέγραπται· «ποιμανεῖς αὐτοὺς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ» [*Ps.* 2.9] - ὁ δὲ ποιητής, φησί, κοσμήσαι βουλόμενος τὸ ἀπερινόητον τῆς μακαρίας φύσεως τοῦ Λόγου, οὐ σιδηρᾶν ἀλλὰ χρυσὴν παρέθηκε [τὴν] ῥάβδον αὐτῷ. - θέλγει δὲ ὄμματα τῶν νεκρῶν, ὡς φησι, τοὺς δ' αὐτε καὶ ὑπνώοντας ἐγείρει, (τουτέστι) τοὺς ἐξυπνισμένους καὶ γεγονότας μνηστῆρας<sup>15</sup>. περὶ τούτων, φησίν, ἡ γραφὴ λέγει· «ἔγχειται, ὁ καθεύδων, καὶ ἐξεγέρθητι (ἐκ τῶν νεκρῶν), καὶ ἐπιφάσκει σοι ὁ Χριστός». οὗτος (δέ) ἐστὶν ὁ Χριστός ὁ ἐν πᾶσι, φησί, τοῖς γενητοῖς υἱὸς ἀνθρώπου, (ὁ) κεχαρκτηρισμένος/ ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου Λόγου, cfr. Orig. *Cels.* 6.78 ἀλλ' ὁ μὲν κωμῶδὸς ἐν τῷ θεάτρῳ γελωτοποιῶν συνέγραψεν, ὅτι Ζεὺς ἐξυπνισθεὶς Ἀθηναίοις καὶ Λακεδαιμονίοις τὸν Ἑρμῆν ἔπεμψε· σὺ δὲ οὐκ οἶει καταγελαστότερον πεποιηκέναι Ἰουδαίους πεμπόμενον τοῦ θεοῦ τὸν υἱόν;<sup>16</sup>. Se evidenti analogie esistono, Nonno ha però voluto deliberatamente contrapporre le due figure, risemantizzando genialmente l'aggettivo ψυχοστόλος che, mentre in *Dion.* 44.207, detto di Hermes e ripreso verosimilmente da *Triph.* 572 πᾶν γένος ἀνθρώπων κατάγοι ψυχοστόλος Ἑρμῆς, equivale a ψυχοπομπός<sup>17</sup> e significa "che conduce le anime nell'Ade", in *Par.* M 4 (=77) ἐκ νεκρῶν ἡγείρει χέων ψυχοστόλον ἡχώ, sullo scenario della resurrezione di Lazzaro, qualifica la voce miracolosa del Cristo "che richiama le anime dall'Ade"<sup>18</sup>. Non ammettendo questa identità antitetica di Cristo-Hermes, apparirebbe anche oggi del tutto comprensibile l'imbarazzo

(14) Per l'esegesi neopitagorica del brano odissiaco filtrata negli scritti dei Naasseni cfr. J. Frickel, *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift*, Leiden (*NHS* XIX) 1984, p. 83 e n. 436. Sul caduceo di Hermes vd. R. Ferwerda, *Le serpent, le næud d'Hercule et le caducée d'Hermès. Sur un passage orphique chez Athénagore*, "Numen" 20, 1973, 112-4.

(15) È il Logos-Hermes che secondo la dottrina da Ippolito attribuita ai Naasseni interviene a salvare quella parte prigioniera della materia, simboleggiata dai pretendenti (μνηστῆρες) di Hom. *ω* 2, cfr. ancora *ref.* 5.7.30 con il commento di M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993, p. 410 n. 22.

(16) Riguardo la polemica di Celso cfr. M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris 1988, 69.

(17) Così F. A. Wernicke, Τρυφιοδώρου "Ἀλωσις Ἰλίου, Lipsiae 1819, 438 sg. che notava come nella *Par.* N. *vocem ψυχοστόλος in notione longe diversa adhibet*.

(18) Un po' fantasioso per lo scarto semantico *Thes.*, s.v. Ψυχοστόλος ἡχώ a Nonno [Jo. c. 12,77] *dicitur Vox Christi in extremo iudicio animarum quasdam orco demittentis, quasdam in aeternam requiem intromittentis*, esatto invece D. Dimitrakos, *ΜΑΕΓ*, p. 8012,2 ὁ ἀνακαλῶν τὰς ψυχὰς τῶν τεθνεώτων.

di Marcellus che correggeva nel passo su citato la lezione dei codici ψυχοστόλον in ψυχοσσόν<sup>19</sup>. Va anche detto però che Hermes può condurre le anime al cielo<sup>20</sup>, così per i Pitagorici egli le guida εἰς τὸ Ὑψιστον (D. L. 8.31), e in questa veste appare anche in un'iscrizione di Mileto risalente al I sec. d.C.<sup>21</sup>, vv. 1-3 (l'inizio è mutilo): οὐδέ σ' ἔκρυπτε [τάφος], στυνῆς δῶμα τ[ύχ]ης/ Ἀλλά σ' ἔχων ἐς Ὀλυμπον ἀν[ήγαγεν] εὖσφυρος Ἑρμῆς, / ἐκ χαλεπ[ῶν] μερόπων ῥυσάμενος βίοντον. Il dio è quindi, analogamente a Eracle, Dioniso<sup>22</sup>, Osiride, una prefigurazione del Cristo, e forse non è irrilevante notare che la figura di Gesù come 'Buon Pastore' (cfr. Jo. 10.1 sgg., Lc. 15.1 sgg.) che porta sulle spalle un agnello o un cerbiatto ha fra i suoi antitipi proprio Hermes Crioforo<sup>23</sup>.

(<sup>19</sup>) *Paraphrase de l'Évangile selon Saint Jean* par Nonnos de Panopolis, texte grec, rétabli et corrigé par le Comte de Marcellus, Paris 1861, 178 sg. "Ψυχοστόλος a déjà une tout autre signification chez Nonnos (*Dionys.*, XLIV, 207), ainsi que le remarque Merrick (*in Tryph.*, Oxford, 1739): c'est l'attribut de Mercure, qui conduit les âmes aux enfers et ne les en ramène point. Je pense donc qu'il faut lire ψυχοσσόν (*Anthologie*, IX, ép. 197), «sauveur de l'âme»" (su Hermes psicopompo, oltre al celebre studio di K. Kerény, *Hermes der Seelenführer*, *Eranos-Jahrb.* 1942, Zürich 1943, vd. B. Combet-Farnoux, *Mercure Romain*, Roma 1980, 351-73; C.-M. Ternes, *Éléments d'une symbolique de Mercure in Le symbolisme dans le culte des grandes religions*. Actes du colloque de Louvain-La Neuve 4-5 octobre 1983, éd. par J. Ries, Louvain-La Neuve 1985, 191-5).

(<sup>20</sup>) Il doppio ruolo che gioca la divinità sul destino delle anime è cantato da Prud. *Contra Symmachum* I, 89-94 *Nec non Thessalicae doctissimus ille magiae/ traditur extinctas sumptae moderamine virgae/ in lucem revocasse animas, Cocytia leti/ iura resingnasse sursum revolantibus umbris/ ast alias damnasse neci penitusque latentis/ immersisse chao* (citato da H. Rahner, *Moly, l'erba di Hermes che risana l'anima in Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1990<sup>2</sup>, 215).

(<sup>21</sup>) Pubblicata da B. Haussoullier, Ἀστήρ... γενόμεν, "RPh." 33, 1909, 6.

(<sup>22</sup>) Per Eracle cfr. A. J. Malherbe in *RAC*, s.v. *Herakles*, cc. 568-72. L'associazione Hermes-Dioniso è antichissima, come testimonia un cratere del V sec. a.C. conservato al museo del Louvre, raffigurante il dio che tiene con la destra la sua bacchetta e sul braccio sinistro Dioniso bambino, cfr. J. Campbell, *The mythic image*, Princeton 1975<sup>2</sup>, 248, fig. 222, vd. inoltre *LIMC*, s.v. *H.*, V.2, tav. 365-80 con descrizione in V.1, p. 319 sg., e si protrae fino alla tarda antichità in uno dei pannelli del mosaico di Nea-Paphos, pubblicato da W. A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser*, Mainz am Rhein 1985, tav. 17, vd. la descrizione alle p. 35-8 e l'affascinante interpretazione della scena come "eine Offenbarung, eine Epiphanie des neugeborenen höchsten Gottes vor den Menschen", p. 38-45. Di recente, D. Willers, *Dionysos und Christus: ein archäologisches Zeugnis zur 'Konfessionsangehörigkeit' des Nonnos*, "MH" 49, 1992, 141-51 ha aggiunto un altro importante tassello alla conoscenza dell'ambiente sincretistico dove ha vissuto Nonno, confrontando una scena di iniziazione dionisiaca raffigurata su un arazzo del IV sec. con quella cristiana di un tessuto serico che risale più o meno al medesimo periodo. I reperti, entrambi appartenenti alla fondazione Abegg di Riggisberg, sarebbero stati utilizzati, secondo lo studioso, come arredo funebre della tomba di un cristiano di Achmîm-Panopoli.

(<sup>23</sup>) Vd. P. Raingeard, *Hermès psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès*,

Varrebbe pertanto la pena di (ri)affrontare il problema dell'influenza dell'ermetismo<sup>24</sup> nell'opera di Nonno di cui è stata ammessa anche di recente la piena liceità, sia sul piano culturale che quello cronologico, tanto più che sappiamo ormai con sicurezza che il poeta ha conosciuto ed imitato la cosiddetta *Cosmogonia di Strasburgo*, come è stato dimostrato dall'ultimo editore di P. Argent. 481, un poemetto legato al genere dei *πάτρια* di Hermoupolis che presenta la triade Zeus Hermes Logos nell'atto di creare il cosmo<sup>25</sup>. Il punto focale della questione è capire se la rappresentazione che Nonno fa di Hermes sia o no indicativa del clima di sincretismo greco-egiziano che confluisce in quel Giano bifronte che è Hermes-Thot, invocato come "who giveth life to man", "the messenger", "the living lion", "lord of eternity", "determiner of length of life", "king of eternity", "the unapproachable", "the great magician"<sup>26</sup> e che avrebbe portato alla figura di Hermes Trismegisto, la cui funzione demiurgica accomuna ambedue le tradizioni culturali<sup>27</sup>, senza dimenticare poi che il ruolo del dio, quale profeta di Cristo, appare diffusamente nelle raccolte oracolari che circolavano in età tarda e di cui la *Theosophia Tubingensis* rappresenta il modello 'par excellence'<sup>28</sup>. Per la *Cosmogonia* siamo certi che il ruolo preminente rivestito da Hermes nel processo creativo testimonia la confluenza delle due matrici culturali, come è dato di vedere ad esempio dalla verga d'oro, attributo tradizionale del dio greco, definita *πάσης εὐέργου νοήμονα μητέρα τέχνης* (5r), funzione

Paris, 1935, 489-95; A. Parrot, *Le Bon Pasteur: à propos d'une statuette de Mari*, *Mémoires syriens offerts à M. R. Dussaud* I 1939, 171-82; cfr. G. Heinz-Mohr, *Lessico di iconografia cristiana*, trad. it., Milano 1984, s.v. *Pastore*, p. 275; J. Chevalier-A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, ed. it. a cura di I. Sordi, Milano 1986, s.v. *Ermes*, p. 416 sg.; riproduzioni in *LIMC*, V.2, tav. 260-97 con descrizione in V.1, p. 319 sg.

(<sup>24</sup>) A distanza di ormai trent'anni dall'uscita del volume di V. Bulla, *Le Dionisiache e l'ermetismo*, Catania 1964, nessun altro studio specifico è stato dedicato all'argomento. A parte l'esposizione farraginosa della materia, inficiata da numerosi refusi di stampa, non si può però a mio avviso liquidare troppo sbrigativamente l'opera dell'autore (cfr. Chrétien, *op. cit.*, p. 24 n. 2) di cui talune osservazioni mi sembrano convincenti, vd. *infra*.

(<sup>25</sup>) Secondo Daria Gigli Piccardi, *La 'Cosmogonia di Strasburgo'*, Firenze 1990, p. 45 sgg., in partic. 60-3 l'autore del poemetto potrebbe essere proprio Andronico di Hermoupolis, la cui attività si colloca nel periodo che va dal 350 al 380.

(<sup>26</sup>) Cfr. P. Boylan, *Thoth. The Hermes of Egypt*, Chicago 1987<sup>2</sup>, 181 sgg. Per una discussione sull'origine del nome Trismegisto vd. H. S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden, New York, etc. 1990 ('Studies in Greek and Roman Religion' 6), 237-44.

(<sup>27</sup>) Sulla confluenza delle due matrici culturali rimando ancora a Gigli Piccardi, *op. cit.* 33.

(<sup>28</sup>) Per il problema dell'origine egiziana di questa raccolta oracolare, che come altre dipende da Cirillo d'Alessandria, vd. G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1987<sup>2</sup>, p. 181 n. 129.

che è invece da riferire al Thot egiziano, come il ruolo magico che la ῥάβδος ricopre quando interviene a riconciliare gli elementi (18r)<sup>29</sup>. E per Nonno, possiamo spingerci nella stessa direzione? Fra i passi che maggiormente si prestano a postulare un'influenza delle concezioni ermetiche nell'opera nonniana, il primo posto è da assegnare sicuramente a *Dion.* 9.140 sgg. dove Hermes assume la forma del dio primordiale Φάνης per consegnare il bambino Dioniso alle cure di Rea, ὁ δὲ δρόμον ἔφθασεν Ἕρῆς./ πρωτογόνου δὲ Φάνητος ἀτέρμονα δύσατο μορφήν./ καὶ θεὸν ἄζομένη πρωτόσπορον εἴκαθεν Ἕρῆ/ ψευδομένας ἀκτίνας ὑποπήσσουσα προσώπου./ οὐδὲ νόθης ἐνόησε δολόπλοκον εἰκόνα μορφῆς. Nel narrare questa metamorfosi Nonno ha attribuito al 'primonato' Φάνης i tratti di Hermes-Thot, come risulta dal confronto con le descrizioni dei testi ermetici e magici<sup>30</sup>. Una coloritura ermetica innegabile traluce però anche da *Dion.* 26.283-4 τανύπτερον υἱέα Μαίης./ γλώσσης ἡγεμονῆα, σοφῆς ἰθύντορα φωνῆς. Qui, alla veste tradizionale del messaggero di Zeus a cui l'epiteto τανύπτερος paga un chiaro tributo<sup>31</sup>, si affianca la funzione del dio, guida sapiente della lingua, che sembra echeggiare i versi di un inno magico pubblicato nella raccolta di Heitsch, I<sup>2</sup> 59.8.2 ἀρχηγέτα γλώσσης, 4 παμφώνου γλώσσης μεδέων<sup>32</sup>. Inoltre, se per la funzione riconciliatrice che ha la verga di Hermes nel passo della *Cosmogonia* su citato è stato giustamente richiamato il ruolo svolto dal dio nella

(29) Vd. per i due luoghi il comm. *ad loc.* della Gigli Piccardi, *op. cit.*

(30) Per i passi rimando alla *Notice* al canto IX, p. 24 e al commento *ad loc.* di Chrétien, *op. cit.* che nota come anche lo splendore di Φάνης rievoca quello di Hermes-Thot e potrebbe alludere alla figura del *Sol invictus* (143 ἀκτίνες προσώπου). Bulla, *op. cit.* 84, 151 sg. si spinge invece oltre e crede che Phanes rappresenti il Logos, intermediario tra il dio supremo e l'umanità. Significativi sono gli epiteti attribuiti a Hermes-Phanes alla luce dell'impiego che N. ne fa nella *Parafrasi*, a partire dall'omerico πρωτόγονος (141), qui col senso attivo di *quod ante ipsum nihil sit genitum*, che ritorna in *Par.* T 90 Ἄδὰμ πρωτογόνοιο, come πρωτόσπορος (142), sempre riferito al primordiale Adamo in *Par.* Θ 103, 180. Ἀτέρμων (141), al quale Chrétien preferisce dare valore spaziale, ricordando che l'aspetto gigantesco delle epifanie divine è un motivo che ricorre tradizionalmente negli scritti ermetici e magici, si riveste invece di una nozione prettamente temporale in *Par.* K 134 γενετῆρος ἀτέρμονος dove designa Dio Padre eterno. Infine anche αὐτόγονος (157) è rilevante: Chrétien ritiene che l'epiteto possa qualificare il Sole o la divinità suprema, non va trascurato però che in *Par.* Γ 35 πνεύματος αὐτογόνοιο e Β 65-6 αὐτογόνῳ δὲ/ παρθένος ὠμάρτησε θεητόκος υἱέι μήτηρ è detto rispettivamente di Cristo e dello Spirito.

(31) Detto di Hermes anche in 3.373, 24.86, 26.283, cfr. 3.433 ἄγγελος ἀθανάτων τανυσίπτερος.

(32) Citato da F. Vian, Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*. Tome IX: Chants XXV-XXIX, Paris 1990, *ad loc.* A mio avviso anche *Dion.* 3.423 Ἐρμῆς ποικιλόμυθος è un'altra spia dell'influenza dell'ermetismo in N., tanto più che l'epiteto appare funzionale all'equazione Cristo-Hermes per cui vd. *supra* alla n. 11.



teomachia di *Dion.* 36.107 sg. ἀμφοτέρους δὲ/ ῥάβδον ἐλαφρίζων ἀνεσείρασε μείλιχος Ἑρμῆς<sup>33</sup>, una valenza parimenti magica potrebbe averla anche la ῥάβδος nell'episodio dionisiaco di 35.234-6 dove Hermes addormenta con la sua verga le guardie per poter liberare le baccanti, καὶ φυλάκων στοιχηδὸν ἀκοιμήτοισιν ὄπωπαῖς/ νήδυμον ὕπνον ἔχευεν ἔη πανθελγεί ῥάβδω/ φώριος Ἑρμείας, πρόμος ἔννουχος. È vero che qui il poeta avrà voluto alludere ai versi omerici di ω 2-4 ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ χερσὶ/ καλὴν χρυσεῖην, τῆ τ' ἀνδρῶν ὄμματα θέλγει/ ὧν ἐθέλει, τοὺς δ' αὖτε καὶ ὑπνῶντας ἐγείρει servendosi forse di πανθελγής per un sottile 'Wortspiel', tuttavia è proprio la valenza mistico-magica di quest'ultima neoformazione che in *Par.* Σ 177 μάρτυς ἐτητυμῆς πανθελγέος è trasferita al λόγος divino<sup>34</sup> a ricondurci ad Hermes-Thot, e quindi di riflesso sul terreno del sincretismo religioso<sup>35</sup>.

A questo punto, solo un'attenta analisi della *summa* poetica nonniana potrebbe chiarire l'apporto reale dell'ermetismo<sup>36</sup>, non solo nelle *Dionisiache*, ma anche all'interno della *Parafrasi*, dove il vangelo di Giovanni con il potere cosmico attribuito al *logos* offriva al parafraste un terreno quanto mai fertile e stimolante per una σύγκρισις<sup>37</sup> fra la figura del messaggero alato e Cristo, annunciatore dell'εὐαγγέλιον<sup>38</sup>. Di questo però, forse in un prossimo specifico lavoro.

DOMENICO ACCORINTI

(33) Gigli Piccardi, *op. cit.* 113, ma già Bulla, *op. cit.* 83 citando il luogo dionisiaco "quando però lo vediamo assertore convinto della Concordia... ci accorgiamo che Mercurio è ben diverso dal tradizionale".

(34) Vd. il comm. di E. Livrea, Nonno di Panopoli. *Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni*, canto XVIII, Napoli 1989, 196.

(35) Così non c'è da stupirsi se, alla fine di questo processo evolutivo sincretistico, qualcuno abbia visto Hermes Trismegisto raffigurato sui muri di alcune chiese dell'Europa orientale "as a Christian before Christ", Fowden, *op. cit.* 182. Per il culto di Thot-Hermes, introdotto nella chiesa egiziana sul modello dell'arcangelo Michele, vd. ancora Fowden, *ibid.*, p. 27 n. 84, cfr. inoltre le pagine conclusive della monografia di Raingeard, *op. cit.* 620-5 dedicate alla sostituzione dell'arcangelo ad Hermes che ha assunto nella religione cristiana il ruolo predominante e primordiale dello psicopompo.

(36) "Plûtôt une mystérisophie qu'une religion mystérique" secondo la felice definizione di R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris 1992<sup>2</sup>, 273.

(37) Per l'arresto di Dioniso, letto sullo sfondo della passione cristiana, vd. Daria Gigli Piccardi, *Dioniso e Gesù Cristo in Nonno Dionys.* 45, 228-39, "Sileno" 10, 1984, (Studi in onore di A. Barigazzi I), 249-56.

(38) Εὐάγγελος si legge in un'iscrizione di Paro del I sec. dove Hermes è associato agli dèi di Samotracia, vd. Raingeard, *op. cit.* 470.